



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**DIOGO ALEXANDRE MARQUES CARVALHO**

**A pertença à Igreja e o vínculo baptismal:  
Vaticano II, Avery Dulles e a iniciação cristã**

**Dissertação Final**

**sob orientação de:**

**Professor Doutor João Eleutério**

**Lisboa**

**2022**

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Jesus, Maria e José que me ajudaram a ter persistência e vontade de estudar, compreender e principalmente a amar a Igreja à qual pertença.

Agradeço ao Professor Doutor João Eleutério por todo o acompanhamento, empenho, orientação e muita paciência para com este trabalho.

Agradeço ainda à comunidade do Seminário Cristo-Rei dos Olivais e em especial ao Tomás Virtuoso que me acompanhou durante este percurso na correção deste trabalho, também à minha família e amigos.

# ÍNDICE

<b>RESUMO</b> .....	4
<b>SIGLÁRIO E ABREVIATURAS</b> .....	5
<b>I. A PERTENÇA À IGREJA NO CONCÍLIO VATICANO II</b> .....	8
1.1. A centralidade da eclesiologia no Concílio Vaticano II .....	8
1.1.1. O desenvolvimento da eclesiologia de comunhão.....	9
1.1.2. Fundamentação a partir do Concílio Vaticano II.....	12
1.2. O conceito de pertença à Igreja.....	18
1.2.1. A pertença antes e depois do Concílio Vaticano II .....	18
1.2.2. A pertença perfeita e imperfeita e os diversos graus de pertença.....	22
1.3. A influência da Teologia conciliar na eclesiologia de Avery Dulles.....	28
<b>II. A PERTENÇA À IGREJA NA PERSPECTIVA DE AVERY DULLES</b> ....	32
2.1. O método dos modelos da Igreja na eclesiologia .....	34
2.2. Os modelos da Igreja e a comunidade de discípulos .....	39
2.3. O problema da verdadeira Igreja e os atributos eclesiológicos.....	48
2.4. A Igreja de Cristo como comunidade de discípulos. ....	51
<b>III. SEM BAPTISMO: PERTENCE OU NÃO PERTENCE?</b> .....	55
3.1. A Pertença à Igreja e a Iniciação Cristã .....	55
3.2. Análise do texto da Comissão Teológica Internacional.....	61
3.2.1. <i>Historia quaestionis</i> .....	62
3.2.2. <i>Inquerer vias Domini</i> .....	65
3.3. Possível resposta da eclesiologia de Avery Dulles à problemática .....	68
<b>CONCLUSÃO</b> .....	71
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	73

## RESUMO

A pertença à Igreja é mais do que uma questão a ser resolvida por uma solução de «preto e branco». Trata-se de um problema eclesiológico que requer um entendimento profundo.

O Concílio Vaticano II oferece-nos diversas contribuições, como a eclesiologia de comunhão e a visão sacramental da Igreja, que nos ajudam a obter uma maior aproximação de resposta ao problema.

Avery Dulles é um autor conhecido no âmbito da eclesiologia católica devido ao seu trabalho *The Models of The Church*. Considerando as propostas de Dulles, estudaremos e aprofundaremos os graus de pertença na iniciação Cristã e a situação das crianças que morrem sem o baptismo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pertença à Igreja, Avery Dulles, Concílio Vaticano II, eclesiologia de comunhão, *Lumen Gentium*, baptismo, modelos da Igreja, pertença perfeita e imperfeita.

## ABSTRACT

Church membership is more than a problem to be solved by a «black and white» solution. It is an ecclesiological issue that requires a thorough understanding.

The second Vatican Council gives us several contributions, such as the communion ecclesiology and the sacramental vision of the Church (as the notion of Christ Sacrament), which helps us to get a better approach to the problem.

Avery Dulles is a well-known author in catholic ecclesiology due to his work "The Models of the Church". Considering Dulles's proposals, we propose to look at the degrees of belonging in the Christian Initiation experience and the situation of the children who died without baptism.

**KEY WORDS:** Church membership, Avery Dulles, Vatican Council II, comunion ecclesiology, *Lumen Gentium*, baptism, models of the Church, perfect and imperfect membership.

## SIGLÁRIO E ABREVIATURAS

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1Tm	Primeira Carta a Timóteo
1Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i>
At	Actos dos Apóstolos
Col	Carta aos Colossenses
Ef	Carta aos Efésios
Gl	Carta aos Gálatas
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
Jo	Evangelho segundo São João
Lc	Evangelho segundo São Lucas
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
Mc	Evangelho segundo São Marcos
Mt	Evangelho segundo São Mateus
NA	Decreto <i>Nostrae Aetate</i>
RICA	Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos
Rm	Carta aos Romanos
SC	Constituição Conciliar <i>Sacrosanctum Concilium</i>
UR	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i>

## INTRODUÇÃO

Esta dissertação surge no contexto de uma inquietação pessoal acerca da salvação daqueles que morrem sem o batismo. Na verdade, se o batismo é necessário para a salvação, como nos afirma o Catecismo da Igreja Católica, de que modo podemos pensar a salvação daqueles que o não recebem? Podem ser salvos ou não? E se são salvos, são de alguma maneira por meio do batismo apesar de o não terem recebido? E se assim for, são considerados membros da Igreja uma vez que acedem a um dom de Deus que é a salvação? A este respeito, ainda que saibamos que a Igreja se tem pronunciado em larga escala acerca deste tema, não sendo, por isso, algo de novo, consideramo-lo pertinente como um tópico da Teologia que deve ser recordado e sintetizado.

A pertença à Igreja sempre foi um tema fundamental da sua própria história, na procura por compreender quem são os beneficiários da graça divina que vem da própria Igreja e, desta maneira, quem são os seus membros (e de que modo pertencem à Igreja). Trata-se ainda de perceber quais são os limites, as fronteiras da Igreja. Efectivamente, verificamos que, ao longo dos séculos, a eclesiologia tem variado quanto a estes assuntos, quer definindo os limites da Igreja como a Igreja Católica Romana visível, sendo os seus beneficiários os batizados nesta mesma Igreja, na qual subsiste a Igreja de Cristo (Cf. LG, n.8), quer considerando que não só os limites mas também os beneficiários da graça divina teriam contornos muito mais alargados. É disto mesmo que iremos tratar, segundo a perspectiva de Avery Dulles.

Segundo a perspectiva do autor que nos vai guiar neste estudo sobre a pertença à Igreja, existe um método fundamental para estudar eclesiologia: o método dos modelos da Igreja. Ao longo do nosso trabalho, dá-lo-emos a conhecer e tentaremos explorar cada modelo por forma a melhor entender em que medida é que cada um enriquece o estudo sobre a pertença à Igreja. Porém, será necessário fazer algumas considerações prévias acerca da importância da eclesiologia no contexto do Concílio Vaticano II e do surgimento da eclesiologia de comunhão. De seguida, trataremos de aprofundar as referências do Concílio sobre o tema da pertença, mais concretamente sobre a pertença perfeita e imperfeita e os graus de pertença, analisando ainda a evolução histórica do mesmo conceito e seus impactos, no período anterior e posterior ao Concílio.

Neste seguimento, iremos analisar o método dos modelos da Igreja e a sua implicação na eclesiologia, bem como a comunidade de discípulos que Avery Dulles considera ser uma síntese dos cinco modelos que apresenta, e, por isso, um sexto modelo que se constitui como uma mais-valia para a compreensão da Igreja, precisamente como uma comunidade de discípulos.

O problema da verdadeira Igreja coloca-se igualmente nas querelas de Agostinho de Hipona com os donatistas acerca da validade do baptismo e sobre o carácter e o sinal indelével que analisaremos no segundo capítulo.

Em suma, depois de termos aprofundado e estudado os fundamentos, analisaremos um caso concreto sobre a pertença à Igreja, a saber: as pessoas que morrem sem o baptismo, incluindo as crianças. Para bem procedermos, é fundamental percebermos a pertença à Igreja no âmbito da iniciação cristã, mais concretamente no Ritual da Iniciação Cristã para os adultos. E, por fim, analisaremos o texto da Comissão Teológica Internacional sobre as crianças que morrem sem o baptismo e ensaiaremos uma resposta que nos parece mais adequada ao problema, segundo a eclesiologia de Avery Dulles.

# I. A PERTENÇA À IGREJA NO CONCÍLIO VATICANO II

## 1.1. A centralidade da eclesiologia no Concílio Vaticano II

A eclesiologia,<sup>1</sup> isto é, o estudo ou o pensamento sobre a Igreja, é transversal à história da Igreja. Esta, desde a sua fundação, segundo a vontade de Deus Pai, por Cristo, no Espírito Santo, pensa e reflecte acerca da sua identidade, da sua missão e da forma como se apresenta ao mundo. Deste modo, o Concílio Vaticano II aprofundou essa compreensão, reflectindo, precisamente, sobre a origem, a natureza e a missão da Igreja nas suas diversas relações, internas e externas,<sup>2</sup> num mundo em constante mudança. Mais ainda, devido a alguns acontecimentos que caracterizaram o século XX (aos quais faremos referência mais à frente), o Concílio Vaticano II «distinguiu-se por uma concentração de pensamento eclesiológico que levou a explorar o mistério eclesial».<sup>3</sup>

Na verdade, é tal a centralidade da eclesiologia no Concílio Vaticano II que boa parte dos documentos nele produzidos podem ser lidos a partir de uma perspectiva eclesiológica:

«A Igreja é formada pela palavra de Deus (*Dei Verbum*) e pelo mistério da acção litúrgica, sobretudo da celebração eucarística, que representa a sua mais alta manifestação e realização (*Sacrossanctum Concilium*); os seus elementos de identidade são: a missão (*Ad Gentes*), a busca da unidade (*Unitatis Redintegratio*), a inserção no mundo (*Gaudium et Spes*).»<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Analisando etimologicamente a palavra, verificamos que é composta por duas palavras gregas, a saber: *λογία* e *ἐκκλησία*. Desta maneira, quando falamos de eclesiologia queremos assinalar o estudo dos convocados, da assembleia, enfim, da Igreja.

<sup>2</sup> Cf. Giovanni Tangorra, «Eclesiología del Concilio Vaticano II», em *Diccionario de eclesiologia*, BAC 120 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 413. Recordamos a formulação do Cardeal Suenens acerca da Igreja *ad intra* e *ad extra*.

<sup>3</sup> Tangorra, 413. Tradução do original espanhol: «se distinguió por una concentración de pensamiento eclesiológico que llevó a explorar el misterio eclesial (...)»

<sup>4</sup> Tangorra, 413. Tradução livre do original espanhol: «la Iglesia es engendrada por la palabra de Dios (*Dei Verbum*) y por el misterio de la acción litúrgica, sobre todo de la celebración eucarística, que representa su más alta manifestación y realización (*Sacrossanctum Concilium*); sus elementos de identidad son la misión (*Ad Gentes*), la búsqueda de la unidad (*Unitatis Redintegratio*), la inserción en el mundo (*Gaudium et Spes*).»

Verifica-se assim, precisamente, que a eclesiologia desempenha um papel fundamental no Concílio Vaticano II, dado que este estuda, analisa e reflecte a Igreja *ad intra* e a Igreja *ad extra*, isto é, a forma como a Igreja se pensa a si mesma e, conseqüentemente, se apresenta ao mundo como Mãe de misericórdia que quer agregar todos os seus filhos, de todos os cantos do mundo.

### 1.1.1. O desenvolvimento da eclesiologia de comunhão

Como vimos, a eclesiologia trata-se de uma parte fundamental do Concílio Vaticano II. Ora, para percebermos a eclesiologia do mesmo Concílio precisamos de atender às reflexões fundamentais feitas no século XIX acerca da mesma disciplina e à sua posterior renovação.

Na verdade, como afirma Giovanni Tangorra, «uma das maiores conquistas da reflexão do século XIX foi a reintrodução da categoria “mistério” que atravessa e une toda a eclesiologia que vai desde o Concílio Vaticano I ao Vaticano II».<sup>5</sup> Um nome incontornável que possibilitou tal redescoberta<sup>6</sup> foi J. A. Möhler, que acentuou e desenvolveu uma eclesiologia profundamente pneumatológica.<sup>7</sup> Também outros sectores, como a liturgia, representada pelo Abade Beneditino P. Guéranger, sofreram uma grande renovação.<sup>8</sup> Começou assim o movimento litúrgico.

Ora, o Concílio verificou que, observando os sinais dos tempos, se tornara necessária uma renovação eclesiológica, uma nova forma da Igreja se apresentar e levar a Boa-Nova ao mundo. Desta maneira, começa-se, a partir do Concílio, a desenvolver uma eclesiologia de comunhão, sendo que um dos primeiros passos nesse sentido foi precisamente a mudança de categorias para se referir à Igreja: se antes do Concílio, a Igreja era classificada como a *societas perfecta inaequalis hierarchia*,<sup>9</sup> depois do Concílio, são introduzidas categorias como:

---

<sup>5</sup> Giovanni Tangorra, «Renovación de la Eclesiología», em *Diccionario de eclesiologia*, BAC 120 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 1279. Tradução livre do original espanhol: «una de las mayores conquistas de la reflexión del siglo XIX fue la reintroducción de la categoría de misterio, que atraviesa y une toda la eclesiología que va del Concilio Vaticano I al Vaticano II.»

<sup>6</sup> Com «redescobertas» queremos traduzir o movimento de «regresso às fontes» que caracteriza o renovamento eclesiológico patente no Concílio Vaticano II.

<sup>7</sup> Cf. Tangorra, 1279.

<sup>8</sup> Cf. Tangorra, 1280.

<sup>9</sup> Cf. Tangorra, 1280.

«“mistério”, que favorece a recuperação da dimensão espiritual; “Povo de Deus”, que permite uma reestruturação histórico-existencial; “Corpo de Cristo”, que [revela] a dependência cristológica; e “sacramento”, que permite desenvolver a eclesiologia em sentido soteriológico.»<sup>10</sup>

Na verdade, é a par da categoria de mistério que se desenvolve o interesse pela eclesiologia comunitária, pensada por F. Tonnes, que acentua a distância entre sociedade (como referência à tal *societas perfecta inaequalis hierarchica* de Roberto Belarmino) e a comunidade.<sup>11</sup> Ora, este campo de pensamento bem como a *nouvelle théologie*, que tem como protagonistas teólogos como Yves Congar, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar ou ainda Henri de Lubac,<sup>12</sup> abre «o caminho para uma eclesiologia de comunhão com uma estreita dependência do mistério trinitário, [onde] se aprofundam as duas missões de Cristo e do Espírito Santo (...).»<sup>13</sup> Deste modo, aberto o caminho para a eclesiologia de comunhão a partir do trabalho de teólogos como os referidos, coube então à Igreja, no Concílio Vaticano II, fazer uma síntese de todos estes aspectos mencionados e dos conceitos formulados e desenvolvidos. É ainda capital para esta eclesiologia de comunhão uma perspectiva pneumatológica que acentue, precisamente, a acção e a relação do Espírito Santo com e na Igreja.

---

<sup>10</sup> Tangorra, «Eclesiología del Concilio Vaticano II», 414. Tradução do original espanhol: «“misterio”, que favorece la recuperación de la dimensión espiritual; “Pueblo de Dios”, que permite una reestructuración histórico-existencial; de “Cuerpo de Cristo”, que subraya la dependencia cristológica; y de “sacramento”, que permite desarrollar la eclesiología en sentido soteriológico.»

<sup>11</sup> Cf. Tangorra, «Renovación de la Eclesiología», 1280; Cf. Avery Dulles, *Models of the Church*, Expanded ed (New York, NY: Image Books, 2002), 28.

<sup>12</sup> Reconhecendo que em relação à história do Concílio Vaticano II muito mais se poderia dizer acerca deste tema, dada a sua elevada riqueza e complexidade, não queremos deixar de fazer referência a teólogos que, como estes, participaram no Concílio enquanto peritos e que contribuíram para o aprofundamento doutrinal dos temas abordados, suscitando, a este propósito, intensos debates com alguns dos bispos presentes, por exemplo, do Norte da Europa.

<sup>13</sup> Tangorra, «Renovación de la Eclesiología», 1281. Tradução do original espanhol: «el camino a una eclesiología de comunión, en estrecha dependencia con el misterio trinitario, en el que se profundizan las dos misiones de Cristo y del Espíritu Santo (...).» Com efeito, os teólogos citados tiveram um papel essencial para o caminho até à eclesiologia de comunhão conciliar. Por exemplo, Yves Congar é considerado o pai da eclesiologia com uma profunda acentuação na reforma e no ecumenismo. Já Karl Rahner, apesar de não ser propriamente um eclesiólogo, contribuiu para a eclesiologia a partir do seu desenvolvimento da categoria de sacramento. Balthasar assinala a necessidade de uma reforma e desenvolve uma eclesiologia que consegue romper com dicotomias teológicas com o centro em Maria, Pedro e João. Por fim, Henri de Lubac em muito aprofunda a eclesiologia a partir do seu contributo na *nouvelle théologie* que, como já vimos, visava o regresso às fontes. Poderíamos, neste ponto, mencionar outros autores com alguma importância como Semmelroth, com a sua eclesiologia sacramental, Schillebeeckx e ainda J. Hamer, com um dos primeiros tratados da eclesiologia de comunhão. Contudo, considerámos os quatro primeiros supra-mencionados de basilar importância e dignos de menção.

Na realidade, esta ideia da comunhão como algo central para a eclesiologia surge no Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985. Será este mesmo Sínodo que classificará o Concílio como um «Concílio de “transição”». <sup>14</sup> De facto, este Sínodo teve como um dos principais objectivos o estabelecimento de uma correcta interpretação do Concílio Vaticano II e da sua teologia, propondo diversos princípios hermenêuticos e critérios interpretativos do Concílio, a saber: a inter-relação dos documentos conciliares; a necessidade de evitar a dicotomia pastoral-doutrinal nos documentos do Concílio; a continuidade com o Magistério anterior e, por fim, a pertinência de procurar no Concílio contributos para ler os «sinais dos tempos». <sup>15</sup> Fica então clara a importância que a unidade e a comunhão têm na Igreja, como princípios hermenêuticos, tal como salientou o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985. Assim sendo, «para ser verdadeiramente ela mesma, deve a Igreja, manifesta e concretamente, ser uma comunidade estruturada de discípulos animados e unidos pelo Espírito de Cristo.» <sup>16</sup>

Verifica-se, neste sentido, que a fisionomia da Igreja é profundamente comunitária e, por isso, marcada pela comunhão como consequência da eclesiologia desenvolvida pela *Lumen Gentium*. De facto, esta Constituição Dogmática sobre a Igreja salienta que a mesma se trata de uma «comunhão de vida, de caridade e de verdade» (LG, n. 9). Ora, esta eclesiologia de comunhão está visceralmente marcada pela eucaristia como sacramento de comunhão, porque é através deste, entendido como fonte e meta de comunhão (Cf. SC, n.9), que «ao mesmo tempo é representada e se realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo. Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos» (LG, n.3).

Nesta posição claramente comunitária, o Sagrado Concílio visa, para além de assumir o modelo sinodal, intensificar a pertença do povo, <sup>17</sup> não só na liturgia com a participação activa (Cf. SC, n.14), mas também na Igreja em geral. Corroborar esta linha de pensamento o facto de o mesmo Concílio dedicar um capítulo inteiro de uma constituição (o quarto da *Lumen Gentium*), bem como o decreto *Apostolicam Actuositatem*, aos Leigos e à sua importância no sentido de pertença à Igreja. Ora, esta insistência do Concílio tem claramente consequências, como: «a corresponsabilidade,

---

<sup>14</sup> Cf. Salvador Pié i Ninot, *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Lux mundi 86 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2007), 79. Tradução do original espanhol: «concilio de “transición”».

<sup>15</sup> Cf. Avery Dulles, «A eclesiologia católica desde o Vaticano II», *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, n. 208 (1986): 19; Cf. Pié i Ninot, *Eclesiología*, 80.

<sup>16</sup> Dulles, «A eclesiologia católica desde o Vaticano II», 20; Cf. Dulles, *Models of the Church*, 211–13.

<sup>17</sup> Cf. Tangorra, «Eclesiología del Concilio Vaticano II», 415.

com a aplicação aos baptizados do *triplex munis* (sacerdotal, profético e real); a recuperação do laicado, do tema dos carismas e da participação em ordem à conservação e transmissão da fé (*sensus fidei*)». <sup>18</sup>

Com efeito, verificamos que a eclesiologia de comunhão, desenvolvida no Concílio Vaticano II, principalmente na *Lumen Gentium*, é de carácter vertical e horizontal. Se, de um ponto de vista vertical, trata da relação do Homem com Deus Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo, já de uma perspectiva horizontal, salienta mais a comunhão do Homem entre si, constituindo uma extensa família humana que tem Deus por Pai. <sup>19</sup>

Resumindo, quer seja pela sua universalidade quer seja pela sua concretização nas igrejas particulares, a Igreja é comunhão na sua essência porque fundada por Cristo na comunhão com o Pai e com o Espírito Santo, ou seja, no Mistério Trinitário. <sup>20</sup>

### **1.1.2. Fundamentação a partir do Concílio Vaticano II**

Uma vez analisada a chamada «eclesiologia de comunhão» que tem, como vimos, uma crassa importância para o Concílio Vaticano II, avançamos agora para o Magistério eclesial. Debruçar-nos-emos, essencialmente, sobre as Constituições Dogmáticas, recorrendo ainda aos decretos sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* e sobre a actividade missionária da Igreja *Ad Gentes*. Outros documentos magisteriais serão também tidos em conta nesta investigação.

Na verdade, se tivéssemos de escolher uma categoria, desenvolvida pelo Concílio Vaticano II, que integrasse, de alguma maneira, todos os documentos supra-mencionados numa síntese completa, seria a de eclesiologia eucarística. <sup>21</sup> Ora, esta

---

<sup>18</sup> Tangorra, «Eclesiología del Concilio Vaticano II», 415. Tradução do original espanhol: «la corresponsabilidad, con la aplicación a los bautizados del *triplex munis* (sacerdotal, profético y real); la recuperación del laicado, del tema de los carismas y de la participación en orden a la conservación y transmisión de la fe (*sensus fidei*).»

<sup>19</sup> Cf. Manuel Sánchez Monge, *Eclesiología: la iglesia, misterio de comunión y misión*, Colección «Síntesis», 2,5 (Madrid: Soc. de Educación Atenas, 1994), 77–78. Este aspecto está relacionado com a eclesiologia teândrica do Concílio, uma vez que faz referência e assinala o facto de que o mistério que é a Igreja íntegra, em si mesma, elementos divinos e humanos, sendo que os primeiros são o fundamento dos segundos.

<sup>20</sup> Cf. Sánchez Monge, 78.

<sup>21</sup> Cf. Joseph Ratzinger, *Iglesia ecumenismo y política: nuevos ensayos de eclesiología*, BAC 494 (Madrid: La Editorial Católica, 1987), 9–10. Na fase pré-conciliar, a Igreja centrou-se mais no conceito de Corpo Místico de Cristo (de tal maneira que a *Mystici Corporis Christi* é considerada precursora da

categoria integra a *Lumen Gentium* pelo simples facto de ser uma eclesiologia; engloba a *Sacrossactum Concilium* na medida em que tem a missa como fonte e meta da mesma eclesiologia; implica uma profunda atitude missionária, nomeadamente, acerca da forma como a Igreja se apresenta ao mundo e se relaciona com ele – tema bem desenvolvido pelos padres conciliares na *Gaudium et spes* e no decreto sobre a actividade missionária da Igreja *Ad Gentes*; por fim, a eclesiologia eucarística tem como motivação a oração sacerdotal de Jesus (Cf. Jo 17) em ordem à unidade do povo de Deus num único povo, num único Corpo com vários membros – linha de reflexão desenvolvida no decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*.

Como vimos, «a eucaristia funda e culmina a comunhão eclesial».<sup>22</sup> No mesmo sentido vai a *Lumen Gentium*, ao fazer referência aos sermões de São Leão Magno: «a participação no corpo e no sangue de Cristo não opera outra coisa senão a nossa transformação naquilo que recebemos» (LG, n.26).

Deste modo, a eucaristia, enquanto sacramento, realiza aquilo que significa, pois «realiza, expressa e torna visível a comunhão eclesial. Uma comunhão que não vem de baixo, mas que é graça, dom, participação da verdade, vida e amor que Deus nos comunica em Jesus Cristo pelo Espírito».<sup>23</sup> Sendo já evidente a preponderância desta eclesiologia eucarística, importa fazer referência a alguns aspectos que lhe são próprios: «a Última Ceia de Jesus reconhece-se como o acto autêntico da fundação da Igreja (...)».<sup>24</sup> Deste modo, é a partir da missa que os homens se unem, não só entre si, mas também a Cristo, construindo a Igreja (à qual pertencem), formando comunidades profundamente eucarísticas. Por isso mesmo, diz-nos o Sagrado Concílio:

---

*Lumen Gentium*) e teólogos como Henri de Lubac desenvolveram este mesmo conceito, apoiando-se na Sagrada Escritura e nos Padres da Igreja. Chega-se então à associação da Igreja como Corpo de Cristo e, como consequência, à conceptualização da eclesiologia eucarística. Efectivamente, esta dimensão eclesiológica é muitas vezes associada à eclesiologia de comunhão, de tal maneira que muitas vezes os seus significados sobrepõem-se a ponto de se tornarem quase sinónimos. É neste contexto que utilizaremos o conceito “eclesiologia eucarística”. É ainda de grande importância perceber que, com esta expressão, se recupera a ideia de a Igreja local, com o seu bispo, o qual preside à eucaristia, ser expressão e manifestação de todo o mistério da Igreja (Cf. LG, 23), com a famosa expressão *in quibus et ex quibus* (Cf. *Christus Dominus*, 11).

<sup>22</sup> Sánchez Monge, *Eclesiologia*, 85. Tradução livre do original espanhol: «la eucaristia funda y culmina la comunión eclesial.» Na verdade, a eucaristia enquanto celebração do sacrifício de Jesus na cruz trata-se de um lugar de solidariedade para com o pecado da humanidade. Enquanto banquete, trata-se de um lugar de encontro e de comunhão entre todos os homens que a ela recorrem.

<sup>23</sup> Sánchez Monge, *Eclesiologia*, 85. Tradução livre do original espanhol: «realiza, expressa y visibiliza la comunión eclesial. Una comunión que no viene de abajo, sino que es gracia, don, participación de la verdad, vida y amor que Dios nos comunica en Jesucristo por el Espíritu.»

<sup>24</sup> Ratzinger, *Iglesia ecumenismo y política*, 10. Tradução livre do original espanhol: «la Última Cena de Jesús se reconoce como el auténtico acto de fundación de la Iglesia (...)».

«Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis; elas mesmas, unidas aos seus pastores, recebem no Novo Testamento o nome de Igrejas. São, no seu território, o povo novo, chamado por Deus com poder e com muito êxito pela acção do Espírito Santo (Cf. 1 Ts 1, 5). (...) Cristo está presente nestas comunidades, por mais reduzidas, pobres e dispersas que sejam, e congrega, pelo seu Poder, a Igreja una, santa, católica e apostólica.» (LG, n.26)

Ao considerarmos a eclesiologia eucarística, não podemos ignorar este número da *Lumen Gentium*, dado que enfatiza o facto de as comunidades terem de ser legítimas, isto é, terem necessariamente que receber algo que vem ao seu encontro no dinamismo sacramental. Encontramos aqui a estrutura do *dar e receber*.<sup>25</sup> Realmente, é no sacramento (do baptismo ou da eucaristia, por exemplo) que se dá o *mysterium tremendum* que é o encontro da graça de Cristo com a miséria do Homem. Deste modo, aqueles que se reúnem como «comunidades legítimas unidas aos seus pastores»,<sup>26</sup> são transformados numa «comunidade sacramental do Seu Corpo, que atravessa a história».<sup>27</sup> O Concílio garante, com esta feliz mas complexa expressão, a exigência de corresponsabilidade nas comunidades, bem como a recusa da sua auto-suficiência.<sup>28</sup> Ora, a partir desta eclesiologia eucarística, pode-se dizer que «a Igreja emerge aqui principalmente como comunhão através da incorporação dos crentes em Cristo por obra do Espírito Santo».<sup>29</sup> A pertença à Igreja é assim entendida como comunhão eclesial, de tal maneira que o termo “comunhão” parece ser o nome teológico do termo eclesiológico “pertença”.<sup>30</sup>

Na verdade, reparamos numa clara mudança terminológica na *Lumen Gentium*, ao impulsionar a eclesiologia de comunhão e eucarística que já analisámos, principalmente

---

<sup>25</sup> Cf. Ratzinger, *Iglesia ecumenismo y política*, 13.

<sup>26</sup> Aqui temos bem presente novamente a noção da sacramentalidade e da representatividade da figura episcopal, na linha de Inácio de Antioquia e Cipriano de Cartago. É esta a grande marca da eclesiologia eucarística.

<sup>27</sup> Ratzinger, 14. Tradução livre do original espanhol: «comunidade sacramental de su Cuerpo, que atraviesa la historia.»

<sup>28</sup> Cf. Ratzinger, 13–14. Para percebermos melhor o que foi dito, expomos agora um exemplo prático: Um grupo que se reúne e leia o Evangelho não cabe na definição conciliar de comunidade legítima em que a Igreja de Cristo está verdadeiramente presente. É necessário o elemento *receber*, uma vez que o grupo não consegue fazer Igreja *per se* mas apenas com a graça de Deus. É isto mesmo que o Concílio salvaguarda (a iniciativa divina), exige (a corresponsabilidade das comunidades) e formula (a eclesiologia eucarística).

<sup>29</sup> Rosario La Delfa, «Pertenencia (a la Iglesia)», em *Diccionario de eclesiologia*, BAC 120 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 1097. Tradução livre do original espanhol: «La Iglesia emerge aqui principalmente como comunión a través de la incorporación de los creyentes en Cristo por obra del Espíritu Santo.»

<sup>30</sup> Cf. La Delfa, 1097.

no que diz respeito à mudança do termo “*est in*” para o termo “*subsistit in*” (Cf. LG, n.8).<sup>31</sup> Esta pequena e deliberada alteração veio trazer uma nova interpretação acerca da Igreja em si, enquanto mistério. Agora podemos perceber que existem «elementos de eclesialidade fora da Igreja católica e que a ela conduzem» (Cf. UR, n.3).<sup>32</sup> Evoca-se aqui a catolicidade do Povo de Deus que se estende pelo mundo. Trata-se, precisamente, de uma

«unidade católica do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal, [à qual] são chamados todos os homens; a ela pertencem, ou para ela se orientam, ainda que de maneira diferente, tanto os católicos, como todos os cristãos, e mesmo todos os homens em geral, chamados pela graça de Deus à salvação.» (LG, n.13)<sup>33</sup>

Esta catolicidade concretiza-se na unidade e comunhão da humanidade numa vocação, também ela católica, à santidade, que tem, por sua vez, um claro carácter escatológico (Cf. LG, n.48). Por outra parte, a missão é a dimensão da Igreja que melhor corresponde às exigências da catolicidade, isto é, da essência da Igreja enquanto tal que é ser universal (Cf. AG, n.1). Quer seja a missão da Igreja quer seja a catolicidade que se concretiza na união dos povos, ambas têm a sua origem no desígnio salvífico universal de Deus. Com o objectivo de cumprir com esse mesmo desígnio, a Igreja, aquando da sua missão, «favorece e assume as possibilidades, os recursos e o estilo de vida dos povos, em tudo aquilo que têm de bom; e, ao assumi-los, purifica-os, consolida-os e eleva-os» (LG, n.13).<sup>34</sup>

Na verdade, o número treze da *Lumen Gentium* é fundamental, dado que é a partir dele que se desenvolve o entendimento da Igreja *ad intra* de modo a responder ao esforço da eclesiologia de comunhão que, por sua vez, traz consigo uma tentativa de interpretação do axioma eclesiológico *extra ecclesiam nulla salus*. Deste modo, a

---

<sup>31</sup>Cf. Francisco Javier López Armas, *La eclesiología sacramental, clave hermenéutica para el «subsistit in» de Lumen Gentium 8: génesis de la fórmula y recepción en la reflexión teológica postconciliar*, Investigaciones y experiencias 10 (Tafira Alta, Las Palmas de Gran Canaria: Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Sede Gran Canaria (ISTIC), 2019), 90.

<sup>32</sup> La Delfa, «Perteneencia (a la Iglesia)», 1096.

<sup>33</sup> Aqui verifica-se claramente a novidade que o Sagrado Concílio traz para o entendimento da pertença à Igreja, isto é, o esclarecimento da pertença perfeita e imperfeita e, por consequência, dos diversos graus de pertença. Vamos analisar estes dois pontos mais à frente na nossa investigação.

<sup>34</sup>Cf. Roberto Repole, «Catolicidad», em *Diccionario de eclesiologia*, BAC 120 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016), 111.

catolicidade «expressa-se na fecundidade da unidade na diversidade».<sup>35</sup> Esta unidade na diversidade estabelece uma relação simbiótica com a comunhão das Igrejas, isto é, das Igrejas particulares ou locais presididas pelo seu bispo, por sua vez, em comunhão com a Igreja universal regida pelo Santo Padre,<sup>36</sup> como aquele que «preside à comunhão universal da caridade, protege as diferenças legítimas e vela para que as particularidades, longe de serem nocivas, contribuam antes para a unidade» (LG, n.13).

Verifica-se que este ponto da *Lumen Gentium*, para além de elementar para percebermos a eclesiologia de comunhão (a qual, por sua vez, se manifesta como uma relevante chave de resolução do problema da pertença à Igreja), estabelece o horizonte do ecumenismo. Neste horizonte, alude-se a uma pertença à Igreja distinta da formulada no período anterior ao Concílio (restringida aos limites visíveis da Igreja). Esta pertença, desenvolvida com este horizonte, leva a considerar que as «demais Igrejas e comunidades eclesiais já se percebem em maior ou menor comunhão com a Igreja católica-romana, em relação aos meios de salvação conservados».<sup>37</sup> Deste modo, percebe-se igualmente a necessidade da Igreja para a salvação, uma vez que todos podem ser salvos em Cristo (Cf. GS, n.22), embora sempre por meio do «sacramento universal de salvação» que é a Igreja. Ora, a Igreja considera-se necessária inclusivamente fora dos seus limites visíveis.<sup>38</sup>

Neste sentido, é crucial o terceiro número da *Unitatis Redintegratio*, no qual se reflecte acerca da unidade da Igreja e da eclesialidade das outras igrejas e comunidades eclesiais, como afirma o Sagrado Concílio. Como vimos, este assume uma visão preferencialmente sacramental da Igreja em detrimento quer de uma visão institucional (própria daquela visão da Igreja como *societas perfecta inaequalis hierarchia*) quer de uma visão comunal (à maneira protestante do termo).<sup>39</sup> Esta visão da Igreja como sacramento conduz o Concílio a afirmar que:

«as Igrejas e Comunidades separadas, embora aceitemos que tenham deficiências, de forma alguma estão desprovidas de sentido e de significação no mistério da salvação. O

---

<sup>35</sup> Repole, «Catolicidad», 111. Tradução livre do original espanhol: «(...) se expresa en la fecundidade de la unidade en la diversidade.»

<sup>36</sup> Cf. Repole, 111–12; Cf. LG, 13.

<sup>37</sup> Repole, «Catolicidad», 112. Tradução livre do original espanhol: «(...) demás Iglesias y comunidades eclesiales ya se perciben en mayor o menor comunión con la Iglesia católico-romana, en relación a los medios de salvación conservados.»

<sup>38</sup> Cf. Repole, «Catolicidad», 112.

<sup>39</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 55–68.

Espírito de Cristo não as rejeita como meio de salvação cuja força deriva da própria plenitude da graça e verdade confiada à Igreja Católica.» (UR, n.3)

Esta eclesiologia, profundamente de comunhão, já tinha sido formulada por D. Jacques Gribomont, em 1949, ao afirmar que as igrejas separadas da Igreja Católica são realizações imperfeitas do sacramento que é a Igreja.<sup>40</sup> Desta imperfeita realização, podem-se retirar duas ilações: em primeiro lugar, trata-se verdadeiramente de uma realização sacramental da Igreja de Cristo, isto é, quem faz parte dessas Igrejas, apesar de não pertencer visivelmente à Igreja Católica, pertence em certa medida à Igreja de Cristo; em segundo lugar, note-se que não são realizações perfeitas, pelo que (e o modelo sacramental desenvolve muito esse aspecto) é essencial haver uma

«reconciliação entre as igrejas; elas devem reestabelecer uma comunhão visível umas com as outras. Uma união cristã é, por isso, concebida como (...) uma restauração da visível comunhão entre os grupos de cristãos que necessitam uns dos outros de maneira que nenhum deles se torne menos adequado como sacramento de Cristo.»<sup>41</sup>

Em conclusão, verificamos que o Sagrado Concílio elabora uma eclesiologia de comunhão e, por isso, uma eclesiologia mais próxima da verdade evangélica. O Concílio defende ainda, na *Lumen Gentium*, que a Igreja é um mistério e um sacramento, isto é, trata-se de um sinal eficaz que realiza aquilo que significa (Cf. SC, n.7).<sup>42</sup> Por isso, deixa-se guiar pelo Espírito Santo e acredita que a Sua Graça oferece a toda a humanidade a Verdade. Deste modo, reconhece o Sagrado Concílio que as outras igrejas e comunidades eclesiais possuem, pela Graça do Espírito Santo, elementos dessa mesma Verdade (como se defende na *Unitatis Redintegratio*). Contudo, verifica-se, no decreto sobre o ecumenismo *Ad gentes*, que é necessária a missão para procurar a unidade numa só Igreja de Cristo. Para tal fim, é fundamental a eclesiologia eucarística, elemento catalisador da mesma unidade e o sacramento da unidade por excelência, como se verifica na *Sacrosanctum Concilium*.

---

<sup>40</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 140.

<sup>41</sup> Dulles, 142. Tradução livre do original inglês: «(...) there must be a reconciliation among the churches; they must re-establish visible communion with one another. Christian reunion is therefore conceived (...) as a restoration of visible communion among groups of Christians the need each other in order that any one of them may become less inadequately the sacrament of Jesus Christ.»

<sup>42</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 58–59.

## 1.2. O conceito de pertença à Igreja

Depois de uma breve contextualização da eclesiologia conciliar, podemos reconhecer, neste momento, e apoiados nos mesmos documentos conciliares, que para o Concílio Vaticano II é central a eclesiologia, principalmente marcada pela comunhão e pelo sacramento da eucaristia. Assim, temos elementos suficientes para analisarmos quer o conceito de pertença à Igreja (ao qual já aludimos acima) quer a forma como ele foi concebido pela teologia ao longo do tempo quer ainda o que ele significa para a eclesiologia hodierna.

### 1.2.1. A pertença antes e depois do Concílio Vaticano II

Este conceito que analisamos tem uma relação simbiótica com a temática em estudo, isto é, com o cruzamento entre Igreja Católica e Igreja de Cristo, e com o carácter eclesial das outras igrejas e comunidades eclesiais, como lhes chama o Sagrado Concílio. Deste modo, nota-se uma certa clarificação, através da *Lumen Gentium*, do axioma eclesiológico *extra ecclesiam nulla salus*.

No período anterior ao Concílio Vaticano II, existem diversos aspectos dignos de referência. O primeiro trata-se da eclesiologia agostiniana e tomista na qual Roberto Belarmino (1542-1621) se apoia.<sup>43</sup> Ora, Belarmino, numa tentativa de resolver o problema da pertença à Igreja, recorre à distinção agostiniana entre Corpo e Alma da Igreja e desenvolve uma eclesiologia de tipo institucional (como a classificaria Avery Dulles).<sup>44</sup> Nesse contexto, afirma, por um lado, que alguns pertencem à Igreja perfeitissimamente, uma vez que estão unidos a Cristo pela fé (internamente por via da graça) e também pela participação nos sacramentos (de maneira externa e visível).<sup>45</sup> Por outro lado, considera que outros, ou seja, os pecadores, apenas pertencem ao corpo da Igreja e não à alma porque não estão em estado de graça. E faz ainda menção àqueles que pertencem apenas à alma da Igreja, como os catecúmenos e cismáticos ou hereges (estes já pressupõem uma certa pertença à Igreja).<sup>46</sup> Em acrescento, Belarmino recorre ainda à distinção entre acto e potência no pensamento de Tomás de Aquino. Ora, esta

---

<sup>43</sup> Cf. Miguel María Garijo-Guembe e Claudio Gancho, *La comunión de los santos: fundamento, esencia y estructura de la Iglesia* (Barcelona: Herder, 1991), 155–56.

<sup>44</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 26.

<sup>45</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 156.

<sup>46</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, 156.

distinção leva Belarmino a afirmar que apenas os que são batizados e vivem na graça de Deus, isto é, sem pecados pessoais, é que são membros da Igreja em acto. Assim, todos os pecadores não são membros da Igreja em acto, mas apenas em potência.<sup>47</sup>

Antes da encíclica papal *Mystici Corporis Christi* (1943), a teologia de Belarmino apontava para o facto de que apenas e só os batizados são membros da Igreja, uma vez que o baptismo é entendido como porta de entrada para a Igreja.<sup>48</sup> Já a *Mystici Corporis Christi* desenvolve este tema da pertença à Igreja, afirmando o seguinte:

«(...) entre os membros da Igreja, só se hão de contar, de facto, os que receberam as águas regeneradoras do Baptismo e professam a verdadeira fé e não se tenham separado, eles próprios, miseravelmente da estrutura do Corpo, nem tenham sido apartados d'Ele pela legítima autoridade por causa de gravíssimas culpas. (...) Assim, pois, como na verdadeira congregação dos fiéis há um só corpo, um só Espírito, um só Senhor e um só baptismo (Cf. Ef 4, 5); assim não pode haver mais do que uma fé, e portanto, quem recusar ouvir a Igreja segundo o mandato do Senhor, terá de ser tido por gentil e publicano (Cf. Mt 18, 17). Por isto mesmo, os que estão separados entre si pela fé ou pelo governo, não podem viver neste corpo único nem deste seu único Espírito Divino.»<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, 157. Para Tomás de Aquino, todo aquele que recebe o baptismo é membro de Cristo. Contudo, todo aquele que é baptizado e vive em graça é membro da Igreja, dado que a Igreja tem um papel fundamental de mediação. Deste modo, na eclesiologia tomista, era clara a distinção entre membro da Igreja e membro de Cristo. Começamos a perceber uma certa semente quer daquilo que será desenvolvido no Concílio Vaticano II quer do modelo que Avery Dulles apelida de Modelo sacramental. Assim, verificamos que Belarmino se afasta, neste ponto, de Tomás de Aquino, apesar de, numa primeira fase, se apoiar no seu pensamento.

<sup>48</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, 157. Algumas Igrejas contemporâneas procuram retratar arquitectonicamente este aspecto, colocando o baptistério à porta da Igreja para simbolizar precisamente a entrada do neófito na comunidade dos crentes, como membro da Igreja.

<sup>49</sup> PIO XII, ed., *Carta encíclica «Mystici Corporis Christi»*, 1943, n. 21; Heinrich Denzinger, *El magistério de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fé y costumbres*, Biblioteca Herder 22 (Barcelona: Herder, 1963), n. 2286; Cf. Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 158–59. Tradução livre do original espanhol: «Pero entre los miembros de la Iglesia, sólo se han de contar de hecho los que recibieron las aguas regeneradoras del Bautismo y profesan la verdadera fe y ni se han separado ellos mismos miserablemente de la contextura del cuerpo, ni han sido apartados de él por la legítima autoridad a causa de gravísimas culpas. (...) Así, pues, como en la verdadera congregación de los fieles, hay un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor y un solo bautismo; así no puede haber más que una sola fe (Cf. Eph 4, 5); y, por tanto, quien rehusarse oír a la Iglesia, según el mandato del Señor, ha de ser tenido por gentil y publicano (Cf. Mt 18, 17). Por lo cual, los que están separados entre sí por la fe o por el gobierno, no pueden vivir en este cuerpo único ni de este su único Espíritu divino.»

Devemos ter em conta que no texto original latino aparece o termo *reapse* (que significa «realmente»). Ora, isto quer dizer que o que está em causa na *Mystici Corporis Christi* é, realmente, a pertença efectiva (*reapse*).<sup>50</sup>

Verifica-se, desta forma, que a encíclica confirma a teologia tradicional, uma vez que afirma que para se ser membro efectivo da Igreja são necessárias as três condições: a condição baptismal (o crente tem de ser baptizado), a condição moral (o crente não pode pecar, caso contrário rompe, em certa medida, a sua pertença à Igreja) e a condição jurídico-eclesiástica, que se refere, precisamente, à obediência ao Papa (garante da unidade da Igreja de Cristo).<sup>51</sup> Por outro lado, salienta ainda a necessidade da Igreja para a salvação, de tal maneira que os cristãos não católicos não vivem neste Corpo único.<sup>52</sup>

O Concílio Vaticano II vem oferecer uma possível solução para este problema da pertença à Igreja a partir da ênfase no sacramento do baptismo<sup>53</sup> e numa nova interpretação do axioma eclesiológico *extra ecclesiam nulla salus*. Em primeiro lugar, o Sagrado Concílio classifica o baptismo como a entrada na Igreja (como já tínhamos referido antes), considerando, por isso, que todos os baptizados, de certa maneira, pertencem à Igreja Católica (Cf. UR, n.3). Contudo, os três vínculos (especificados por Belarmino e que iremos desenvolver mais à frente) são necessários ainda para uma pertença perfeita. Assim, «estes três elementos hão-de entender-se como consequências do baptismo».<sup>54</sup>

O Concílio oferece igualmente uma nova interpretação do axioma eclesiológico supra-mencionado, o que possibilita serenar a questão da pertença. Esta nova interpretação é-nos oferecida no número catorze da *Lumen Gentium*, no qual se afirma a necessidade da fé e do baptismo como fundamento para a necessidade da Igreja para a salvação: «e, ao inculcar expressamente a necessidade da fé e do Baptismo (Cf. Mc 16, 16; Jo 3, 5), corroborou ao mesmo tempo a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo baptismo, como sua porta» (LG, n.14).<sup>55</sup> Podemos também verificar um

---

<sup>50</sup> Cf. López Armas, *La eclesiología sacramental, clave hermenéutica para el «subsistit in» de Lumen Gentium* 8, 36.

<sup>51</sup> Cf. López Armas, 36–37.

<sup>52</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 159.

<sup>53</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, 160.

<sup>54</sup> Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 160. Tradução livre do original espanhol: «Esos três elementos han de entenderse como consecuencias del bautismo.» Com efeito, o baptismo confere uma pertença (em acto) à Igreja Católica, embora não perfeita, de tal maneira que aqueles que são baptizados apenas têm um vínculo dos três necessários para uma pertença perfeita.

<sup>55</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 164.

elemento importante que nos é oferecido pela *Unitatis Redintegratio*, ao afirmar que «as Igrejas e as comunidades separadas, embora aceitemos que tenham deficiências, de forma alguma estão desprovidas de sentido e significação no mistério da salvação» (UR, n.3).<sup>56</sup> O Concílio esclarece o axioma sintetizando que, fora dos limites visíveis da Igreja Católica Apostólica Romana, pode haver salvação, dado que as pessoas que foram baptizadas noutras igrejas foram validamente baptizadas e, por isso, pertencem à Igreja de Cristo que, por sua vez, subsiste na Igreja Católica. Efectivamente, verifica-se que o Concílio resolve a questão da pertença dos cristãos separados introduzindo o elemento da diversa ordenação, isto é, dos diversos graus de pertença.<sup>57</sup> Estes são concretizados através dos diversos laços que a Igreja Católica tem com as outras Igrejas e comunidades eclesiais, como: a Sagrada Escritura, a fé num só Deus, a estrutura eclesial, nomeadamente em relação ao episcopado, entre outros.<sup>58</sup>

Resolvido o problema da pertença dos cristãos não-católicos à Igreja, resta-nos reflectir acerca dos não-cristãos e da resposta que o Concílio lhes oferece. Na verdade, podem agrupar-se os não-cristãos em diversos grupos, nomeadamente: «aquele povo que foi objecto das alianças e promessas do qual Cristo nasceu segundo a carne (Cf. Rm 9, 4-5), povo em virtude da sua eleição, muito amado por causa dos patriarcas (...)» (LG, n.16), isto é, os judeus; os muçulmanos que «professando a fé de Abraão, adoram um Deus único e misericordioso (...)» (LG, n.16); os que «buscam ainda nas sombras e em imagens o Deus desconhecido» (LG, n.16); os que «buscam a Deus na sinceridade do coração e se esforçam, sob a acção da graça, por cumprir na vida a Sua Vontade, conhecida pelos ditames da consciência (...)» (LG, n.16).

Todos estes podem alcançar a salvação na medida em que pertencem ao desígnio universal de salvação de Deus para todos os homens. De facto, para o grupo dos não-baptizados, como é o caso dos judeus e dos muçulmanos, entre outros, a Igreja desenvolve a reflexão teológica em redor da vontade salvífica universal de Deus, ao afirmar que, estando a humanidade orientada para Deus e para a relação com Cristo, todos estão ordenados a serem Povo de Deus (Cf. LG, n.13).<sup>59</sup> Se alguém vive segundo a própria consciência, procurando a verdade e a justiça, esse possui uma relação de

---

<sup>56</sup> Cf. Garijo-Guembe e Gancho, *La comunión de los santos*, 165.

<sup>57</sup> Cf. Sánchez Monge, *Eclesiologia*, 133.

<sup>58</sup> Cf. Sánchez Monge, 133; Cf. LG, n.16

<sup>59</sup> Cf. Sánchez Monge, *Eclesiologia*, 134.

graça com Deus «que não [pode] existir sem uma certa conexão com Cristo e, por isso mesmo, com a Igreja».<sup>60</sup>

Em resumo, verifica-se que é possível fazer-se uma hermenêutica da continuidade do conceito de pertença antes e depois do Concílio Vaticano II, apesar do mesmo trazer algumas novidades. Entre estas novidades teológicas, está a distinção entre pertença perfeita e imperfeita e, por consequência, a especificação dos diversos graus de pertença.

### **1.2.2. A pertença perfeita e imperfeita e os diversos graus de pertença**

Como vimos, o Concílio Vaticano II elabora algumas novidades a que já fizemos referência, como a distinção entre pertença perfeita e imperfeita e os graus de pertença com os três vínculos. São estas novidades que iremos tratar de seguida.

Em primeiro lugar, verificamos que apenas podemos falar de pertença perfeita e imperfeita, de graus de pertença ou de vínculos, quando nos apercebemos da abertura ecuménica que a Igreja desenvolveu ao longo dos anos e, mais recentemente, com o Concílio Vaticano II. Não podemos descurar a forma como o Concílio trata da Igreja como Povo de Deus: categoria fundamental para o ecumenismo e, desta vez, com o elemento pneumatológico bem presente.<sup>61</sup> A partir deste capítulo, os cristãos não-católicos, os não-cristãos e, enfim, toda a humanidade está ordenada e orientada para uma pertença à Igreja de Cristo.<sup>62</sup> Podemos atestar ainda que a *Lumen Gentium* oferece orientações claras sobre a pertença à Igreja. Por um lado, afirma que existe uma só Igreja de Cristo que subsiste na Igreja Católica (Cf. LG, n.8). Por outro, alarga o horizonte do ecumenismo ao defender que existem elementos de santificação e de verdade noutras Igrejas e comunidades eclesiais (Cf. LG, n.16). Assim sendo,

---

<sup>60</sup> Sánchez Monge, *Eclesiologia*, 134. De facto, nós comungamos da mesma visão eclesiológica, poder-se-ia dizer mais abrangente. Se, por um lado, nos parece verdadeiro o axioma teológico, ou seja, que fora da Igreja não há salvação, por outro, também nos parece válido afirmar, com o Concílio e seus documentos, que aqueles que não são baptizados são salvos na medida em que possuem uma certa pertença à Igreja pelo desejo que têm de verdade. Ora, se Cristo é o caminho, a verdade e a vida (Cf. Jo 14, 6) e se os não baptizados têm um desejo de verdade, isso quer dizer que têm um desejo (ainda que escondido e, possivelmente, inconsciente) de Cristo e, por conseguinte, um desejo de pertencer à Igreja. Ora, a mesma Igreja ensina que aqueles que têm um desejo de pertencer à Igreja já estão de alguma maneira a Ela unidos.

<sup>61</sup> Cf. J. Santiago Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Santander: Sal Terrae, 2017), 92.

<sup>62</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 92.

comungamos da mesma conclusão de Santiago Madrigal Terrezas ao afirmar que a melhor interpretação dos números 8 e 15 da *Lumen Gentium* será a aplicação do terceiro número da *Unitatis Redintegratio*:

«De facto, todos os que crêem em Cristo e foram devidamente batizados estão numa certa comunhão, embora imperfeita, com a Igreja Católica. (...) Mas, justificados no batismo pela fé, estão incorporados em Cristo, com direito se honram com o nome de cristãos e os filhos da Igreja Católica reconhecem-nos, com razão, irmãos no Senhor.»  
(UR, n. 3)

Em segundo lugar, antes de analisarmos a distinção entre pertença perfeita e imperfeita, necessitamos de estudar melhor os graus de pertença que, por sua vez, estabelecem com aquela uma relação de simbiose.

A noção de graus de pertença surge com o movimento ecuménico<sup>63</sup> que dá origem a alguns documentos do Concílio Vaticano II, como a declaração sobre as religiões não-cristãs, o decreto sobre o ecumenismo e a declaração sobre a liberdade religiosa, entre outros. São justamente estes documentos que nos oferecem um reconhecimento positivo, não só de outros cristãos, mas também dos não-cristãos, e que nos mostram a concretização da eclesiologia eucarística e de comunhão do Concílio que, por sua vez, «significa uma relação de pertença muito mais estreita entre a igreja visível e a graça invisível».<sup>64</sup> Na verdade, um teólogo fundamental que pôs em prática os ensinamentos do Concílio foi Yves Congar. O próprio introduz a noção de *votum ecclesiae*, isto é, um desejo de aderir à Igreja, a teologia que nos ilumina o problema dos graus de pertença.<sup>65</sup> Ora, partilhamos o desenvolvimento teológico que Congar faz da teologia agostiniana ao defender que «os cristãos pertencentes a comunidades separadas participavam da vida da graça em e através da própria vida dessas

---

<sup>63</sup> Cf. Richard R Gaillardetz e Catherine E Clifford, *As chaves do Concílio: À descoberta do Vaticano II*, 2012, 227. Assumindo a definição que os próprios autores utilizam, o ecumenismo significa *oikumene*, «que aparece no Novo Testamento e se refere a todo o mundo habitado. A sua raiz é o termo *Oikos*, que significa “casa de família”. O movimento para a unidade visível das Igrejas foi chamado “ecuménico” porque procura a unidade dos cristãos de todo o mundo, de toda a casa da família de Deus. A actividade ecuménica inter-ecclesial, que diz respeito às relações entre Igrejas cristãs [distingue-se] da inter-religiosa, que se refere às relações entre as várias religiões do mundo.»

<sup>64</sup> Otto Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original*, 2a ed, Prisma 79 (San Sebastian: Dinor, 1966), 115. Tradução livre do original espanhol: «significa una relación de pertinencia mucho más estrecha entre la Iglesia visible y la gracia invisible (...)»

<sup>65</sup> Cf. Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 232.

comunidades, em que se mantinham muitos “elementos da Igreja”». <sup>66</sup> Conclui-se, a partir daqui, aquilo que o próprio Concílio já tinha afirmado: existem elementos da Igreja (e, por isso, eficazes meios da graça salvífica divina) capazes de alcançar os irmãos separados. De facto, estes irmãos separados de outras Igrejas podem ser salvos dado que o Espírito Santo «não se recusa a utilizá-las como meios de salvação» (UR, n.3). Este reconhecimento do carácter eclesial das outras Igrejas é fruto de um longo caminho que a Igreja fez para se repensar a si mesma.

Depois de reconhecer o papel das outras Igrejas e comunidades eclesiais, o Concílio afirma que existem graus variáveis de comunhão ou, no nosso caso, de pertença eclesial. Em primeiro lugar, o baptismo é o elemento principal, elementar e transversal a qualquer tipo de pertença eclesial, dado que «é o caminho para se chegar a pertencer ao povo universal de Deus, que se reúne na Igreja». <sup>67</sup> Contudo, mesmo dentro desta pertença, existem graus, sendo que o primeiro deles é o da pertença plena na sociedade visível da Igreja, como mencionado no número catorze da *Lumen Gentium*:

«São incorporados plenamente na sociedade que é a Igreja, todos os que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam integralmente a sua organização e todos os meios de salvação nela instituídos, e que, além disso, graças aos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do governo e da comunhão eclesial, permanecem unidos no conjunto visível da Igreja de Cristo, o qual a rege por meio do sumo pontífice e dos bispos.» (LG, n.14) <sup>68</sup>

Já o segundo grau de pertença está relacionado com aqueles que estão unidos à Igreja de Cristo pelo vínculo sacramental do Baptismo, mas que «não professam integralmente a fé, ou não mantêm a unidade de comunhão sob o sucessor de Pedro» (LG, n.15). Ora, neste grau podemos, de uma certa maneira nivelar a unidade que as outras Igrejas ou comunidades eclesiais possuem com a Igreja Católica consoante «o facto de elas terem mais ou menos factores comuns». <sup>69</sup> Dentro destes factores comuns estão, nomeadamente, a Sagrada Escritura (como norma de fé e de vida), o Episcopado, o sacramento da eucaristia, a devoção à Virgem Maria e, por fim, a comunhão de orações como o Pai-Nosso (Cf. LG, n.15). Em todos estes elementos está presente a acção santificadora do Espírito Santo que santifica todos aqueles que possuem estes

---

<sup>66</sup> Gaillardetz e Clifford, 232. Na realidade, é preferível este termo aos redutores eclesiológicos «vestígios» de Calvino na polémica do século XVI.

<sup>67</sup> Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 236.

<sup>68</sup> Cf. Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 236.

<sup>69</sup> Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 237.

elementos comuns e que faz com que essas Igrejas e comunidades eclesiais possuam uma certa pertença à Igreja de Cristo (apesar de não serem a Igreja Católica), como nos ensina o Concílio (Cf. UR, n. 4).<sup>70</sup>

De seguida, na ordem dos graus de pertença, surgem as religiões não-cristãs. Sobre estas, podemos afirmar com o Concílio que:

«a Igreja Católica não rejeita absolutamente nada daquilo que há de verdadeiro e santo nestas religiões. (...) Não obstante, ela anuncia e tem o dever de anunciar constantemente Cristo, que é o caminho a verdade e a vida (Cf. Jo 14, 6), no qual os homens encontram a plenitude (...).» (NA, n.2)

Na verdade, a *Nostra Aetate*, acima citada, apresenta o povo judeu espiritualmente unido à Igreja Católica, uma vez que «como povo da Nova Aliança, os membros da Igreja são “filhas e filhos de Abraão” (Cf. Gl 3, 7) e herdeiros da Aliança de Deus como povo eleito através do patriarca Abraão».<sup>71</sup> Neste contexto, a declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs faz referência à libertação de Israel como prefiguração do Mistério Pascal, aos textos do Antigo Testamento como expressão da revelação divina e à Sagrada Família como uma família judaica.<sup>72</sup> Também a *Lumen Gentium* acaba por defender que Deus não se afasta dos judeus por eles não terem reconhecido que Jesus é o verdadeiro Messias (Cf. LG, n.15).<sup>73</sup> A Igreja Católica também possui uma certa relação com os muçulmanos dado que estes «adoram o Deus único, vivo e subsistente, misericordioso e onnipotente. (...) Veneram Jesus como profeta, (...), honram Maria sua Mãe Virginal. (...) Esperam também o Dia do Juízo» (NA, n.3). Assim, também a estes bem como os fiéis da religião Hindu e Budista

---

<sup>70</sup> Cf. Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 238–39. Se debruçarmos o nosso olhar sobre a pertença das outras Igrejas à Igreja de Cristo, verificamos, tal como o decreto para o ecumenismo nos indica, que existe entre as Igrejas do Oriente, como a Ortodoxa, e as Igrejas e comunidades eclesiais do Ocidente a Igreja anglicana ocupa um lugar especial na comunhão, isto é, pertença à Igreja. Ora, acerca da Igreja Ortodoxa, afirma-se que esta e a Igreja católica são, efectivamente, como irmãs uma vez que em ambas se mantém a sucessão apostólica. Sobre outras Igrejas e comunidades eclesiais do Ocidente, o Concílio afirma que estas possuem uma certa relação com a Igreja Católica devido à história comum que têm no período da pré-Reforma. Contudo, a estas falta-lhes o sacramento da Ordem.

<sup>71</sup> Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 277.

<sup>72</sup> Cf. Gaillardetz e Clifford, 277.

se deve tratar fraternalmente, como irmãos e invocando a Deus como Pai de todos (Cf. NA, n.2).<sup>74</sup>

Referidos estes aspectos relativos aos graus de pertença e à relação da Igreja Católica com os não-cristãos, avançamos para a análise dos três vínculos, que já fomos mencionando ao longo do nosso trabalho.

Com efeito, os três vínculos de pertença à Igreja são os seguintes: a profissão de fé (*vinculum symbolicum/professionis fidei*); a celebração dos sacramentos (*vinculum liturgicum/sacramentale*); e o ministério pastoral que se traduz no governo da Igreja (*vinculum sociale/herarchicum communionis*).<sup>75</sup> Estes vínculos são a tradução concreta da opção conciliar por uma eclesiologia de comunhão e por um conjunto conceptual novo, nomeadamente com a substituição dos termos “incorporação” por “comunhão” no número catorze da *Lumen Gentium* e também no uso de diversos adjectivos de comunhão (no que se refere à pertença) como “plena“, ”íntegra“, ”gradual“.<sup>76</sup> Desta maneira, optou-se por uma «compreensão não puramente externa e visível da Igreja, mas interior e sacramental». <sup>77</sup>

O *vinculum symbolicum/professionis fidei* concretiza-se, como o próprio nome indica, na profissão da fé expressada no Credo Niceno-Constantinopolitano ou no Símbolo dos Apóstolos. Já o *vinculum liturgicum/sacramentale* refere-se à participação e celebração nos sacramentos (entendidos como os sete sacramentos instituídos por Cristo). Por fim, o *vinculum hierarchicum communionis* diz respeito à configuração e comunhão visível com o ministério pastoral, ou seja, com a hierarquia da Igreja que significa a obediência ao Papa.<sup>78</sup> Estes três elementos para uma pertença plena e perfeita aparecem não só no Novo Testamento (particularmente nos Actos dos Apóstolos, quando se exorta à unidade dos fiéis segundo o ensinamento dos Apóstolos, à fracção do Pão e à forma de vida comunitária),<sup>79</sup> mas também na Patrística (com Cipriano e Justino) e na Escolástica (com Tomás de Aquino). Deste modo, segundo os três vínculos, também se pode falar de ruptura no caso de uma heresia (em que se rompe o *vinculum symbolicum*) ou de excomunhão (quando deixa de haver o *vinculum*

---

<sup>74</sup>Cf. Francisco, *Fratelli tutti: carta encíclica do santo padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social*, 1a ed, Voz da igreja (Prior Velho: Paulinas, 2020), 5; Cf. Gaillardetz e Clifford, *As chaves do Concílio*, 274–77.

<sup>75</sup> Cf. Pié i Ninot, *Eclesiología*, 261.

<sup>76</sup> Cf. Pié i Ninot, 260.

<sup>77</sup> Pié i Ninot, 260. Tradução do original espanhol: «comprensión no puramente externa y visible de la Iglesia sino interior y sacramental.»

<sup>78</sup> Cf. Pié i Ninot, 261.

<sup>79</sup> Cf. Pié i Ninot, 262.

*sacramentale*) ou ainda de um cisma (quando se rompe o *vinculum hierarchicum communionis*).<sup>80</sup>

Em síntese,<sup>81</sup> podemos considerar que a pertença perfeita ou plena, a que já aludimos, significa a integração dos três vínculos explicitados. Por contrapartida, a pertença imperfeita indicará a presença de apenas um ou dois dos três vínculos supramencionados. De acordo com esta lógica, percebemos que os fiéis da Igreja Católica pertencem plenamente à Igreja de Cristo; os fiéis ortodoxos, por lhes faltar o *vinculum hierarchicum communionis* ou o *vinculum sacramentale*, à semelhança das outras igrejas e comunidades eclesiais, pertencem à Igreja de Cristo de forma imperfeita; e, por fim, segundo a mesma teoria, os não-cristãos, isto é, os judeus, os muçulmanos, os hindus, entre outros, não pertencem à Igreja de Cristo, uma vez que, por não professarem a mesma fé contida no Credo, lhes falta o *vinculum symbolicum*, por não possuírem os sacramentos (principalmente o batismo e a eucaristia), lhes falta o *vinculum sacramentale* e, também não estando em comunhão com o Papa, carecem do *vinculum hierarchicum communionis*. Paralelamente aos três vínculos, estão os três círculos de diálogo da chamada Igreja *ad extra* formulados na *Ecclesiam suam*, a saber: um primeiro, mais relacionado com os não crentes e defensores do ateísmo;<sup>82</sup> um segundo, que diz respeito aos crentes em Deus;<sup>83</sup> e um terceiro, que se refere aos cristãos.<sup>84</sup>

Ainda assim, mesmo tendo em conta esta classificação, não esquecemos o que nos diz Santiago Madrigal a propósito da catolicidade do povo de Deus:

«Esta catolicidade do Povo de Deus permite contemplar eclesiologicamente as situações diferentes da humanidade, crente ou não, em círculos concêntricos de diversa amplitude: desde a incorporação ao povo de Deus na Igreja Católica e noutras Igrejas ou

---

<sup>80</sup> Cf. Pié i Ninot, 264.

<sup>81</sup> Apesar de fazermos uma classificação eclesiológica dos três grupos a seguir mencionados no que diz respeito à pertença à Igreja, apoiada nos diversos autores citados e no Concílio Vaticano II, não queremos arrumar a questão e fechá-la numa mera categorização (até porque nem mesmo o Concílio o faz). Deste modo, serve a mesma classificação apenas para proceder a uma síntese de trabalho, não obstante aberta à acção do Espírito Santo e da graça de Deus que alcança toda a humanidade.

<sup>82</sup> Paulo VI, *Ecclesiam Suam: sobre os caminhos da Igreja a consciência, a renovação e o diálogo*, 3a ed, Documentos pontíficos (Lisboa: União Gráfica, 1967), n. 54; Cf. Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 494. A partir desta formulação de São Paulo VI, a Igreja foi adquirindo uma consciência cada vez mais intensa da sua missão enquanto Igreja *ad intra* e Igreja *ad extra*.

<sup>83</sup> Cf. Paulo VI, *Ecclesiam Suam*, n. 60.

<sup>84</sup> Cf. Paulo VI, n. 61.

comunidades eclesiais até à ordenação a essa unidade católica noutras religiões ou no desconhecimento de Deus.»<sup>85</sup>

### 1.3. A influência da Teologia conciliar na eclesiologia de Avery Dulles

Depois de termos analisado a eclesiologia do Concílio Vaticano II, nomeadamente no modo como o conceito de pertença foi concebido antes e depois do Concílio e na forma como tal conceito se concretiza nos diversos documentos conciliares, vejamos agora a influência da eclesiologia conciliar na teologia de Avery Dulles.

Uma das principais influências do Sagrado Concílio na eclesiologia de Avery Dulles é, precisamente, a noção de “sacramento”, de eclesiologia sacramental. De facto, este cardeal norte-americano, numa análise que faz do número oitavo da *Lumen Gentium*, debruçando-se sobre o termo *subsistit in*, apresenta a sua eclesiologia sacramental. Começa por evidenciar que o Concílio recupera a noção pré-escolástica e o sentido dos primeiros séculos do cristianismo do termo “sacramento”, que significa não só a incompreensibilidade do plano de salvação divino (evidenciada sobretudo com a palavra grega *mysterion*) como também a sua dimensão visível e encarnacional (comprovada pelo termo latino *sacramentum*).<sup>86</sup> Ora, têm sido os autores alemães a voltar a referir-se à Igreja como sacramento de Cristo enquanto participa da graça do próprio Cristo (aspecto este que é muito ressaltado na teologia conciliar e, consequentemente, em Avery Dulles).<sup>87</sup> Deste modo, ao considerar-se a Igreja como

---

<sup>85</sup> Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 269. Tradução livre do original espanhol: «Esta catolicidad del Pueblo de Dios permite contemplar eclesiológicamente las situaciones diferentes de la humanidad, creyente o no, en círculos concéntricos de diversa amplitud: desde la incorporación al Pueblo de Dios en la Iglesia católica y en las otras Iglesias o comunidades cristianas hasta la ordenación a esa unidad católica en otras religiones o en el desconocimiento de Dios.» Reparámos na diferença terminológica (utilizada igualmente no número treze da *Lumen Gentium*) entre “incorporação”, que se refere à pertença dos cristãos, em geral, à Igreja de Cristo, e “ordenação” à unidade católica, que diz respeito tanto aos não-cristãos como àqueles que desconhecem Deus mas procuram a verdade e a justiça segundo uma recta consciência. Ora, este aspecto confirma a nossa síntese sobre a pertença à Igreja dos não-cristãos, reconhecendo, porém, que todos estes podem ser salvos.

<sup>86</sup> Cf. Avery Dulles, «The Sacramental Ecclesiology of *Lumen Gentium*», *Gregorianum: Revista Internacional de Teologia*, n. 86, 3 (2005): 550. Sacramento, não só na teologia conciliar mas também na teologia de Avery Dulles, significa um símbolo, um sinal ou um instrumento através do qual Deus efectua a unidade e que contém em si a realidade que significa. No modelo sacramental que Avery Dulles apresenta na sua obra *Models of the Church*, verificamos isto mesmo.

<sup>87</sup> Cf. Dulles, 551.

sendo o sacramento universal de salvação, aponta-se para o facto de a Igreja ser a “objectificação” da graça invisível.

Para a compreensão da teologia sacramental de Avery Dulles, é basilar ter em conta não só a *Lumen Gentium* no seu todo, mas particularmente todas as vezes que se refere a Igreja como sacramento (nomeadamente nos números 1, 9, 48 e 59). Nestes números, a Igreja é associada ao sacramento universal de salvação que é recebida em Cristo e através de Cristo, da união e comunhão entre Deus e a humanidade, tal como já o tinha referido Cipriano.<sup>88</sup> Assim sendo, o Concílio prefere chamar à Igreja “sacramento de comunhão” em vez de “comunhão” apenas, precisamente para não se confundir com uma comunhão humana sem a acção do Espírito Santo.<sup>89</sup>

Devemos considerar ainda o número 8 da *Lumen Gentium* que mostra a Igreja como uma «única realidade complexa, composta por um elemento divino e outro humano».<sup>90</sup> Esta realidade trata-se, justamente, de um sacramento considerado como sendo de salvação e, por isso, susceptível de alcançar a humanidade para lá dos limites visíveis da Igreja, pelo que não se trata apenas de uma mera instituição. A Igreja, por ser sacramento, trata-se de uma união entre dos dois aspectos: *sacramentum tantum*, isto é, a sua estrutura e constituição visíveis; e *res sacramenti*, ou seja, o fruto do sacramento que significa a graça invisível de Deus. Então, a Igreja, diz-nos a *Lumen Gentium*, trata-se da unidade destes dois aspectos: *Sacramentum* e *Res*.<sup>91</sup>

Esta teologia sacramental tem uma crassa influência não só na eclesiologia de Dulles, mas também no seu entendimento ecuménico. Dulles, por comungar desta eclesiologia conciliar, afirma, em termos ecuménicos, que «com a ajuda deste modelo [o sacramental] tornou-se possível dizer que os Cristãos não-Católicos podem estar dentro da Igreja de Cristo a partir de um certo grau de desejo sem ter todos os elementos

---

<sup>88</sup> Cf. Dulles, 552. A Igreja como sacramento não é apenas importante para a *Lumen Gentium* mas para o Concílio Vaticano II como um todo. Deste modo, a noção de sacramento associada à autocompreensão da Igreja aparece em todas as outras constituições, bem como no decreto *Ad gentes* sobre a actividade missionária da Igreja.

<sup>89</sup> Cf. Dulles, 553; Cf. Dulles, *Models of the Church*, 39. Na verdade, vemos como este elemento do Concílio, aparentemente simples, serve de influência para a teologia sacramental de Avery Dulles, quando se distingue o modelo da Igreja como comunhão, próprio da eclesiologia protestante, do modelo sacramental que, para além de conjugar o modelo institucional e o modelo da Igreja como comunhão, é o modelo mais fiel à eclesiologia conciliar.

<sup>90</sup> Dulles, «The Sacramental Ecclesiology of *Lumen Gentium*», 555. Tradução do original inglês: «(...) is a single complex reality, composed of a divine and a human elements.»

<sup>91</sup> Cf. Dulles, 555. Este aspecto sacramental da Igreja será desenvolvido por Avery Dulles em *Models of the Church*.

requeridos para uma incorporação total».<sup>92</sup> Refira-se igualmente que este autor prefere muitas vezes a hermenêutica da continuidade na sua eclesiologia, de tal maneira que, ao comparar a eclesiologia da *Mystici Corporis Christi* com a da *Lumen Gentium*, defende que esta constituição conciliar reafirma o ensinamento principal da encíclica, enquanto a maioria dos teólogos pós-conciliares associam a eclesiologia da encíclica de Pio XII a uma corrente mais institucional.<sup>93</sup>

Concluindo, podemos encontrar uma forte influência conciliar no desenvolvimento da eclesiologia sacramental de Dulles, de tal maneira que este comunga da mesma eclesiologia do Concílio, ao sublinhar que:

«o Vaticano II defendeu que a Igreja como sacramento existe inteiramente na Igreja Católica e em mais lado nenhum. Mas o sacramento está realizado de maneira imperfeita noutras comunidades cristãs, em diferentes graus e modalidades. Os seus membros estão em parcial ou imperfeita comunhão com a Igreja.»<sup>94</sup>

Depois do Concílio Vaticano II, Avery Dulles começa a desenvolver um método de estudo da Igreja, a saber: a metodologia dos modelos da Igreja. Ora, este é o segundo aspecto em que a teologia conciliar tem uma grande influência na eclesiologia de Dulles. Na verdade, os modelos da Igreja surgem no período da recepção do Concílio Vaticano II e significam como «um sistema de conceitos logicamente trabalhados que (...) nos ajuda a compreender e projectar essa complexa realidade social humano-divina que é a Igreja».<sup>95</sup> Neste sentido, Avery Dulles aprofundará essa compreensão, ao desenvolver os cinco modelos<sup>96</sup> da Igreja.<sup>97</sup>

---

<sup>92</sup> Dulles, 556. Tradução livre do original inglês: «With the help of this model it became possible to say that non-Catholic Christians could be some degree within Christ's Church without having all the elements required for full incorporation.»

<sup>93</sup> Cf. Dulles, 557.

<sup>94</sup> Dulles, 557; Cf. López Armas, *La eclesiología sacramental, clave hermenéutica para el «subsistit in» de Lumen Gentium* 8, 250–51. Tradução livre do original inglês: «Vatican II asserted that the Church as sacrament exists fully in the Catholic Church and nowhere else. But the sacrament is imperfectly realized in other Christian communions, in different degrees and modalities. Their members are in partial or imperfect communion with the Church.»

<sup>95</sup> Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 145. Tradução livre do original espanhol: «un sistema de conceptos lógicamente trabado que, (...), nos ayuda a comprender y proyectar esa compleja realidad social humano-divina que es la Iglesia.»

<sup>96</sup> Neste trabalho abordaremos apenas os três primeiros modelos dos cinco aqui referidos. Para mais aprofundamentos sobre esta opção, consultar nota 187.

<sup>97</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 146. Porém, sabemos que Avery Dulles acrescenta um sexto modelo da Igreja: a comunidade de discípulos, que aprofundaremos mais à frente no nosso estudo.

Na eclesiologia pós-conciliar, como é a de Avery Dulles, os modelos da Igreja servem dois propósitos. Se o primeiro diz respeito à síntese daquilo que sabemos acerca do mistério que é a Igreja, já o segundo leva-nos a observar os modelos como instrumentos para alcançar novas visões teológicas.<sup>98</sup> Madrigal Terrazas oferece-nos uma definição clara e distinta acerca dos modelos da Igreja ao afirmar que «um modelo é uma construção esquemática que utiliza tanto conceitos abstractos como imagens e metáforas, com o objectivo de alcançar uma explicação sistemática e coerente».<sup>99</sup> Tanto as imagens e as metáforas como os modelos possuem uma relação simbiótica na eclesiologia, uma vez que, se uma imagem de Igreja for aplicada de modo crítico com o objectivo de compreender melhor a realidade, essa imagem passa a ser considerada um modelo.<sup>100</sup> Por consequência, um modelo «sobe ao estado de paradigma quando foi provado o seu sucesso para resolver uma grande variedade de problemas e é expectável que seja uma ferramenta apropriada para anomalias ainda não resolvidas».<sup>101</sup> Ora, os principais paradigmas da eclesiologia pós-conciliar e, conseqüentemente, de Avery Dulles são a Igreja como Povo de Deus e como Mistério de Comunhão.

Estas categorias são as que traduzem melhor a eclesiologia de comunhão da *Lumen Gentium* (que tanto influencia a eclesiologia de Dulles) e que sintetizam melhor as linhas de pensamentos dos padres conciliares.<sup>102</sup> O paradigma «Povo de Deus», «como forma primária e fundamental da comunidade cristã, não é uma metáfora ou imagem retórica, mas “o sujeito histórico do mistério da Igreja” (...)».<sup>103</sup> Assim sendo, trata-se de um paradigma que resolve o problema acerca do sujeito histórico da Igreja. Por outro lado, põe-se o problema da relação entre o povo de Deus e a hierarquia da Igreja. A esse propósito, o Concílio resolve tal problema eclesiológico colocando, conscientemente, na estrutura da *Lumen Gentium*, o capítulo sobre o Povo de Deus antes do capítulo sobre a hierarquia.<sup>104</sup> Desta forma, foi intenção do Concílio orientar a eclesiologia para ser de *communio ecclesiarum* e *communio fidelium* com a participação

---

<sup>98</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 147.

<sup>99</sup> Madrigal Terrazas, 147. Tradução livre do original espanhol: «un modelo es una construcción esquemática que utiliza tanto conceptos abstractos como imágenes y metáforas, con el objetivo de alcanzar una explicación sistemática coherente.»

<sup>100</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 153.

<sup>101</sup> Dulles, *Models of the Church*, 21. Tradução livre do inglês: «A model rises to the status of a paradigm when it has proved successful in solving a great variety of problems and is expected to be an appropriate tool for unraveling anomalies as yet unsolved.»

<sup>102</sup> Cf. Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 155.

<sup>103</sup> Madrigal Terrazas, 156.

<sup>104</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 157. Esta estrutura que o Concílio adopta é chamada de “revolução copernicana” aquando da redacção da *Lumen Gentium*.

de todos os batizados, como um único povo de Deus, na missão da Igreja: proclamar a Boa-Nova de Cristo ao mundo.<sup>105</sup>

Sumarizando, tanto a noção de Igreja como comunhão como a de Povo de Deus possuem uma base comum que é a sacramentalidade e esta, por sua vez, possibilita que estes paradigmas não sejam vistos como meros conceitos sociopolíticos.<sup>106</sup> É a aplicação desta visão sacramental da Igreja, e as consequências que tem no conceito de “pertença”, que iremos estudar no último capítulo, quando analisarmos os graus de pertença na iniciação cristã e a pertença à Igreja das pessoas que não são batizadas.

## II. A PERTENÇA À IGREJA NA PERSPECTIVA DE AVERY DULLES

Uma vez estudada a pertença à Igreja em geral, temos elementos suficientes para analisar a pertença e o vínculo à Igreja segundo os contributos eclesiológicos de Avery Dulles. Ora, um dos principais contributos que Avery Dulles oferece à eclesiologia trata-se, precisamente, do uso dos modelos.

Em primeiro lugar, Dulles dá-se conta dos limites da escolástica e retoma aquilo que foi formulado pela *nouvelle théologie* que vem ajudar a oferecer as mesmas respostas, recuperando a literatura e doutrina patristica.<sup>107</sup> Assim, esta recuperação permitiu aflorar alguns dos aspectos e categorias da escolástica que, por sua vez, eram influenciados histórica e culturalmente.<sup>108</sup>

Em segundo lugar, um outro limite para o qual Avery Dulles aponta é, a desconsideração pelo método do diálogo com as outras Igrejas. O próprio autor, na sua investigação, considera que essa desvalorização torna a teologia mais pobre, como também julga que os diversos pensadores escolásticos poder-se-iam agrupar em três secções de pensamento: histórico, doutrinário e místico.<sup>109</sup> Ainda assim, apesar de se

---

<sup>105</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 159.

<sup>106</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 162.

<sup>107</sup> Cf. Avery Dulles, *The Craft of Theology: from Symbol to System*, New expanded ed (New York: Crossroad, 1995), 44.

<sup>108</sup> Cf. Dulles, *The Craft of Theology*, 44. Na verdade, um tratamento isolado dos textos bíblicos pela escolástica (como denuncia Avery Dulles) conduzia a erros exegéticos que poderiam originar, por sua vez, erros doutrinários. Torna-se importante, com o renascimento dos estudos bíblicos, estudar os textos bíblicos, não isoladamente, mas sim dentro do seu contexto.

<sup>109</sup> Cf. Dulles, 45.

poderem agrupar em grupos diferenciados, os vários teólogos concordam nos temas transversais e partilham os problemas predeterminados que tratam.

Em terceiro lugar, outro limite que Avery Dulles denuncia e que está relacionado com o ponto anterior, trata-se do facto da escolástica considerar os seus interlocutores como adversários que eram agrupados em tipos de escolas. Afirma Dulles, a este propósito, que a escolástica «não parecia ser capaz de lidar com diferentes ângulos de visão a partir dos quais, teólogos de diferentes escolas contemplavam a realidade».<sup>110</sup> Deste modo, Avery Dulles conclui que é necessário haver uma mudança no método teológico.

Neste sentido, o autor propõe, fortemente inspirado na eclesiologia do Concílio Vaticano II (como estudámos no capítulo anterior), um novo método denominado de “método dos modelos”.<sup>111</sup> A vantagem do método dos modelos em relação ao método escolástico, de acordo com Avery Dulles, é que aquele salvaguarda, de maneira mais evidente, o primeiro objecto da teologia: o mistério de Deus, ou seja, *Deus sempre maior*.<sup>112</sup> Assim, salvaguardada a infinitude de Deus, os modelos permitem pensar e sintetizar o próprio Deus, usando semelhanças e analogias que reflectem, apesar das óbvias limitações, a infinitude das perfeições de Deus.<sup>113</sup> Surge, neste contexto de estudo teológico de Avery Dulles, a obra *Models of the Church*, a obra que mais de perto seguimos neste trabalho.

Será neste livro que Dulles proporá um diálogo e uma reconciliação entre as diversas tipologias eclesiológicas que sintetiza, uma vez que estas não se resolvem com um debate meramente formal, à maneira escolástica, dado que cada modelo tenta responder a problemas e circunstâncias diferentes. Para Dulles, «uma eclesiologia verdadeiramente adequada, (...), teria de ter em consideração as características válidas de cada um dos cinco modelos».<sup>114</sup>

Assim sendo, com este breve contexto introdutório, podemos avançar no nosso estudo acerca da pertença à Igreja a partir da perspectiva de Avery Dulles, tendo em conta as obras *Models of the Church* e *The Church Membership as an Ecumenical Problem*.

---

<sup>110</sup> Dulles, 45. Tradução livre do original inglês: «(...) did not seem to be able to deal with the different angles of vision from which theologians of different schools contemplated reality.»

<sup>111</sup> Cf. Dulles, 46. “Modelo”, neste sentido, trata-se de um conceito importado das ciências sociais e humanas, como se verá adiante.

<sup>112</sup> Cf. Dulles, 47.

<sup>113</sup> Cf. Dulles, 48.

<sup>114</sup> Dulles, 49.

## 2.1. O método dos modelos da Igreja na eclesiologia

O Concílio Vaticano II repara numa certa classificação institucional, com origem em Roberto Belarmino, que definia a Igreja como uma comunidade de homens que professam a mesma fé em Jesus Cristo, que possuem uma comunhão nos sacramentos e estão sob o governo dos legítimos pastores, superiores, da Igreja.<sup>115</sup> Desta forma, apenas pertencem à Igreja os católicos romanos uma vez que, a própria definição, tem por base apenas elementos visíveis. Assim, o problema é, realmente, o da verdadeira Igreja. Belarmino resolve o problema afirmando que a Igreja verdadeira, por ser uma sociedade perfeita e visível (tal como o reino de França ou a República de Veneza),<sup>116</sup> é a Igreja Católica Apostólica Romana, pondo de parte todos aqueles que, visivelmente, a Ela não pertencem. Neste modelo institucional, não se tem em atenção um elemento fundamental para a Igreja (muito salientado na *Lumen Gentium*): a Graça de Deus e o Espírito Santo que «chama os membros para Si mesmo, sustém-nos pela sua graça, e trabalha através deles, uma vez que carregam consigo uma missão da Igreja».<sup>117</sup>

Outro elemento importante a considerar, ao qual já fizemos referência no capítulo anterior, é a noção de “mistério” para a definição de Igreja.<sup>118</sup> “Mistério”, neste caso, evocará o plano salvífico de Deus que tem a sua realização concreta na pessoa de Jesus e a sua continuação na Igreja. Ora, o mesmo termo aplicado à Igreja significa que «Cristo está a actualizar na Igreja o Seu plano de redenção. Ele está a trabalhar de maneira dinâmica na Igreja através do Espírito Santo».<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Cf. Avery Dulles, *Models of the Church*, Expanded ed (New York, NY: Image Books, 2002), 8. Esta concepção institucional da Igreja e, conseqüentemente, da pertença à própria Igreja, é partilhada por Leonard Feeney, padre jesuíta que interpreta de maneira restrita o axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, defendendo que o baptismo de desejo e de sangue eram inválidos. Por isso, torna-se claro para Feeney que qualquer pessoa que não fosse Católica Romana não seria salva. Feeney foi igualmente professor do próprio Avery Dulles.

<sup>116</sup> Cf. Dulles, 9. Aqui verificamos o resultado da mentalidade barroca do século XVII que pretendia, não poucas vezes, fazer com que as realidades sobrenaturais se manifestassem como possíveis, o que resultava numa tentativa de reduzir os mistérios divinos (como é a Igreja) a ideias claras e distintas. No caso concreto da Igreja, verificamos que a tendência, no modelo institucional (representado por Belarmino e Leonard Feeney), é a qualificação como uma realidade apenas humana.

<sup>117</sup> Dulles, 9. Tradução livre do original inglês: «who calls the members to himself, sustains them by his grace, and works through them as they carry out the mission of the church.»

<sup>118</sup> Cf. Dulles, 9. O termo “mistério” é fundamental na eclesiologia paulina, principalmente, nas cartas aos Coríntios, Efésios e Colossenses. E é a mesma eclesiologia paulina que será o alicerce recuperado da eclesiologia contemporânea, concretamente, do Concílio Vaticano II.

<sup>119</sup> Dulles, 10. Tradução livre do original inglês: «Christ is carrying out in the Church his plan of redemption. He is dynamically at work in the Church through his Spirit.»

Este carácter misterioso da Igreja tem implicações no método que Avery Dulles utiliza. Por um lado, o teólogo, reconhecendo a relevância de uma certa dimensão apofática e de uma *teologia negativa* quando se trata da Igreja, defende porém que se pode recorrer, na eclesiologia, a instrumentos positivos que nos permitam estudar a Igreja, como por exemplo: as imagens, os símbolos, os modelos e os paradigmas.<sup>120</sup> Seguindo a síntese de Karl Rahner sobre uma teologia do símbolo, verificamos que esta dimensão simbólica está muito mais associada à natureza humana do que realmente se assume, uma vez que todos os seres humanos se expressam através de símbolos de modo a compreender melhor a sua própria natureza através da inteligência.<sup>121</sup> Deste modo, a simbologia também está dentro do âmbito da teologia, caso contrário esta seria incompreensível. E para ilustrar esta necessidade da simbologia na teologia, Rahner oferece-nos diversos exemplos como o da Trindade (dado que o Logos é considerado como símbolo do Pai) e o da eclesiologia (dado que a Igreja, que continua a obra de redenção de Cristo no mundo, é símbolo de Cristo de tal maneira que O torna presente).<sup>122</sup>

Este é também o método que o Concílio recupera quando é necessário estudar realidades para as quais seria mais adequada uma *teologia negativa* e apofática. Efectivamente, a *Lumen Gentium*, no capítulo primeiro, recorre a muitas imagens da Igreja, referenciadas na Sagrada Escritura (concretamente, no Novo Testamento): a Casa de Deus, o Reino dos Céus, o Corpo de Cristo, o Templo e o Tabernáculo de Deus, o Povo de Deus, entre outras.<sup>123</sup>

Para além das imagens, ao longo dos séculos, procuraram-se figuras que pudessem personificar a Igreja. Neste trabalho, foi importante a figura de Maria, por excelência, mas também a de Eva, a de Maria Madalena, a da mulher com fluxo de sangue (Cf. Mt 9, 20-22), entre outras. Estas mesmas figuras podem ser associadas à Igreja quando analogamente predicadas e enriquecem a nossa compreensão daquilo que a Igreja é.<sup>124</sup> Desta maneira se repara na eficácia das imagens, ao estabelecerem uma relação simbiótica com a experiência da fé. Por isto mesmo, numa altura de rápidas mudanças culturais, Avery Dulles defende que se assiste a uma crise de imagens, pois

---

<sup>120</sup> Cf. Dulles, 10–11. O mesmo defende Gustave Weigel, quando afirma que um resultado significativo ao longo de dois mil anos de eclesiologia é o facto de se poder reconhecer que se pode falar da Igreja não tanto através de conceitos verbais mas à luz de imagens.

<sup>121</sup> Cf. Daniel T. Pekarske, *Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23*, Marquette studies in theology, no. 31 (Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2002), 112.

<sup>122</sup> Cf. Pekarske, 113–14.

<sup>123</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 11.

<sup>124</sup> Cf. Dulles, 12–13.

as imagens já não correspondem à experiência de fé que se vive: «Muitas das imagens tradicionais perdem o seu valor nas pessoas, enquanto as novas imagens ainda não tiveram tempo de ganhar todo o seu poder».<sup>125</sup> Por fim, é importante notar que, apesar desta crise, as imagens são fundamentais para a vida da Igreja, tanto para a pregação como para a liturgia, uma vez que as pessoas vivem do mito e do símbolo, isto é, de relações entre as coisas visíveis para poderem compreender as invisíveis.

Na verdade, «quando uma imagem é aplicada ponderadamente e criticamente para aprofundar uma certa teoria da realidade, essa torna-se naquilo que hoje se chama “modelo”».<sup>126</sup> Já na definição que Santiago Madrigal oferece, um “modelo” trata-se de um

«sistema de conceitos logicamente trabalhado que, juntando os dados da revelação e da experiência ou análise da realidade, nos ajuda a compreender e projectar essa complexa realidade social humano-divina que é a Igreja.»<sup>127</sup>

Os modelos têm, precisamente, o objectivo de alcançar uma explicação sistemática e coerente, recorrendo a conceitos abstractos como as imagens e as metáforas. O termo “modelo”, apesar de ser frequentemente usado nas ciências sociais e físicas, tem ganho um certo relevo na eclesiologia aquando do Concílio Vaticano II e da teologia pós-conciliar, concretamente a de Avery Dulles. Deste modo, com um certo desenvolvimento, podemos afirmar que os modelos aplicados na eclesiologia, ao reunirem em si mesmos factos que anteriormente pareciam antagónicos, oferecem ferramentas de linguagem importantes para contrariar, precisamente, aquela *teologia negativa* e apofática.<sup>128</sup> São, por isso mesmo, uma ferramenta específica que contribui largamente para a formulação da complexa resposta à pergunta da *Lumen Gentium*: «o que é a Igreja?».<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> Dulles, 13. Tradução livre do original inglês: «Many traditional images lose their former hold on people, while the new images have not yet had time to gain their full power.»

<sup>126</sup> Dulles, 15. Tradução livre do original inglês: «When an image is employed reflectively and critically to deepen one’s theoretical understanding of a reality it becomes what is today called a “model”.»

<sup>127</sup> J. Santiago Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Santander: Sal Terrae, 2017), 145. Tradução livre do original espanhol: «(...) un sistema de conceptos lógicamente trabajado que, aunando los datos de la revelación y de la experiencia o análisis de la realidad, nos ayuda a comprender y proyectar esa compleja realidad social humano-divina que es la Iglesia.»

<sup>128</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 15. Por outras palavras, o modelo permite reunir no mundo da linguagem humana e finita, elementos das realidades infinitas. É igualmente importante verificar que o uso dos modelos é claramente um método científico dado que é usado noutros âmbitos da ciência supra-mencionados.

<sup>129</sup> Cf. Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 146.

Neste contexto, o próprio Avery Dulles esclarece-nos os tipos de uso que os modelos podem ter na teologia. Em primeiro lugar, refere-se ao uso explanatório ou explicativo.<sup>130</sup> Segundo este aspecto, os modelos servem para sintetizar o que já se conhece ou pelo menos se tende a averiguar na realidade, ou neste caso (da teologia) se tende a verificar no *sensus fidei*.<sup>131</sup> Sabe-se que a analogia que os modelos oferecem nunca será perfeita, mas o modelo será tanto mais válido quanto mais da vida cristã traduzir.

Em segundo lugar, o uso exploratório dos modelos diz respeito ao facto dos modelos encaminharem para novos elementos teológicos.<sup>132</sup> É o exemplo do modelo da Igreja como Serva que, baseado numa imagem de Israel e de Jesus como o Servo de Deus, oferece a consciência eclesial de assistir os pobres e da contribuição social e cultural que a Igreja pode oferecer.<sup>133</sup>

No fundo, estes modelos devem traduzir e sintetizar a realidade da experiência cristã e da história da Igreja que é mistério, reconhecendo sempre o que o Papa Paulo VI afirma: «O mistério da Igreja não é simples objecto de conhecimento teológico, deve ser facto vivido, em que a alma fiel, antes de ser capaz de definir a Igreja com exactidão, a pode apreender numa experiência conatural».<sup>134</sup> É igualmente importante fazer referência ao facto de que a utilização dos modelos na eclesiologia possibilita o aprofundamento e a compreensão do mistério da Igreja e da sua tarefa histórica.<sup>135</sup>

Ainda sobre os modelos, devemos considerar o seguinte: apesar do pluralismo de modelos, deve-se procurar, na história da teologia ou da eclesiologia, um modelo que unifique os elementos dos outros modelos e que traduza essa mesma eclesiologia com mais clareza. A tal modelo tão dominante dá-se o nome de “paradigma”. Assim,

---

<sup>130</sup> Cf. Madrigal Terrazas, 147.

<sup>131</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 17. Isto significa que um modelo apenas é válido se tiver fundamentação bíblica e se for ao encontro da Tradição. Com *sensus fidei* queremos sintetizar aquilo que Dulles afirma, isto é, que os modelos apenas são válidos se estiverem de acordo com a história e a experiência da vida cristã.

<sup>132</sup> Cf. Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 147.

<sup>133</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 18.

<sup>134</sup> «Ecclesiam Suam (6 de agosto 1964) | Paulo VI», n. 16, acedido 8 de fevereiro de 2022, [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).

<sup>135</sup> Cf. Madrigal Terrazas, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 148.

«um modelo sobe ao estatuto de paradigma quando este é provado com sucesso na resolução de uma grande variedade de problemas e é expectável que venha a ser uma ferramenta apropriada para descobrir anomalias desconhecidas até então.»<sup>136</sup>

Se recorrermos à história recente, isto é, aos últimos dois séculos, verifica-se que, em meados do século XX, a imagem da Igreja como Corpo Místico de Cristo teve uma importância fundamental para Pio XII.<sup>137</sup> Contudo, quer alguns teólogos posteriores quer o Concílio Vaticano II, reconhecendo a validade dessa imagem mas também as dificuldades que a mesma traria para a eclesiologia, decidiram optar por outras imagens e formulações, nomeadamente a de Povo de Deus e a de Sacramento de Cristo.<sup>138</sup> Efectivamente, a relevância do paradigma “Povo de Deus” para o Concílio Vaticano II transparece a rede de relações inter-pessoais que, por sua vez, forma a Igreja como Povo de Deus – o que se nota noutro aspecto eclesial que é o da Igreja ser uma comunidade. Ora, este modelo tornou-se dominante na teologia conciliar bem como na eclesiologia pós-conciliar.<sup>139</sup> Este modelo traduz igualmente o sentido cristão da solidariedade com todo o género humano em vista à paz, à justiça e à prosperidade.

Na verdade, se desde o século XVII ao século XX o modelo institucional e judicial da Igreja era pacificamente o dominante, a introdução do “Corpo Místico” trouxe consigo uma mudança, uma vez que depois desse modelo apareceram mais três: a Igreja como “Sacramento”, “Povo de Deus” e “Serva”. Estes modelos são importantes na medida em que, reconhecendo os valores do modelo judicial e institucional, resolvem os problemas desse mesmo modelo. Ora, esses três novos modelos ajudam a Igreja a entender-se a si mesma e a redescobrir a sua identidade num mundo em mudança.<sup>140</sup>

Por outro lado, também é verdade que, perante a variedade de modelos que podem ser sintetizados e que respondem às necessidades da Igreja, o teólogo que os estuda pode correr diversos riscos apontados por Dulles, a saber: focar-se apenas num

---

<sup>136</sup> Dulles, *Models of the Church*, 21. Tradução livre do original inglês: «A model rises to the status of a paradigm when it has proved successful in solving a great variety of problems and is expected to be an appropriate tool for unraveling anomalies as yet unsolved.» Esta definição de Dulles aproxima-se da que Thomas Kuhn também oferece quando afirma que “paradigma” traduz o binómio puzzle-solução, aplicado a modelos específicos, que pode substituir regras específicas que já não servem para a solução de problemas eclesiológicos.

<sup>137</sup> Esta imagem é muito mais que um modelo, uma vez que se trata do entendimento da Igreja como “Corpo de Cristo”: expressão com raízes bíblicas, de tradição agostiniana e mesmo sacramental. A experiência de nos sabermos membros do Corpo cuja Cabeça é Cristo é de índole escatológica.

<sup>138</sup> Cf. Dulles, 21–22.

<sup>139</sup> Cf. Dulles, 22.

<sup>140</sup> Cf. Dulles, 23.

modelo e descurar todos os outros; fazer uma junção de diversos elementos dos vários modelos numa tentativa, insatisfatória, de conciliação; rejeitar todos os modelos já existentes e propor um novo; entre outros.<sup>141</sup> Perante estes riscos metodológicos, o cardeal norte-americano afirma que prefere a solução da *dialectical retrieval*.<sup>142</sup> Isto significa que Dulles recupera dialecticamente o valor máximo de cada modelo e que procura harmonizá-los criticamente, de maneira que não se trata de uma recuperação arbitrária e subjectiva, para não cair no próprio risco acima referido.<sup>143</sup>

Sumarizando, aquando da constatação dos limites da escolástica e da influência da teologia conciliar sobre a Igreja, o cardeal norte-americano desenvolve este método de estudo eclesiológico que, não só vai além da *teologia negativa*, como também harmoniza e concilia o apofatismo e a possibilidade de se conhecer e falar cada vez mais sobre Deus e a Igreja.

## 2.2. Os modelos da Igreja e a comunidade de discípulos

Depois de termos analisado o método que Dulles utiliza para perceber a identidade da Igreja e concluir quem são os seus membros, podemos agora continuar o nosso estudo para a pertença efectiva à Igreja segundo os modelos que Dulles propõe. Depois de analisado cada modelo, concluiremos quem são os membros da Igreja segundo o mesmo modelo e os aspectos ecuménicos que esse facto traz consigo.

Em primeiro lugar, temos o modelo institucional. Este modelo, protagonizado por Belarmino (ao qual já fizemos referência), olha para a Igreja como uma *societas perfecta* visível e palpável como qualquer outra sociedade.<sup>144</sup> Por um lado, a Igreja não pode deixar de ter o seu elemento institucional, caso contrário não poderia efectuar com eficácia a sua missão devido à falta de sistemas organizativos.<sup>145</sup> Mais ainda, sem um elemento institucional, a Igreja não poderia unir o Santo Povo de Deus de várias regiões numa única comunidade comprometida e esperançosa. Por outro lado, tendo em conta o extremo oposto do institucionalismo, este seria deformador da identidade da Igreja dado

---

<sup>141</sup> Cf. Dulles, *The craft of theology*, 50.

<sup>142</sup> Dulles, 50.

<sup>143</sup> Cf. Dulles, 50.

<sup>144</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 26. Na verdade, foi esta a visão da Igreja que predominou desde o século XVI até ao século XX.

<sup>145</sup> Cf. Dulles, 27.

que se trata de «um sistema no qual o elemento institucional é tratado como primário».<sup>146</sup> Este modelo institucional da Igreja desenvolveu-se mais e teve mais importância no contexto da Contra-Reforma, na Idade Média, uma vez que os teólogos, ao repararem nos ataques ao papado e à hierarquia, se encontram obrigados a aprofundar o elemento mais institucional da Igreja de modo a oferecer uma resposta aos ataques de que a Igreja era alvo.<sup>147</sup>

Este modelo alcançou o seu ápice na segunda metade do século XIX e teve uma expressão clara no primeiro esquema da Constituição Dogmática sobre a Igreja do Concílio Vaticano I. Neste esquema, ficou claro que os poderes da Igreja bem como as suas funções dividem-se em três dimensões: ensinar, santificar e governar.<sup>148</sup> Contudo, estes três elementos também são desvirtuados do seu sentido ao ficar patente, no esquema do Concílio Vaticano I, que uma das características deste modelo é considerar o governo da Igreja como uma concepção hierárquica da autoridade.<sup>149</sup>

Esta concepção institucional e jurídicista da Igreja não só deforma a sua identidade, como tem consequências profundas na forma de conceber e entender a pertença à Igreja, as suas fronteiras e os seus membros. Será o bispo De Smedt, no contexto do Concílio Vaticano II, que criticará a concepção jurídica da pertença à Igreja.<sup>150</sup> É de notar que este tipo de eclesiologia é ainda triunfalista, o que significa que considera a Igreja como um exército militar contra Satanás e o Maligno.<sup>151</sup>

Deste modo, por ter este tipo de visão sobre a Igreja, puramente jurídica e triunfal, o modelo institucional não proporciona uma resposta justa no que diz respeito aos membros da Igreja e às fronteiras desta. Na realidade, «os membros da Igreja são aqueles que professam as doutrinas aprovadas, comunicadas nos legítimos sacramentos, e quem se submete aos legítimos pastores».<sup>152</sup> É crucial para este modelo a pertença ser em absoluto juridicamente aplicável, isto é, visível e palpável. Assim, os beneficiários

---

<sup>146</sup> Dulles, 27. Tradução livre do original inglês: «a system in which the institutional element is treated as primary.»

<sup>147</sup> Cf. Dulles, 28.

<sup>148</sup> Cf. Dulles, 29–30. Verificamos este aspecto aqui referido no modo como, actualmente, se recuperou a tripartição dos poderes da Igreja para aprofundar a teologia do bispo e do seu múnus que se divide, precisamente, da mesma maneira que os poderes e funções da Igreja acima indicados.

<sup>149</sup> Cf. Dulles, 30–31. Coisa bem diferente se nota no Concílio Vaticano II que procura ver o governo e a autoridade ao estilo de Jesus, isto é, segundo a categoria teológica do “serviço”. Mais ainda, o Concílio chega mesmo a denunciar, para evidenciar essa nova visão sobre a autoridade eclesial, um certo perigo para o clericalismo, juridicismo e triunfalismo.

<sup>150</sup> Cf. Dulles, 31.

<sup>151</sup> Cf. Dulles, 32.

<sup>152</sup> Dulles, 33. Tradução livre do original Inglês: «The members of the Church are those who profess the approved doctrines, communicate in the legitimate sacraments, and who subject themselves to the duly appointed pastors.»

da Igreja são apenas e exclusivamente os seus membros, que recebem a vida eterna, enquanto os que não o são, não recebem a mesma recompensa.

Em suma, Avery Dulles aponta três aspectos positivos que este modelo comporta: está solidamente suportado nos documentos oficiais da Igreja dos últimos séculos; oferece uma zona de estabilidade num mundo que balança entre extremos; por fim, providencia um sentido forte de identidade.<sup>153</sup> Porém, existem também debilidades como: as Sagradas Escrituras, principalmente São Paulo, propõem um modelo eclesial que oferece conceitos mais orgânicos, comunitários e místicos (como a graça ou Corpo de Cristo); o modelo institucional conduz a uma vida cristã pobre; e, por fim, este modelo impede uma teologia criativa e frutuosa o que, por sua vez, conduz a sérios problemas teológicos e eclesiológicos como o de uma pertença à Igreja restrita, como referido acima.<sup>154</sup> Ora, analisando a *Mystici Corporis Christi* verificamos que esta defende um modelo mais orgânico e menos rígido (como é o institucional), ao afirmar que existe uma pertença perfeita. Deste modo, deixa espaço para interpretações que assumem a existência de uma pertença imperfeita permitindo desenvolver uma eclesiologia cristológica, isto é, enfatizando a noção da Igreja como Corpo Místico de Cristo que possui elementos espirituais e invisíveis, contrário ao modelo institucional.<sup>155</sup>

Um segundo modelo a analisar é apelidado por Avery Dulles da seguinte maneira: a Igreja como comunhão mística. Este modelo trata-se do extremo oposto ao do modelo institucional, sendo nele fundamentais diversos conceitos como os de comunidade, de comunhão, de relação, etc. Neste segundo modelo de Igreja, verifica-se uma visão eclesial já não marcada pelo institucionalismo (que acabaria por afirmar a Igreja como *societas perfecta*), mas antes marcada pela noção alemã de *Gemeinschaft*,<sup>156</sup> que significa comunidade. Na verdade, são estas categorias de “comunidade” e de “comunhão” que marcam a eclesiologia deste modelo, sendo capazes de sintetizar a visão institucional de Belarmino com a insistência na

---

<sup>153</sup> Cf. Dulles, 35.

<sup>154</sup> Cf. Dulles, 35–36.

<sup>155</sup> Cf. Sandra Arenas, *Fading Frontiers? A Historical-Theological Investigation into the Notion of the «Elementa Ecclesiae»* (Peeters, 2021), 32–33.

<sup>156</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 39–40. De facto, Avery Dulles destaca diversas características da mesma noção alemã que corresponde à comunidade, a saber: «associação cara a cara; associação de carácter não especializado; relativa permanência; pequeno número de pessoas envolvidas; a relativa intimidade entre os participantes.» Tradução livre do original inglês: «face-to-face association; the unspecialized character of that association; relative permanence; the small number of persons involved; the relative intimacy among the participants.» É precisamente a partir desta noção de comunidade que se desenvolve o conceito de eclesiologia de comunhão, protagonizado por Yves Congar, Jerome Hamer e outros teólogos.

fraternidade entre os membros e participantes da actividade eclesial.<sup>157</sup> Assim, a categoria “comunhão” é feliz na medida em que cumpre o objectivo de unir os dois modelos já tidos em conta.

Yves Congar oferece um grande aprofundamento neste sentido, uma vez que desenvolve a noção de “comunhão” quer num sentido vertical quer num sentido horizontal. A primeira diz respeito à relação com Cristo encarnado e à comunhão com o Espírito Santo,<sup>158</sup> sendo esta dimensão própria da Igreja. Esta “comunhão vertical” é dada pelo Espírito Santo, sendo por isso mesmo graça de Deus. Por outro lado, a dimensão horizontal representa a relação fraterna entre cada pessoa, sendo esta transversal e comum tanto à Igreja como à sociedade em geral.

A Igreja como comunhão, seja vertical ou horizontal, trata-se de uma categoria em harmonia com as imagens bíblicas do Corpo de Cristo e do Povo de Deus.<sup>159</sup> Os padres da Igreja, principalmente Agostinho, também dão relevância a estas imagens da Igreja, quando afirmam que a Igreja inclui não só a Terra mas também o Céu. Já com Tomás de Aquino, surge a ideia da Igreja como divina comunhão com Deus, que se revela incompleta nesta vida mas completa na plenitude do Céu.<sup>160</sup>

Numa tentativa de síntese mais formulada e teologal, Pio XII, ao escrever a *Mystici Corporis Christi*, define «a Igreja de Jesus Cristo como o Místico Corpo de Cristo, e definiu o Místico Corpo como sendo idêntico à Igreja Católica Romana».<sup>161</sup> O Concílio Vaticano II, concretamente na *Lumen Gentium*, comunga do que é defendido na *Mystici Corporis Christi*, embora com algumas diferenças, uma vez que não associa tão directamente, tal como nos é apresentado na encíclica de Pio XII, o Corpo de Cristo à Igreja Católica Romana. É igualmente verdade que se o paradigma principal para definir a Igreja na *Mystici Corporis Christi* é o Corpo de Cristo, na *Lumen Gentium* é dada mais importância ao paradigma do Povo de Deus.<sup>162</sup>

---

<sup>157</sup> Cf. Dulles, 41. Yves Congar defende que a Igreja se trata, precisamente, de uma fraternidade entre as pessoas (*fellowship of persons*).

<sup>158</sup> Cf. Dulles, 42.

<sup>159</sup> Cf. Dulles, 42. Para verificar este aspecto, basta-nos uma leitura genérica sobre as cartas paulinas. Com efeito, é São Paulo que vai desenvolver, a larga escala, a noção “Corpo de Cristo”, associando-a à Igreja (Cf. 1Cor 12, 20-27; Rm 12, 5). Também o Concílio Vaticano II recorreu a estas duas imagens na estrutura da Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), quando começa por definir o que é a Igreja, reconhecendo-a como mistério e Corpo de Cristo (LG, 7) e, de seguida, no capítulo segundo, oferece-nos uma reflexão sobre o Povo de Deus.

<sup>160</sup> Cf. Dulles, 43.

<sup>161</sup> Dulles, 44. Tradução livre do original inglês: «the Church of Jesus Christ as the Mystical Body of Christ, and stated that the Mystical Body is identical with the Roman Catholic Church.»

<sup>162</sup> Cf. Dulles, 44-45.

Parece claro que se o primeiro modelo institucional dava mais importância à realidade visível da Igreja, associando-a a uma sociedade como outra qualquer, este segundo modelo mostra-nos a dimensão invisível, da graça e da acção do Espírito na Igreja.

Depois de analisarmos este segundo modelo e seguindo o nosso método, verificamos agora aquilo que o mesmo explicita em relação à questão da pertença à Igreja. Neste caso, as fronteiras da Igreja seriam:

«primeiramente as graças interiores e os dons do Espírito Santo, porém as fronteiras externas são reconhecidas, mas de forma secundária. (...) [A união entre os membros] seria mística, mais profunda e íntima (...). O termo “membro” ainda pode ser usado, mas nesta eclesiologia já não é um termo jurídico. Porém, é usado em sentido orgânico, espiritual e místico, referindo-se à Igreja como comunhão de graça.»<sup>163</sup>

Deste modo, a pertença à Igreja é vista como sendo apenas invisível, pela graça de Cristo: trata-se da doutrina da pertença invisível. Assim sendo, levantando-se a questão de saber quem são os beneficiários da Igreja, para quem é que ela actua, pode afirmar-se que os beneficiários são os membros, isto é, aqueles que são atingidos pela graça de Cristo. Consequentemente, o axioma eclesiológico de Cipriano<sup>164</sup> aparece neste modelo como uma tautologia.

Concluindo, existem neste modelo, tal como no primeiro, tanto aspectos importantes e justos como fraquezas. Num possível elenco de pontos positivos, identificamos: um bom conjunto de bases bíblicas, como por exemplo os Actos dos Apóstolos e as cartas de Paulo, para o desenvolvimento da noção de “comunhão” (ela própria uma noção bíblica correspondente ao vocábulo grego *koinonia*);<sup>165</sup> o facto de alguns Padres da Igreja se basearem nas mesmas categorias de “Corpo de Cristo” e “Povo de Deus” para desenvolver as suas eclesiologias; o contributo para reavivar o sentido dinâmico da vida espiritual e para restaurar as relações inter-pessoais; a oferta de respostas efectivas para os problemas hodiernos, na medida em que estes devem ser

---

<sup>163</sup> Dulles, 49–50. Tradução livre do original inglês: «would be primarily the interior graces and gifts of the Holy Spirit, though the external bonds are recognized as important in a subsidiary way. (...) it would be a transforming mystical union, deeper and more intimate (...). The term “member” may still be used, but in this ecclesiology it is no longer a juridical term. Rather it is used in an organic, spiritual or mystical sense, referring to the Church to the Church as a communion of grace.»

<sup>164</sup> *Extra Ecclesiam nulla salus.*

<sup>165</sup> Cf. Dulles, 50.

resolvidos, muitas vezes, não em termos jurídico-institucionais mas em termos mais informais.<sup>166</sup>

Por outro lado, de entre as deficiências do modelo, tenhamos em conta as seguintes, coligidas por Dulles:

«alguma obscuridade sobre as relações entre as dimensões espiritual e visível da Igreja. (...) tende a exaltar e divinizar a Igreja para lá daquilo que é justo. (...) falha em oferecer aos cristãos um sentido claro da sua identidade e missão; [existe] uma tensão entre a Igreja como uma rede de relações de amizade inter-pessoais e a Igreja como comunhão mística da graça.»<sup>167</sup>

Avançamos agora para o terceiro modelo: a Igreja como Sacramento. Avery Dulles defende ser este modelo aquele que melhor traduz a substância da Igreja e o que é mais fiel e feliz no trato da pertença à Igreja. Também é este modelo que nos parece, na senda de Dulles, que melhor traduz a realidade da Igreja segundo o Concílio Vaticano II. Este tipo de eclesiologia surge no século XX, com diversos teólogos a representá-lo como Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner, Otto Semmelroth, entre outros.<sup>168</sup>

A categoria “sacramento” combina e sintetiza as duas eclesiologias anteriormente estudadas. Ora, um sacramento, como é sabido, trata-se de um sinal visível da graça invisível, ou então, recorrendo à linguagem do Catecismo da Igreja Católica:

«Os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, pelos quais nos é dispensada a vida divina. Os ritos visíveis, com os quais são celebrados os sacramentos, significam e realizam as graças próprias de cada sacramento. Eles dão fruto naqueles que os recebem com as disposições requeridas.»<sup>169</sup>

Ou ainda, recorrendo ao próprio Avery Dulles, sacramento «em primeiro lugar, é um sinal da Graça. (...) um sacramento é um “sinal pleno”, um sinal de algo

---

<sup>166</sup> Cf. Dulles, 51.

<sup>167</sup> Dulles, 52–53. Tradução livre do original inglês: «leave some obscurity regarding the relationships between the spiritual and visible dimensions of the Church. (...) it tends to exalt and divinize the Church beyond its due. (...) tension between the Church as a network of friendly interpersonal relationships and the Church as mystical communion of grace.»

<sup>168</sup> Cf. Dulles, 55.

<sup>169</sup> «Catecismo da Igreja Católica. Parágrafos 1076-1134», n. 1131, acedido 4 de abril de 2022, [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/index\\_new/p2s1cap1\\_1076-1134\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p2s1cap1_1076-1134_po.html).

verdadeiramente presente».<sup>170</sup> A partir desta noção de sacramento, e considerando a Igreja como o sinal eficaz da graça divina que comunica aos homens essa mesma graça, verificamos que combina os dois modelos: o institucional e o da mística comunhão como tentaremos demonstrar de seguida.

Já vimos que este sinal é eficaz, ou seja, «o próprio sinal produz ou intensifica aquilo que significa. Graças ao sinal, a realidade significada alcança a profundidade existencial».<sup>171</sup> No mesmo sentido, asseveraram os concílios, de forma geral (Trento, Vaticano I e Vaticano II), que o sacramento contém, efectivamente, a graça que significa e confere a mesma graça que contém.<sup>172</sup> Deste modo, Cristo, como o Servo de Iahweh (Cf. Is 42, 1-4), é o Sacramento supremo que possibilita a relação de Deus com os homens, sendo o seu Único Mediador, tal como afirma Pio XII na Encíclica *Mediator Dei*:

«“O mediador entre Deus e os homens”, o grande pontífice que penetrou os céus, Jesus filho de Deus, assumindo a obra de misericórdia com a qual enriqueceu o género humano de benefícios sobrenaturais, visou sem dúvida a restabelecer entre os homens e o Criador aquela ordem que o pecado tinha perturbado e a reconduzir ao Pai celeste, primeiro princípio e último fim, a mísera estirpe de Adão, infeccionada pelo pecado original.»<sup>173</sup>

Da mesma forma que Cristo é Sacramento supremo, a Igreja, instituída por Cristo, trata-se de um sinal em primeira instância, que continua a obra redentora da graça de Cristo.<sup>174</sup> Uma vez que o aspecto institucional da Igreja exige uma realidade visível, a unidade externa dos cristãos, por obrigação da sua unidade interna (a partir do baptismo) numa comunhão mística, é exigida porque se trata da exteriorização visível da graça invisível. Desta forma, a Igreja é um sacramento eficaz. Por outro lado, nem

---

<sup>170</sup> Dulles, *Models of the Church*, 58. Tradução livre do original inglês: «(...) a sacrament is a “full sign”, a sign of something really present.»

<sup>171</sup> Dulles, 59. Tradução livre do original inglês: «the sign itself produces or intensifies that of which it is a sign. Thanks to the sign, the reality signified achieves an existential depth.»

<sup>172</sup> Cf. Dulles, 59. Será esta mesma graça divina que impelirá os homens em direcção a uma comunhão com Deus. Aqui já vemos em potência aquilo que será a síntese entre os dois primeiros modelos estudados. Por um lado, o elemento da graça que realiza o que significa, por outro, a unidade (associada como sendo efeito da graça recebida e, por isso, mística) dos cristãos (a partir do baptismo) e dos cristãos com Deus.

<sup>173</sup> «Mediator Dei (20 de novembro de 1947) | PIO XII», n. 1, acedido 4 de abril de 2022, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html).

<sup>174</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 60.

por isso o aspecto institucional é suficiente, pois é necessário o dinamismo da comunidade cristã vivente.<sup>175</sup>

Posto isto, e verificando que, de facto, este modelo sacramental funciona como síntese dos outros dois modelos que estudámos, vejamos agora como é que a forma de olhar para a Igreja como Sacramento implica a pertença à Igreja e consequentemente as fronteiras visíveis desta.<sup>176</sup> Para perceber melhor o problema, Avery Dulles formula algumas perguntas como: «Será que a graça de Cristo opera para além das fronteiras visíveis da Igreja? (...) Poderá a graça de Cristo estar presente e eficaz e ainda assim falhar na expressão corporal efectiva?»<sup>177</sup> Ora, a estas perguntas o teólogo responde com a tensão escatológica, isto é, afirma que de facto a graça pode operar fora das fronteiras visíveis da Igreja, mas não perfeitamente, dado que a Igreja como sinal e sacramento de Cristo, está presente onde a graça de Cristo opera. Não pode igualmente ser desconsiderado o facto de que a Igreja garante que outros, para além dos cristãos, são susceptíveis de receber a graça de Cristo.<sup>178</sup>

Deste modo, podemos concluir agora, com Dulles, quais são as fronteiras da Igreja:

«as fronteiras são todos os sinais sociais, visíveis da graça de Cristo que opera nos cristãos crentes. Graça que implica expressão neles quando manifestam a sua fé, esperança e caridade pelo testemunho, culto [louvor] e serviço.»<sup>179</sup>

De seguida, Avery Dulles verifica quem são os beneficiários da Igreja segundo este modelo: «são todos os que estão mais capazes de articular e viver a sua fé graças ao seu contacto com a amorosa e crente Igreja».<sup>180</sup> Por outro lado, como afirma Dulles, o sacramento pressupõe uma dimensão activa de quem o recebe, pelo que alarga a

---

<sup>175</sup> Cf. Dulles, 61.

<sup>176</sup> Cf. Dulles, 63.

<sup>177</sup> Dulles, 63.

<sup>178</sup> Cf. Dulles, 63–64.

<sup>179</sup> Dulles, 64. Tradução livre do original inglês: «(...) the bonds are all the social, visible signs of the grace of Christ operative in believing Christians. Grace comes to expression in them when they manifest their faith, hope, and charity by witness, worship, and service.» Já aqui começamos a perceber as influências que o Concílio Vaticano II, a eclesiologia de comunhão e todo o renascimento eclesiológico tiveram no pensamento teológico e, mais especificamente, eclesiológico de Avery Dulles. O autor demarca-se dos modelos institucional e místico-comunial, reconhecendo que as fronteiras visíveis da Igreja abarcam os cristãos, isto é, os baptizados (que podem não ser católicos romanos).

<sup>180</sup> Dulles, 64. Tradução livre do original inglês: «(...) are all those who are better able to articulate and live their faith thanks to their contact with the believing and loving Church.»

dimensão dos beneficiários da Igreja para afirmar que são aqueles que pertencem à Igreja e activamente ajudam na sua construção e propagação.<sup>181</sup>

À pergunta «qual é o objectivo e o propósito da Igreja?», Avery Dulles responde afirmando que a Igreja aponta para a purificação e intensificação da resposta dos homens à graça de Cristo, dado que, uma vez alcançados pela graça, os homens passam a ser símbolos vivos do amor de Deus.<sup>182</sup>

Em conclusão, verificamos que o modelo da eclesiologia sacramental faz uma síntese eficaz dos dois outros modelos que estudámos anteriormente, uma vez que não só resolve os problemas eclesiológicos que estes não conseguiram solucionar, mas também faz uma frutuosa síntese entre a relação da instituição visível com a comunhão da graça invisível.<sup>183</sup> Deste modo, trata-se de um modelo completo, enraizado na eclesiologia do Concílio Vaticano II, mas sem descurar a dimensão institucional da Igreja. Uma outra vantagem deste modelo eclesiológico é, precisamente, «a forte lealdade à Igreja [que proporciona] e o humilde esforço para aderir à sua disciplina, enquanto ao mesmo tempo abre espaço para um criticismo honesto».<sup>184</sup>

Por outro lado, Avery Dulles aflora algumas críticas feitas a este modelo, por parte de outros autores. Jerome Hamer, por exemplo, encontra na teologia sacramental de Semmelroth e de Rahner uma preocupação excessiva com os aspectos exteriores, pelo que considera que os mesmos desconsideram a dimensão invisível e misteriosa da Igreja.<sup>185</sup> Outra crítica seria a de Richard McBrien que critica este modelo por não enfatizar suficientemente a categoria eclesiológica da *diakonia*, isto é, do serviço.<sup>186</sup> Ora, apesar das críticas ao modelo sacramental, reconhecemos, com Avery Dulles, que este modelo é o que melhor responde às questões e problemas levantados noutros modelos.<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> Cf. Dulles, 65.

<sup>182</sup> Cf. Dulles, 65.

<sup>183</sup> Cf. Ricardo Figueiredo, *A teologia da catolicidade de Avery Dulles, S. J.* (Lisboa: Universidade Católica, 2022), 162. Também se pode verificar a alusão a esta definição de sacramento em A. Dulles, *A Church to believe in*, 46; e ainda noutro lugar A. Dulles, *The Catholicity of the Church*, 111.

<sup>184</sup> Dulles, *Models of the Church*, 66. Tradução livre do original inglês: «for strong loyalty to the Church and humble striving to adhere to its discipline, while at the same time making room for honest criticism.»

<sup>185</sup> Cf. Dulles, 66.

<sup>186</sup> Cf. Dulles, 67.

<sup>187</sup> Como já referido, apenas analisamos de maneira mais aprofundada estes três modelos dos cinco que Avery Dulles nos propõe, devido à sua importância para o tema da pertença à Igreja. Efectivamente, pensamos que estes três primeiros modelos aprofundam de maneira mais rigorosa a questão da pertença à Igreja enquanto os outros dois (ou seja, a Igreja como testemunha e a Igreja como serva) aprofundam mais o sentido de como a Igreja se deve olhar e compreender a si mesma. Apesar disto, reconhecemos uma certa importância também dos outros dois modelos no que diz respeito à pertença à Igreja. Relativamente à Igreja como testemunha, os autores fundamentais são Karl Barth, Hans Kung e Hans Urs

### 2.3. O problema da verdadeira Igreja e os atributos eclesiológicos

Depois de termos analisado os três principais modelos, é altura de dar alguma atenção aos seguintes temas: a verdadeira Igreja e a relação da Igreja com as outras igrejas. Em primeiro lugar, no que diz respeito à verdadeira Igreja, é necessário salientar que não se trata de um tema novo, mas antigo, representado pelo debate donatista e pelas querelas de Agostinho de Hipona contra os donatistas. Neste debate, e para se compreender melhor a noção de verdadeira Igreja, é preciso atender ao significado dos adjectivos que aparecem no Credo Niceno-Constantinopolitano. A Igreja é santa porque foi fundada pelo Espírito Santo e tem na sua essência a Sua presença.<sup>188</sup> É apostólica porque está organizada a partir da sucessão dos Apóstolos e estes são os fundamentos da Igreja. É católica pois trata-se de uma «comunhão mundial».<sup>189</sup> Por fim, a Igreja é una e, nesse sentido, o Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, esclarece que:

«Esta é a única Igreja de Cristo, que no Credo confessamos ser una, santa, católica e apostólica; depois da ressurreição, o nosso Salvador entregou-a a Pedro para que a apascentasse (Jo 21,17), confiando também a ele e aos demais Apóstolos a sua difusão e governo (Cf. Mt. 28,18 ss.), e erigindo-a para sempre em “coluna e fundamento da verdade” (I Tm 3,5). Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como sociedade, subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em união com ele, embora, fora da sua comunidade, se encontrem muitos elementos de santificação e de verdade, os quais, por serem dons pertencentes à Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica.» (LG, 8)

Este é um dado fundamental para o debate sobre a verdadeira Igreja e, conseqüentemente, para o ecumenismo e o problema da pertença à Igreja, que é o tema desta dissertação. Efectivamente, a troca do termo “*est*” para o “*subsistit in*” não é inconsciente e muito menos ingénua. Na verdade, trata-se do passo eclesio-teológico

---

Von Balthasar. Neste modelo, salienta-se a realidade presente e visível da Igreja, descurando, por vezes, da graça invisível. Não é estranho, portanto, que se atente mais à palavra do que ao sacramento (bem à maneira protestante). Por outra parte, no modelo da Igreja como serva, diz-nos Avery Dulles, o principal proponente é o Cardeal Cushing de Boston que afirma, numa carta pastoral por ocasião do Advento de 1966, que a cura, a reconciliação e o serviço à humanidade são dimensões fundamentais da Igreja porque foi assim que Cristo viveu: a curar os leprosos e a perdoar os pecados. Os limites da Igreja neste modelo são, num sentido mais abstracto, o sentido de irmandade que se encontra em todos aqueles que se juntam ao serviço cristão do mundo.

<sup>188</sup> Cf. Dulles, 115.

<sup>189</sup> Dulles, 116. Tradução livre do original ingles: «worldwide communion.»

que o Vaticano II dá em direcção à eclesiologia de comunhão. Avery Dulles oferece-nos uma explicação para esta troca e um significado teológico para a mesma substituição dos termos:

«O significado é presumivelmente que a Igreja de Cristo está verdadeiramente presente, na sua essência completa na Igreja Católica, mas que existem algumas discrepâncias, de tal modo que a Igreja Católica Romana, como entidade sociológica, permanece sob uma obrigação de se tornar mais perfeita, santa e católica (...).»<sup>190</sup>

Nota-se a diferença eclesiológica e o entendimento da essência da Igreja do século XVI para o Concílio Vaticano II. De facto, a Igreja era entendida segundo aquilo que Avery Dulles categoriza de cisão institucional, através da qual os adjetivos da Igreja caracterizavam-na como uma sociedade perfeita. No Concílio, nota-se uma insistência no modelo sacramental que, apostando na unidade da Igreja, mostra que os atributos da Igreja são vistos mais como uma tarefa que se vai cumprindo na Igreja ao longo do tempo, embora apenas se cumpra plenamente no *eschaton*.<sup>191</sup>

Deste modo, verifica-se que o entendimento dos quatro atributos, segundo o modelo sacramental (defendido por Avery Dulles e pelo Concílio Vaticano II), sofre algumas alterações. Quanto à santidade, nota-se que, em primeiro lugar, esta diz respeito a uma comunhão com Deus antes da comunhão entre os homens. Por outra parte, a dinâmica da catolicidade manifesta a missão da Igreja de envolver o mundo no Amor de Deus e faz com que a caridade da Igreja não exclua ninguém. Em terceiro lugar, a apostolicidade trata da permanência da magnanimidade do Espírito originalmente descido sob línguas de fogo no Pentecostes. Assim, o Espírito de Deus faz com que a Igreja queira conduzir a si cada vez mais e mais pessoas.<sup>192</sup>

Por fim, repara-se que a Igreja existe em ordem a tornar Cristo presente no mundo como sinal de Deus Pai. Torna-se por isso importante analisar com mais cuidado as dimensões desse mesmo sinal que a Igreja é.

---

<sup>190</sup> Dulles, 118. Tradução livre do original inglês: «The meaning is presumably that the Church of Christ is truly present in its essential completeness in the Catholic Church, but that there is some discrepancy, so that the Roman Catholic Church, as a sociological entity, remains under an obligation to become more perfectly one, holy and catholic (...).»

<sup>191</sup> Cf. Dulles, 121. Temos aqui bem presente a tensão escatológica que mostra uma Igreja em caminho, que aspira chegar ao cumprimento completo dos atributos, mais do que propriamente uma Igreja que já está acabada.

<sup>192</sup> Cf. Dulles, 122.

Em primeiro lugar, a Igreja é sinal escatológico de Cristo, querendo isto dizer que se estende, alarga e se constrói no tempo até se completar «quando Cristo for tudo em todos» (Col 3, 11). Sinal dessa escatologia é precisamente a continuidade apostólica.<sup>193</sup>

Em segundo lugar, a Igreja também é sinal de Cristo no espaço uma vez que «se manifesta e actualiza a vontade salvífica de Deus aos homens de todas as regiões e grupos culturais e étnicos».<sup>194</sup> Na verdade, a Igreja como sinal de Cristo, no tempo e no espaço, pode ser sintetizada no sinal de que a Igreja é na sua catolicidade. Verificamos que Avery Dulles defende que a Igreja deve ser verdadeiramente católica, universal, isto é, deve actualizar e realizar o Evangelho em toda a parte e nas condições próprias de cada lugar (não só à imagem do que se faz no ambiente sociocultural ocidental e europeu, mas também nas condições que outros continentes possam exigir).<sup>195</sup>

Em terceiro lugar, por ter de ser verdadeiramente católica, a Igreja deve ser verdadeiramente una, unindo todo o género humano e fomentando a irmandade e fraternidade entre os homens. A unidade trata-se de um sinal específico da Igreja de Cristo, porque realiza aquilo que o próprio Cristo mostrou na sua relação “abbática” com o Pai: «E não rogo somente por estes, mas também por aqueles que pela Tua palavra hão-de crer em mim. Para que todos sejam um, como Tu, ó Pai, o és em mim, e eu em Ti; que também eles sejam um em nós, para que o mundo creia que Tu me enviaste» (Jo 17, 20-21).

Por fim, a Igreja é caracterizada pela santidade, caso contrário não poderia ser sinal de Cristo. Contudo, esta santidade também está marcada pela tensão escatológica, referida anteriormente: a Igreja já é efectivamente santa, para ser um sinal visível de Cristo, mas ainda não o é totalmente porque se verifica ainda o pecado e a fragilidade dos seus membros. É, por isso, uma Igreja peregrina, da qual a liturgia penitencial é testemunha.<sup>196</sup>

De facto, todas estas dimensões ou atributos eclesiológicos têm um carácter visível, próprio do modelo sacramental defendido por Avery Dulles, uma vez que se a Igreja é sacramento, então é um sinal visível da graça invisível (elemento a que já fizemos referência acima), que triunfa sobre o pecado humano. Como explica Avery

---

<sup>193</sup> Cf. Dulles, 123–24.

<sup>194</sup> Dulles, 124. Tradução livre do original inglês: «so that it manifests and actualizes God’s saving will toward men of all regions and ethnic and cultural groups.»

<sup>195</sup> Cf. Dulles, 124.

<sup>196</sup> Cf. Dulles, 125.

Dulles, «o terceiro modelo [o sacramental] trata de um tipo peculiar de visibilidade próprio do sacramento como expressão corporal do divino mistério».<sup>197</sup>

Em suma, o Concílio Vaticano II traz esta visão sacramental da Igreja como sinal de Cristo, marcada pela tensão escatológica, explicitada particularmente na *Lumen Gentium* e na *Gaudium et Spes*, de tal maneira que Avery Dulles chega mesmo a afirmar o seguinte: «todas estas afirmações são consistentes com a visão do Concílio sobre a Igreja como sinal representativo, ou sacramento, da santidade de Cristo enquanto se encontra com as vidas [concretas] dos homens pecadores».<sup>198</sup> Mais ainda, Dulles defende, acerca do tema da verdadeira Igreja, que não há um entendimento geral sobre o que é a verdadeira Igreja mas assinala que os quatro atributos acima estudados são considerados critérios para reconhecer sinais da verdadeira Igreja no mundo. Por fim, partindo do enquadramento que os modelos eclesiológicos de Dulles nos conferem, podemos considerar o entendimento daquilo que é a Igreja no pensamento eclesiológico do Concílio Vaticano II como uma autêntica conciliação de tudo aquilo que de bom e justo tem cada modelo considerado pelo nosso autor. Isto mesmo observa o cardeal norte-americano:

«em concordância com o modelo institucional, sustém que a única Igreja de Cristo subsiste na Terra na Igreja Católica. Em concordância com os outros modelos, admite que a Igreja Católica é em si mesma uma realização imperfeita, em certo sentido deficiente, da Igreja de Cristo.»<sup>199</sup>

#### **2.4. A Igreja de Cristo como comunidade de discípulos.**

Depois de termos analisado o problema da verdadeira Igreja e dos atributos eclesiológicos da mesma, passamos agora para o estudo da relação da Igreja Católica com as outras Igrejas, em chave ecuménica, com o objectivo de perceber que elementos eclesiais existem nas outras Igrejas de modo a podermos concluir se quem pertence às outras Igrejas, pertence à Igreja de Cristo.

---

<sup>197</sup> Dulles, 125.

<sup>198</sup> Dulles, 126.

<sup>199</sup> Dulles, 129. Tradução livre do original inglês: «In agreement with the institutional view, it held that the one true Church of Christ subsists on earth in the Catholic Church. In agreement with the other models, it admitted that the Catholic Church is itself an imperfect, and in that sense deficient, realization of the Church of Christ.»

Na verdade, no que diz respeito ao ecumenismo, à eclesiologia de comunhão (estudada no primeiro capítulo), devemos ter em conta a fundamental mudança que faz o Concílio no texto sobre a Igreja, concretamente no número oito da *Lumen Gentium*, quando substitui a expressão “*est*” por “*subsistit in*”. Esta mudança favorece o terceiro modelo estudado, o modelo sacramental, que, por sua vez, admite que «algo da Igreja se realiza nas Igrejas não Católicas Romanas».<sup>200</sup> Este dado eclesiológico é fundamental para se perceber a questão estrutural do nosso trabalho sobre a pertença à Igreja, uma vez que abre as portas para a noção da Igreja como uma comunidade de discípulos, e para a Igreja como sacramento de Cristo.

De facto, a noção da Igreja como comunidade de discípulos (visão querida a Avery Dulles) está profundamente relacionada com a pertença à Igreja e com o problema das fronteiras eclesiais. Sobre este tópico, Avery Dulles esclarece-nos que a visão da Igreja como comunidade de discípulos, por um lado, rejeita as doutrinas abstractas que pouco estão enraizadas na vida dos indivíduos, das pessoas, e por outro, «ênfatisa o que é individual e traz o crente para uma relação pessoal com Cristo».<sup>201</sup> Na verdade, já no Novo Testamento, Jesus tinha enviado os Apóstolos a proclamarem o Evangelho e a fazer novos discípulos por todas as nações (Cf. Mt 28, 20). Cristo identifica-Se verdadeiramente com aqueles que O seguem, com os Seus discípulos, tal como diz a São Paulo: «sou Jesus, a quem tu persegues» (At 9, 5). Desta forma, «a Igreja não é fechada em si própria, uma instituição autónoma, mas uma comunidade constantemente permeada pela “real presença” do Senhor Ressuscitado».<sup>202</sup> Diga-se ainda que o discipulado, mesmo conhecendo diversas formas e graus de vivência, é sempre e fundamentalmente uma relação pessoal de cada discípulo com Cristo.<sup>203</sup>

Esta noção de discipulado é crucial uma vez que, se por um lado é verdade que, no Concílio Vaticano II, não se encontra uma associação directa da Igreja com uma “comunidade de discípulos”, por outro a expressão “membros da Igreja” e a expressão “discípulos” surgem como sinónimos mais de vinte vezes nos documentos

---

<sup>200</sup> Dulles, 130. Tradução livre do original inglês: «(...) something of the Church is realized in non-Roman Catholic communions.»

<sup>201</sup> Avery Dulles, «Discipleship», em *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 363. Verificamos aqui a clara mudança que acontece na eclesiologia. A partir do Vaticano II, não só a eclesiologia, mas também outras áreas do saber da teologia passam a ter um carácter personalista (nunca esquecendo que a grande personagem deste tipo de teologia personalista é o próprio Karol Wojtyła), isto é, passam a ter a pessoa como o centro da eclesiologia. Por isso é que é tão importante a relação pessoal com Cristo que oferece não só a pertença à Igreja, mas também a salvação.

<sup>202</sup> Dulles, 363. Tradução livre do original inglês: «The church, therefore, is not a self-enclosed, autonomous institution but a community constantly permeated by the “real presence” of the risen Lord.»

<sup>203</sup> Cf. Dulles, 363–64.

conciliares.<sup>204</sup> Deste modo, verificamos que faz, efectivamente, sentido falar da Igreja como comunidade de discípulos, como nos propõe Avery Dulles.

De facto, pode-se estender o conceito do discipulado para incluir todos os cristãos. Este modo de proceder já era conhecido nos evangelhos, mais concretamente nos versículos finais de São Mateus, em que os Onze são enviados para fazerem discípulos entre todas as nações.<sup>205</sup> De acordo com o pensamento de Avery Dulles, o discipulado é um conceito vasto e flexível, estando contudo profundamente associado ao terceiro modelo da Igreja como sacramento. Neste sentido, sendo o baptismo o primeiro sacramento da iniciação cristã, é nele que se começa a tal relação pessoal com Cristo, a qual se vai amadurecendo ao longo da vida do fiel.<sup>206</sup> Já a confirmação envolve um comprometimento maior seja por parte do indivíduo seja por parte da Igreja. O indivíduo é agora um membro da Igreja com novas responsabilidades e é testemunha da sua própria fé.<sup>207</sup> Por fim, a eucaristia trata-se da mais profunda relação pessoal com Cristo, expressão máxima de uma vida em união com Cristo.<sup>208</sup>

Em consequência com o que já estudámos, verificamos que o problema da pertença à Igreja pode ser visto através de vários prismas, os quais vamos analisar agora com o objectivo de fazermos uma síntese do que abordámos anteriormente.

Na Antiguidade Cristã, uma vez que a doutrina sobre a pertença e sobre os membros da Igreja não estava consolidada e formulada, diversas heresias e heterodoxias tiveram lugar e a pertença à Igreja era vista como condição para se ter direitos de cidadão.<sup>209</sup> Contudo, os Padres Gregos afirmam que a pertença à Igreja estabelece uma relação simbiótica com a iniciação cristã. Já os Padres Latinos, principalmente Agostinho de Hipona, reconheciam dois aspectos na Igreja: por um lado, uma dimensão espiritual (como comunhão de graças), e por outro lado, uma sociedade organizada, segundo uma estrutura doutrinal, sacramental e ministerial.<sup>210</sup>

---

<sup>204</sup> Cf. Dulles, *Models of the Church*, 198.

<sup>205</sup> Cf. Dulles, 202.

<sup>206</sup> Cf. Dulles, 206.

<sup>207</sup> Cf. Dulles, 207.

<sup>208</sup> Apesar de fazermos essa distinção entre os três sacramentos da iniciação cristã, reconhecemos que a mesma se trata de uma unidade que alcança a sua plenitude no sacramento da eucaristia. Deste modo, o cristão é um ser eucarístico-ecclesial.

<sup>209</sup> Cf. Avery Dulles, «Church: Church Membership», em *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 487.

<sup>210</sup> Cf. Dulles, 487.

Na Idade Média, Tomás de Aquino «via a Igreja primeiramente como comunhão de graça, e conseqüentemente [olhou] para a pertença principalmente como uma relação de graça com Cristo».<sup>211</sup>

Na época moderna, temos em conta duas perspectivas essenciais a considerar quanto à pertença à Igreja: a visão plasmada na Encíclica *Mystici corporis* de Pio XII e a abordagem realizada no conjunto dos documentos do Concílio Vaticano II. Na primeira, encontramos o termo “*reapse*”, isto é, a referência àqueles que realmente fazem parte do Corpo Místico de Cristo, que é considerado como sendo a Igreja Católica Romana. Já na óptica do Concílio Vaticano II, é evitada esta associação restrita e começa-se a falar de diferentes graus de pertença, de pertença perfeita e imperfeita (como vimos no primeiro capítulo), dos não cristãos que vivem pela graça de Deus e que, por isso, estão relacionados com o povo de Deus.<sup>212</sup>

Em jeito de conclusão, verificámos e estudámos a forma como Avery Dulles considera a pertença à Igreja, isto é, segundo o modelo sacramental da mesma. Desta forma, percebemos que mesmo aqueles fiéis que não pertencem à Igreja Católica mas que pertencem a outra Igreja cristã, podem chegar a pertencer à Igreja de Cristo na medida em que a Igreja de Cristo não é apenas a Igreja Católica mas antes «subsiste na Igreja Católica» (Cf. LG, n.8). Assim, é possível um raciocínio mais facilitado acerca da situação daqueles que são baptizados, ainda que permaneça o problema em relação aos não baptizados. De forma a pensarmos melhor sobre a solução para a problemática em causa, recorreremos a um caso concreto, nomeadamente o das pessoas que morrem sem o baptismo, e, nesse âmbito, estudaremos os graus de pertença à Igreja na Iniciação Cristã, sempre em atenção ao pensamento de Avery Dulles.

---

<sup>211</sup> Dulles, 487. Tradução livre do original inglês: «saw the church primarily as a communion of grace, and consequently they looked on membership principally as a grace-relationship with Christ.»

<sup>212</sup> Cf. Dulles, 488.

### III. SEM BAPTISMO: PERTENCE OU NÃO PERTENCE?

#### 3.1. A Pertença à Igreja e a Iniciação Cristã

A iniciação cristã estabelece uma relação simbiótica com a problemática da pertença à Igreja. Quando aprofundamos o sentido do termo “iniciação”, verificamos que este traduz sempre uma noção de “fazer morrer”, embora a morte aqui seja considerada de maneira simbólica, «como uma saída, a passagem dum porta que dá acesso a outro lugar».<sup>213</sup> A este respeito, recorde-se o facto de na iniciação cristã ser importante o simbolismo da passagem da porta da Igreja, aquando do baptismo, uma vez que o catecúmeno, a partir daquele momento, atravessa duas portas: a primeira, física, a da Igreja que o faz pertencer à família de Deus, dos cristãos; a segunda, invisível, a porta da morte espiritual marcada pelo pecado original para a vida em Cristo, através da água do baptismo. Acontece, por este meio, uma metamorfose na alma.<sup>214</sup> Percebe-se, assim, a importância do simbolismo da passagem da porta no ritual de iniciação cristã como marca da pertença à Igreja.

Como foi supramencionado, esta iniciação também simboliza a morte como a passagem de um estado para outro, para a vida nova em Cristo. Isso mesmo propõe Jean Chevalier:

«A morte iniciática prefigura a morte, que deve ser considerada como a iniciação essencial para se ter acesso a uma nova vida. (...) Com efeito, pela graça, ele [o Homem] entra – apesar de viver no mundo profano, ao qual não deixa de pertencer – na eternidade. A imortalidade não surge depois da morte, pois não pertence à condição *post mortem*, forma-se no tempo e é o fruto da morte iniciática.»<sup>215</sup>

Torna-se patente a tensão escatológica que está presente na iniciação cristã, uma vez que o neófito, depois do baptismo, por pertencer à Igreja e à família dos baptizados, já participa de alguma maneira da eternidade (porque já experimenta a graça de Deus),

---

<sup>213</sup> Jean Chevalier e Alain Cheerbrant, «Iniciação», em *Dicionário dos símbolos; Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números* (Lisboa: Editorial Teorena, LDA, 1982), 377.

<sup>214</sup> Cf. Chevalier e Cheerbrant, 377. Neste aspecto, não podemos esquecer que esta metamorfose da alma não é senão a marca indelével, isto é, ontológica, que o baptismo deixa na alma do neófito que o torna pertencente da família de Deus.

<sup>215</sup> Chevalier e Cheerbrant, 338.

mas ainda não a alcançou na totalidade (uma vez que ainda não está totalmente unido a Deus). A iniciação cristã, pelo facto de fazer com que o catecúmeno pertença à Igreja, exige do próprio «uma *metanóia* e é um renascimento escatológico do homem e do cosmos».<sup>216</sup>

Na verdade, “iniciação” é um termo que evoca, não só a morte ou a porta, mas também, como propõe Adrien Nocent, o «começo, entrada numa vida nova, justamente a do homem novo no seio da Igreja. Como em toda a vida, também aqui se tem um progresso por etapas, que neste caso estão representadas pelos sacramentos da iniciação».<sup>217</sup> Estas etapas conferem também graus de pertença, uma vez que se pode pertencer cada vez mais à Igreja apesar de uma pessoa já ser baptizada. Deste modo, podemos considerar que as etapas da iniciação cristã constituem uma unidade em que, à medida que se progride, se alcança uma pertença cada vez mais perfeita e profunda. Assim, não podemos considerar os sacramentos e as etapas que os constituem de maneira isolada. Por isto, «a iniciação cristã apresenta-se como um sacramento que compreende três etapas sacramentais».<sup>218</sup>

Por outro lado, a unidade da iniciação cristã, tendo começado por ser óbvia nos primeiros séculos da Igreja, começou a sofrer desenvolvimentos a partir da Idade Média, sobretudo na Igreja Latina ocidental (nomeadamente ao nível da individualização das três etapas sacramentais que compõem a iniciação cristã). Efectivamente, assiste-se à separação do crisma e do baptismo por diversas razões, sendo a principal delas uma razão prática: com o período de paz que a Igreja viveu sob o império de Constantino (quando o próprio tornou o Cristianismo como a religião oficial do império e permitiu o culto público), o número de cristãos aumentou drasticamente. Assim, havia duas hipóteses: ou se reduzia o tamanho das dioceses (o que acabou por não acontecer), ou ter-se-iam bispos auxiliares a presidir aos ritos da iniciação cristã; a última solução seria ter presbíteros a presidir ao rito inteiro.<sup>219</sup> Porém, considera-se que a presidência do bispo aos ritos da iniciação cristã é fundamental para

---

<sup>216</sup> A. Hamman, «Iniciação Cristã», em *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (São Paulo: Paulus, 1983), 714.

<sup>217</sup> Adrien Nocent, «Iniciación cristiana», em *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1984), 1051. Tradução livre do original espanhol: «comienzo, entrada en una vida nueva, justamente la del hombre nuevo en el seno de la Iglesia. Como en toda vida, también aquí se tiene un progreso con etapas, que en este caso están representadas por los sacramentos de la iniciación.»

<sup>218</sup> Nocent, 1052. Tradução livre do original espanhol: «la iniciación cristiana se presenta como un sacramento que comprende tres etapas sacramentales.»

<sup>219</sup> Cf. Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Rev. and expanded ed., [2nd ed.] (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2007), 247.

dar a entrada ao novo membro na Igreja. Começa então aqui a separação da confirmação e do baptismo,<sup>220</sup> passando a haver uma falta denexo entre os três sacramentos, justamente pelo facto de serem conferidos separadamente.

Por outra parte, o Concílio Vaticano II redescobre as fontes na sua reforma litúrgica e no campo da iniciação cristã, acabando por concluir que é necessária uma profunda revisão, de modo a reaver a sua íntima vinculação.<sup>221</sup> Assim se prepara o novo Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos (RICA) e o ritual do baptismo das crianças que, apesar de ser novo, apresenta uma relação profunda entre os três sacramentos.<sup>222</sup> É com esta redescoberta conciliar (que aflorou a doutrina expressa na Tradição Apostólica de Hipólito de Roma) que se vai perceber novamente que a iniciação cristã se trata de um processo e não de uma «dispensa de sacramentos».<sup>223</sup> De facto, é no RICA que podemos observar que, mesmo sem ser baptizado, o catecúmeno já pertence, de alguma maneira, à Igreja, porque já existe uma admissão do mesmo candidato ao catecumenato e à catequese.<sup>224</sup> Podemos assinalar este facto como sendo o primeiro grau de pertença que o RICA nos oferece. Ora, o segundo trata-se de uma preparação imediata do candidato para os sacramentos da iniciação cristã, que normalmente acontece no tempo da Quaresma. Por fim, o último grau diz respeito à recepção dos três sacramentos da iniciação cristã pelo candidato.<sup>225</sup> Assim, reparamos que estes três graus que estruturam o RICA traduzem uma pertença à Igreja cada vez mais perfeita, apesar de no primeiro grau o candidato já ser membro da Igreja. Esta pertença à Igreja culmina na recepção dos três sacramentos que, por sua vez, estão orientados para a eucaristia, fonte e cume de toda a vida sacramental (Cf. SC, n.8), que consolida e alimenta o carácter recebido no baptismo e na confirmação. Portanto, a catequese da iniciação cristã deve sublinhar este aspecto.<sup>226</sup>

Torna-se crucial, neste contexto, verificar aquilo que o RICA afirma sobre a iniciação cristã, em contraste com o que vimos em Adrien Nocent. Se este, por um lado, afirma que a iniciação cristã é uma unidade com três fases, mas ainda assim separa a celebração dos três sacramentos ao longo da vida da pessoa, já o RICA retoma a

---

<sup>220</sup> Cf. Johnson, 248–49.

<sup>221</sup> Cf. Nocent, «Iniciación cristiana», 1059.

<sup>222</sup> Cf. Nocent, 1060.

<sup>223</sup> Cf. Paul F. Bradshaw, «Initiation, Christian», em *The New Dictionary of Sacramental Worship* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990), 601.

<sup>224</sup> Cf. Nocent, «Iniciación cristiana», 1060.

<sup>225</sup> Cf. Nocent, 1060.

<sup>226</sup> Cf. Nocent, 1067–68.

iniciação cristã dos primeiros séculos em que a mesma acontecia numa única celebração.

Em primeiro lugar, o RICA declara logo no número quatro que:

«o Baptismo é o sacramento pelo qual os homens se tornam membros do corpo da Igreja, edificados uns com os outros em morada de Deus no Espírito, e em sacerdócio real e povo santo; é também vínculo sacramental da unidade que existe entre todos os que são assinalados por ele.» (*RICA*, «preliminares gerais», n. 4)

Já a questão da morte, à qual aludimos anteriormente, é referida no sexto número do RICA do seguinte modo: «Na verdade, os que são batizados, são configurados com Cristo por morte semelhante à sua, sepultados com ele na morte, também n'Ele são restituídos à vida e juntamente com Ele ressuscitam» (*RICA*, «preliminares gerais», n. 6).

Com efeito, é significativa a presença de elementos de pertença à Igreja no RICA e mesmo na descrição do rito verificamos que existem «vários “degraus” ou “passos”, pelos quais o catecúmeno, ao caminhar, como que passa uma porta ou sobe um degrau» (*RICA*, «preliminares», n. 6). Já aqui neste sexto número, percebemos que existe no RICA uma certa pertença à Igreja, que se vai aprofundando e intensificando ao longo da caminhada até chegarmos à celebração dos sacramentos. Em detalhe, existem três grandes estados da caminhada:

«o primeiro é quando alguém, que chegou à conversão inicial, quer tornar-se cristão, e é recebido pela Igreja como catecúmeno; o segundo é quando, já adiantado na fé e quase no fim do catecumenado, é admitido a uma preparação mais intensa para os sacramentos; o terceiro é quando, completada a preparação espiritual, recebe os sacramentos pelos quais o cristão é iniciado. (...) o primeiro [marcado] pelo rito da instituição dos catecúmenos; o segundo pela eleição; e o terceiro pela celebração dos sacramentos.» (*RICA*, «preliminares», n. 6)

Verificamos aqui claramente os três degraus em que a pertença à Igreja se vai intensificando. Contudo, ela já existe, ou seja, o catecúmeno já pertence à Igreja no primeiro passo ou degrau, pelo baptismo de desejo, uma vez que deseja o baptismo ou, nas palavras do ritual, «quer tornar-se cristão». (*RICA*, «preliminares», n. 6)

Outro aspecto a considerar são as etapas que constituem esta pertença cada vez mais intensa do catecúmeno. Antes da entrada na “ordem dos catecúmenos”, pressupõe-se uma evangelização por parte da Igreja denominada “pré-catecumenado”. A segunda etapa pode ter a duração de diversos anos e é dedicada à catequese, terminando no dia da eleição. Já a terceira etapa coincide com as celebrações pascais e é destinada à purificação e à iluminação. Por fim, a última etapa, tendo a duração de todo o tempo pascal, é destinada à mistagogia (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 7). Na verdade, toda a iniciação cristã se reveste de carácter pascal (pois, por um lado, o tempo de purificação e iluminação corresponde ao tempo da Quaresma e, por outro, o tempo da mistagogia acontece propriamente durante o tempo pascal) (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 8).

Na primeira etapa, isto é, no tempo da evangelização, acontece o *kerygma*, ou seja,

«a primeira evangelização em que é anunciado com firmeza e constância o Deus vivo e Aquele que Ele enviou para a salvação de todos, Jesus Cristo, de modo que os não cristãos, movidos pelo Espírito Santo que lhes abre o coração, abracem a fé e se convertam ao Senhor, em adesão sincera Àquele que, sendo o caminho, a verdade e a vida, é capaz de satisfazer todos os seus anseios espirituais e até infinitamente os superar.» (*RICA*, «preliminares», n. 9)

Esta evangelização tem como objectivo fazer nascer a fé no catecúmeno e leva-lo à conversão de vida, deixando o pecado e abraçando o mistério de Jesus.

Na segunda etapa, isto é, na entrada efectiva no processo do catecumenado, acontece o rito de admissão dos catecúmenos, através do qual estes manifestam à Igreja o seu desejo de serem baptizados. A Igreja, por sua vez, acolhe-os e concede uma primeira consagração (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 14). Encontramos aqui já um certo grau de pertença à Igreja com a manifestação do desejo de ser baptizado, por parte do catecúmeno, e o acolhimento, por parte da Igreja. Ora, «depois da celebração do rito, registem-se em devido tempo, (...) os nomes dos catecúmenos, com a indicação do ministro e “garantes” (...)» (*RICA*, «preliminares», n. 17). Neste ponto, temos bem presente mais um elemento de pertença à Igreja, nomeadamente o momento em que se escreve o nome do catecúmeno. Trata-se de um passo mais profundo na pertença à Igreja, redescoberto do rito da iniciação cristã celebrado nos primeiros séculos pelos padres da Igreja.

Como já referimos, a terceira etapa, ou seja, o tempo da purificação e da iluminação, acontece durante a Quaresma (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 21). Nesta etapa, decorre igualmente a inscrição do nome no «livro dos eleitos» (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 22). Neste tempo, dá-se uma preparação dos catecúmenos mais intensa com vista ao recolhimento espiritual e à purificação. Por fim, acontecem os ritos dos escrutínios e das tradições. Os primeiros põem «a descoberto o que no coração dos eleitos possa haver de fraqueza, enfermidade ou malícia, para que seja curado, e o que há de bom, válido e santo, a fim de o fortalecer» (*RICA*, «preliminares», n. 25). Através das tradições são entregues aos eleitos o Símbolo da fé e a Oração Dominical (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 25). Eis mais um degrau de pertença à Igreja.

O último degrau da pertença à Igreja corresponde à celebração dos sacramentos da iniciação cristã. Através destes sacramentos, os eleitos recebem o perdão dos pecados e passam a pertencer efectivamente ao Corpo de Deus (já não apenas por desejo) e participam no reino de Deus através do sacrifício eucarístico (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 27). No sacramento do baptismo, o catecúmeno recebe, pela água, o dom da filiação divina e a remissão dos pecados, incluindo o pecado original. É ainda de suma importância referir que os adultos recebem o dom da fé pelo baptismo não de forma passiva mas através de um acto livre da sua vontade, simbolizado no rito da renúncia e da profissão de fé (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 30). Posteriormente, temos a ablução com a água, que se trata do sacramento de união com Cristo. Acompanhando este grau de pertença que o baptismo oferece, os neófitos são agora confirmados (logo a seguir ao baptismo) à maneira das primeiras comunidades cristãs. Podemos considerar aqui mais um grau de pertença à Igreja que simboliza:

«a unidade do mistério pascal, a íntima relação entre a missão do Filho e a efusão do Espírito Santo e a estreita ligação dos sacramentos, pelos quais as duas pessoas divinas, juntamente com o Pai, vêm aos baptizados.» (*RICA*, «preliminares», n. 34)

Por fim, temos a celebração do sacramento da eucaristia, consumação da iniciação cristã. Esta primeira celebração eucarística é fundamental porque é esta a primeira vez que os neófitos rezam a Oração Dominical com os fiéis da comunidade, participam com ela no sacrifício de Cristo e experimentam antecipadamente os bens eternos (Cf. *RICA*, «preliminares», n. 36).

Depois da celebração dos sacramentos da iniciação cristã, dá-se o tempo da mistagogia. É neste tempo que se aprofunda o mistério pascal pela participação na eucaristia e pela oração com o Evangelho. Nesta fase, os neófitos já possuem uma pertença perfeita à Igreja, na medida em que «foram renovados no seu espírito, saborearam as íntimas delícias da Palavra de Deus, entraram em comunhão com o Espírito Santo e descobriram como o Senhor é bom» (RICA, «preliminares», n. 38). Este tempo da mistagogia revela-se essencial para os neófitos, dado que corresponde a um período de desenvolvimento de relações mais profundas com os fiéis da comunidade, reforçando assim o seu sentido de pertença à comunidade cristã.

Resumindo, verificamos que existem diversos degraus que se constituem como expressão de uma pertença cada vez mais efectiva e perfeita à Igreja e à comunidade cristã que acolhe os catecúmenos, através de tempos específicos e passos graduais. Vejamos agora aquilo que nos diz o Magistério acerca da pertença à Igreja das crianças que ainda não são baptizadas, a partir da análise do texto da Comissão Teológica Internacional sobre a possibilidade de salvação das crianças que morrem sem o baptismo.

### **3.2. Análise do texto da Comissão Teológica Internacional**

Antes de começar a análise propriamente dita, é necessário apontar alguns pressupostos que o Magistério da Igreja assinala para aprofundar este tema. Uma primeira consideração sobre o estudo deste problema é que o mesmo deve ser feito tendo em conta o princípio *lex orandi, lex credendi*.<sup>227</sup> Outro pressuposto é o da primeira carta a Timóteo ao afirmar que Deus é o primeiro interessado na salvação de todo o género humano. Também existem diversas passagens da Escritura que nos permitem esperar, com segurança, a possibilidade de salvação para estas crianças, como é o caso de Mc 10, 14. Por fim, um último pressuposto que nos interessa salientar é que, de facto, existe uma solidariedade eclesial e corporativa que une estas crianças a Adão,

---

<sup>227</sup> A liturgia da Igreja é um critério fundamental para os ensinamentos que a própria Igreja pronuncia. Por exemplo, a liturgia nunca faz referência ao limbo. Contudo, possui a Festa dos Santos Inocentes, venerando-os como mártires uma vez que foram mortos em consequência da perseguição movida contra Jesus Cristo. Também passou a existir um rito fúnebre para as crianças que morrem sem o baptismo dando a entender, por isso, que a Igreja espera, com confiança na misericórdia divina, a salvação das crianças.

<sup>228</sup> no pecado original, mas também a Cristo, beneficiando da graça redentora da Paixão, Morte, e Ressurreição de Jesus – trata-se do primado da graça de Cristo sobre o pecado de Adão.

### 3.2.1. *Historia quaestionis*

Numa primeira instância, olhamos para a *historia quaestionis* que nos ajuda a perceber o percurso histórico e o desenvolvimento que a teologia e a doutrina católica fizeram ao longo de dois mil anos de história. Neste tópico, estuda-se aprofundadamente a forma como a questão da morte das crianças sem o baptismo foi vista, desde a Sagrada Escritura até ao Concílio Vaticano II.

Nos escritos neotestamentários, verificamos que o baptismo, apesar de não se excluir a possibilidade de ser administrado às crianças, é essencialmente previsto para os adultos, como podemos verificar em At 18, 8, em 1 Cor 1, 16, entre outras passagens.

Apresentam-se em tensão os dois dados bíblicos essenciais para esta reflexão: de um lado, a vontade salvífica universal de Deus, e do outro, a necessidade do baptismo para a salvação. Para resolvermos esta tensão, torna-se importante perceber que a necessidade do baptismo é de segunda ordem e não uma necessidade absoluta para a salvação final da pessoa, caso contrário Deus estaria limitado àquilo que o Próprio tinha imposto. Deste modo, «o baptismo sacramental é necessário enquanto meio ordinário através do qual uma pessoa participa dos efeitos benéficos da morte e da ressurreição de Jesus».<sup>229</sup>

Avançamos assim para a compreensão dos Padres Gregos acerca do tema em estudo. De facto, era claro para os Padres Gregos que a corrupção, a morte e o mal eram consequências do pecado de Adão, embora susceptíveis de restauração pela obra redentora de Cristo. Note-se que, na sua reflexão, os Padres Gregos sentem fortemente a tensão acima referida.<sup>230</sup> Pseudo-Dionísio afirma que uma pessoa não baptizada não

---

<sup>228</sup> Cremos que esta noção de solidariedade humana advém do Cardeal Luís Ladaria, um dos autores deste documento e, possivelmente, o principal responsável pela sua redacção.

<sup>229</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 10, acedido 22 de julho de 2022, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_u-n-baptised-infants\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_u-n-baptised-infants_po.html).

<sup>230</sup> A tensão já assinalada entre a vontade salvífica universal de Deus e o ensinamento do Evangelho acerca da necessidade do baptismo para a salvação.

podia entrar no reino de Deus. Atanásio porém, defende que as crianças que morrem sem o baptismo não vão para o inferno.

Já Gregório de Nissa assevera que a sorte destas crianças (das que morrem sem o baptismo) é um mistério. Com efeito, a virtude não teria valor se aqueles que morrem cedo fossem acolhidos no céu sem a ter praticado. Vejamos a questão central para Gregório de Nissa: «Serão merecedores de prémio?»<sup>231</sup> O autor levanta algumas reticências ao afirmar que a criança participa desta vida (a verdadeira), segundo a sua natureza e capacidade, dado que não tem nada a purificar, mas também ainda não é culpada de nenhum pecado pessoal pelo que existe uma efectiva distinção entre a sorte das crianças e a dos adultos que viveram uma existência virtuosa.<sup>232</sup>

Já Gregório de Nazianzo afirma que estas crianças «não recebem nem louvor nem punição do Justo Juiz (...)».<sup>233</sup> Num cômputo geral, podemos concluir que os Padres Gregos afirmam que as crianças que morrem sem o baptismo não padecem de condenação eterna.

Continuando o estudo, verificamos que Agostinho de Hipona se vê dentro das controvérsias pelagianas que, com o seu líder Pelágio, apontam para a negação da transmissão do pecado de Adão. Como consequência, salienta-se a inocência das crianças e, por isso, Pelágio prometia-lhes a entrada no Céu.<sup>234</sup> A resposta de Agostinho é a seguinte: as crianças que morrem sem o baptismo vão para o inferno, sofrendo contudo penas suavíssimas. Para chegar a esta conclusão, recorre ao preceito do Senhor em Jo 3, 5<sup>235</sup> e ao princípio *lex orandi lex credendi*. Agostinho não defende, por isso, um estado intermédio entre o paraíso e o inferno. Neste contexto, o Concílio de Cartago, ainda que condenando a tese pelagiana de que as crianças não contraem o pecado de Adão, não apoia a severidade agostiniana.

Avançamos agora para a escola medieval, nomeadamente entre diversos autores, como Anselmo de Cantuária, que têm uma perspectiva agostiniana. Nesta época, as teses gerais definem-se pelo facto de que as crianças não podem salvar-se porque não recebem o sacramento do baptismo e não conseguem realizar um acto de fé e de amor que substitua esse baptismo sacramental.<sup>236</sup> Mais ainda, a noção de privação da visão

---

<sup>231</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 12.

<sup>232</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 12.

<sup>233</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 13.

<sup>234</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 15.

<sup>235</sup> «Se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no Reino de Deus.» (Jo 3, 5)

<sup>236</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 21.

beatífica como pena para estas crianças é acrescentada por Pedro Abelardo e pelos medievais posteriores a ele. Assim, a pena da visão beatífica passa a ser pensada como uma justa punição para o pecado original.<sup>237</sup>

Por seu lado, Tomás de Aquino assume também esta posição, mas ainda acrescenta que as crianças não sofrem com a perda da visão beatífica porque não conhecem aquilo de que são privadas, pelo que estão unidas a Deus pela natureza e pelos bens naturais. A felicidade de que as crianças gozam é uma felicidade natural, proporcional à sua natureza e à sua união com Deus através dos bens naturais.<sup>238</sup> Esta doutrina tomista, estando em concordância com a doutrina paulina, oferece uma maior consideração pela misericórdia divina do que a severidade agostiniana. É a partir daqui que surge a expressão do “limbo das crianças”. Em suma,

«a principal afirmação destas doutrinas é que aqueles que não eram capazes de um acto livre com o qual consentissem à graça e que morreram sem estarem regenerados pelo sacramento do Baptismo estão privados da visão de Deus por causa do pecado original herdado por geração humana.»<sup>239</sup>

Por fim, analisando o que nos diz o Concílio Vaticano II, verificamos que apresenta novas soluções para o problema, ao incluir a possibilidade de as pessoas obterem a plena salvação de Cristo. Tais soluções procuram uma maior concordância com o desenvolvimento do *sensus fidelium*. Redescobre-se assim a formulação dos diversos tipos de baptismo, a saber: o sacramental, o de desejo e o de sangue, que já haviam sido apresentados por Cipriano de Cartago.

O Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, na *Gaudium et spes* e no decreto *Nostrae Aetate*, afirma que a última vocação do Homem é a divina e, apoiado na doutrina paulina, defende a vontade salvífica universal de Deus e a eficácia universal da redenção e da Paixão de Cristo,<sup>240</sup> de tal maneira que se pode defender (sem pôr em

---

<sup>237</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 22.

<sup>238</sup> Clarifique-se que, de agora em diante, sempre que nos referirmos a “crianças” queremos dizer “crianças que morreram sem o Baptismo”.

<sup>239</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 25.

<sup>240</sup> São três as afirmações principais que guiam o Concílio Vaticano II acerca deste tema: primeiro, Deus quer que todo o género humano se salve; segundo, a salvação apenas é dada pela participação no mistério pascal de Cristo através do Baptismo (que enquadra aqueles três tipos já clarificados); terceiro, as pessoas não entram no reino dos céus se não estão libertadas do pecado original através da graça redentora.

causa a necessidade do baptismo para a salvação) uma possibilidade de salvação para as crianças e a sua entrada no Reino dos Céus.

Conclui-se, portanto, que o Magistério eclesial contemporâneo atribui um peso maior à vontade salvífica de Deus e à solidariedade em Cristo, motivos reforçados para uma maior esperança de que estas crianças possam gozar da vida eterna na visão beatífica.<sup>241</sup>

### 3.2.2. *Inquerer vias Domini*

Numa segunda fase, procuram-se os caminhos de Deus, isto é, as *vias domini* para a salvação das crianças. Neste sentido, deve atender-se a alguns princípios teológicos como: a vontade salvífica universal de Deus realizada através da mediação de Cristo no Espírito Santo, a universalidade do pecado (e a consequente necessidade universal de salvação) e a necessidade da Igreja e do baptismo sacramental.

O primeiro princípio a que nos referimos tem o seu fundamento no Antigo Testamento, especificamente na afirmação de que Deus é o salvador de Israel e que, por meio desta nação, todas as outras alcançarão a salvação. Não só no Antigo Testamento, mas também no Novo Testamento (principalmente, na doutrina paulina),<sup>242</sup> verificamos um amor preferencial e universal de Deus e a universalidade da graça salvífica divina. Na verdade, esta graça actua e é eficaz na única mediação de Jesus Cristo, primogénito, que supera toda e qualquer divisão causada pelo pecado. Trata-se do princípio teológico da solidariedade humana em Cristo, tal como defende o Sínodo de Quierzy (853).<sup>243</sup> É este, de facto, o princípio que conduz a Igreja e outros autores como Ireneu ou Tomás de Aquino, bem como o Concílio Vaticano II a ter uma profunda convicção cristocêntrica,<sup>244</sup> que provém muito do texto paulino.

---

<sup>241</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 41.

<sup>242</sup> Relativamente à doutrina paulina, referimo-nos à passagem que serve de mote para este trabalho (1 Tm 2, 3-5), mas também ao amor preferencial e universal de Deus que se manifesta em Jesus quando se nota uma certa preferência pelos humildes e pelas crianças (Cf. Lc 10, 21).

<sup>243</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 48.

<sup>244</sup> Cf. «Dominus Iesus», n. 11, acedido 25 de julho de 2022, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html). Convicção formulada também na declaração *Dominus Iesus*: «a vontade salvífica

Um outro pressuposto é a necessidade universal de salvação. Verifica-se, desde logo no Antigo Testamento, que o Homem é declarado pecador desde o seu nascimento, de tal maneira que recebe os efeitos do pecado original. Ora, São Paulo defende que a universalidade da salvação tem o seu correspondente na universalidade do pecado – trata-se da solidariedade positiva e negativa. Esta consciência do pecado original e dos seus efeitos tem vindo a ser aprofundada nos Concílios e nos documentos magisteriais. Deste modo, para que o Homem se salve é precisa a Igreja, dado que *Extra ecclesiam nulla salus*.<sup>245</sup>

De facto, a Igreja é necessária para a salvação, na medida em que é a mediação histórica da redenção de Cristo.<sup>246</sup> Já o Concílio Vaticano II ensina que a Igreja peregrina é necessária para a salvação.<sup>247</sup> Mas ainda antes, Pio IX afirma, na Encíclica *Singular Quaedam*, que ninguém se salva fora da Igreja Apostólica Romana. Contudo, salvam-se aqueles que não estão dentro dos limites visíveis da Igreja por uma ignorância invencível. A necessidade da Igreja nasce igualmente do facto da mediação única de Cristo se realizar no contexto de uma relação com a Igreja.

Tal como a Igreja, também o baptismo é necessário para a salvação, uma vez que se trata da remissão de todos os pecados e da configuração com Cristo na filiação divina, bem como a integração no corpo de Cristo-Cabeça que é a Igreja. Contudo, esta necessidade não é absoluta dado que existem outros caminhos para a configuração com Cristo, como o baptismo de sangue e o baptismo de desejo. Destes, começam por nos falar Tomás de Aquino e o Concílio de Trento, e, posteriormente, o Concílio Vaticano II conclui que o baptismo de desejo é um meio pelo qual o Homem pode ser justificado. Por outro lado, deve-se ainda respeitar a liberdade de Deus em relação aos caminhos de salvação que Ele próprio dispôs.

Em resumo, acerca das crianças, a Igreja convida a rezar e a ter uma profunda esperança na misericórdia divina que quer que todos os homens se salvem e que se regozija com a oração. Acerca deste tema tão sensível, a Igreja adopta a posição

---

universal de Deus Uno e Trino é oferecida e realizada de uma vez para sempre no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus».

<sup>245</sup> Frase proferida por São Cipriano que é preciso ser entendida à luz da Revelação e da Tradição da Igreja que procura guardar o depósito da fé.

<sup>246</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 57.

<sup>247</sup> A principal constituição dogmática para o desenvolvimento deste tema é a *Lumen Gentium*, na qual se ensina que não se podem salvar aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus, através de Jesus, como instituição necessária, a recusam (LG, n. 14). Ensina ainda que a Igreja é o sacramento universal de salvação (LG, n. 48).

apofática dos Padres Gregos,<sup>248</sup> e, ainda, a posição de reler os sinais dos tempos,<sup>249</sup> para que se conheça e aprofunde a Verdade. Neste sentido, a Igreja mostrou-se, de facto, aberta à possibilidade de salvação para estas crianças, concordando assim com o *sensum fidelium* que se desenvolve nessa direcção. Para se chegar a este estado, a Igreja salienta a misericórdia divina que engloba diversas teses importantes, tais como:

«a graça de Deus e a sua Providência abraça a todos. [E que] o Concílio Vaticano II ensina que Deus não nega a ajuda necessária para a salvação àqueles que ainda não chegaram a um conhecimento explícito de Deus (...) [a segunda é que] Deus não pede coisas impossíveis [na medida em que] o poder de Deus não está limitado aos sacramentos.»<sup>250</sup>

Pode-se pensar também nos possíveis caminhos de salvação: por exemplo, existem crianças que morrem devido à violência. Podemos, analogamente, associar estes aos Santos Inocentes que, pelo Baptismo de sangue, receberam a salvação. Não deve ser estranho, também, pensar-se no facto de que Deus, simplesmente pela Sua divina vontade, conceda o dom da salvação às crianças não-baptizadas, analogamente associadas às baptizadas. Estes caminhos podem ser pensados devido à solidariedade em Cristo que tem por base as Escrituras, concretamente, a doutrina paulina e joanina, que, por sua vez, relacionam toda a humanidade com Cristo, sem excepção. Deve-se, por isto, deixar o centro no pecado de Adão para o foco na superabundância da graça de Cristo (Cf. Rm 5, 20), através da qual todos, de algum modo, estamos unidos: no pecado, mas mais ainda na redenção. Deste modo, Jesus Cristo «é a cabeça da Igreja, que é o seu corpo. É o Príncipe, o primogénito dos mortos, tendo em tudo a primazia» (Cl 1, 18).

---

<sup>248</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional», n. 70.

<sup>249</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 72–76. Alguns destes sinais são: a guerra e as desordens do século XX bem como o desejo de “humanidade” “obrigaram” a Igreja a procurar uma eclesiologia da comunhão; a crise de esperança conduz a Igreja a dar um maior apreço a esta virtude; ainda o sofrimento do mundo e as injustiças fizeram a Igreja repensar o primado do amor e da misericórdia; por fim, a globalização possibilitou o contacto com outras religiões, culturas e sociedades que encorajaram a Igreja a desenvolver um pensamento sobre os múltiplos e diversos caminhos que Deus tem para a salvação do mundo.

<sup>250</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, n. 81–82.

### 3.3. Possível resposta da eclesiologia de Avery Dulles à problemática

Depois de termos analisado a problemática da esperança de salvação das crianças que morrem sem o baptismo, avançamos para o estudo, em jeito de conclusão do nosso trabalho, da forma como a eclesiologia de Dulles responderia a esta problemática (com tudo o que já tivemos oportunidade de aprofundar nos capítulos anteriores), concretamente com os modelos da Igreja como sacramento e como comunidade de discípulos.

Em primeiro lugar, verificámos que existem três tipos de vínculos no que se refere à pertença à Igreja: a profissão de fé (*vinculum sybolicum/professionis fidei*), a celebração dos sacramentos (*vinculum liturgicum/sacramentale*) e o ministério pastoral que se traduz no governo da Igreja (*vinculum sociale/herarchicum communionis*).<sup>251</sup> Deste modo, verificamos que o caso das crianças sem o baptismo é de difícil análise, na medida em que à primeira vista aparentam não possuir nenhum dos vínculos e, por isso, não pertencer à Igreja. Contudo, através da noção de “desejo”, podemos assumir que as crianças, a partir do desejo dos pais, ou dos avós, ou dos seus educadores na fé, quereriam receber o baptismo e, dessa forma, pertencer à Igreja através dos mesmos vínculos acima mencionados. Ainda assim, no caso em estudo das crianças que morrem sem o baptismo, a Igreja procura uma posição de sensatez, confiando-as à misericórdia de Deus da seguinte forma:

«Quanto às *crianças que morrem sem Baptismo*, a Igreja não pode senão confiá-las à misericórdia de Deus, como o faz no rito do respectivo funeral. De facto, a grande misericórdia de Deus, «que quer que todos os homens se salvem» (1 *Tm* 2, 4), e a ternura de Jesus para com as crianças, que O levou a dizer: «Deixai vir a Mim as criancinhas, não as estorveis» (*Mc* 10, 14), permitem-nos esperar que haja um caminho de salvação para as crianças que morrem sem Baptismo. Por isso, é mais premente ainda o apelo da Igreja a que não se impeçam as criancinhas de virem a Cristo, pelo dom do santo Baptismo.»<sup>252</sup>

Já tendo feito referência a este tópico, é de grande importância voltar a recordar que a Igreja não assume que estas crianças vão para o Céu, mas tem uma esperança

---

<sup>251</sup> Cf. Salvador Pié i Ninot, *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Lux mundi 86 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2007), 261.

<sup>252</sup> «Catecismo da Igreja Católica. Parágrafos 1210-1419», par. 1261, acedido 12 de setembro de 2022, [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/index\\_new/p2s2cap1\\_1210-1419\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p2s2cap1_1210-1419_po.html).

(fundada nas palavras de Jesus na Sagrada Escritura) de que as mesmas crianças são salvas. Desta maneira, se as crianças são salvas é porque, de algum modo, estão associadas ao batismo (que neste caso apenas pode ser o de desejo) e, assim, à pertença à Igreja. Temos aqui bem presente a noção de batismo de desejo que a doutrina da Igreja classifica do seguinte modo:

«Para os *catecúmenos* que morrem antes do Batismo, o seu desejo explícito de o receber, unido ao arrependimento dos seus pecados e à caridade, garante-lhes a salvação, que não puderam receber pelo sacramento. “Com efeito, já que Cristo morreu por todos e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal, por um modo só de Deus conhecido”. Todo o homem que, na ignorância do Evangelho de Cristo e da sua Igreja, procura a verdade e faz a vontade de Deus conforme o conhecimento que dela tem, pode salvar-se. Podemos supor que tais pessoas teriam *desejado explicitamente o Batismo* se dele tivessem conhecido a necessidade.»<sup>253</sup>

Este conceito do batismo de desejo é capital para perceber a pertença imperfeita à Igreja, uma vez que as pessoas que, sem culpa própria, não conhecem e, por isso, não aderiram ao Evangelho, mas que vivem de recta consciência, procurando a verdade e a justiça, podem pertencer à Igreja de Cristo na medida em que se assume que estas, tendo oportunidade de conhecer o Evangelho e a Igreja, quereriam aderir a ele. Assim, pertencem à Igreja pelo batismo de desejo implícito, embora aparentemente não possuam os três vínculos acima indicados, tal como as crianças que morrem sem o batismo.

Realmente, continuamos de acordo com Avery Dulles quando, estudando o modelo sacramental da Igreja (assumido pelo Concílio Vaticano II), defende que a Igreja assim entendida oferece uma resposta mais eficaz, «oferece uma visão mais ampla no que diz respeito aos trabalhos da graça divina para além dos limites da Igreja institucional».<sup>254</sup> Assim sendo, apesar de críticas honestas que possam existir, sabemos que este modelo é o que traduz melhor a resposta de Dulles acerca da pertença à Igreja das pessoas que não receberam o sacramento do batismo: elas pertencem na medida do desejo. Na verdade, quando uma pessoa deseja ser baptizada, quer explicitamente por

---

<sup>253</sup> «Catecismo da Igreja Católica. Parágrafos 1210-1419», par. 1259–1260.

<sup>254</sup> Avery Dulles, *Models of the Church*, Expanded ed (New York, NY: Image Books, 2002), 65. Tradução do original inglês: «give ample scope to the workings of divine grace beyond the limits of the institutional Church.»

um desejo formulado, quer implicitamente pela forma de vida justa, verdadeira e de recta consciência, já «embarca no caminho do discipulado, e a própria comunidade guia a pessoa no seguimento de Cristo».<sup>255</sup>

Percebe-se claramente que tanto Avery Dulles como o Magistério eclesial concordam na medida em que, sobre as crianças que morrem sem o baptismo, mantêm o silêncio sobre o seu destino, apesar de haver uma forte esperança de salvação fundada na Sagrada Escritura. Por seu turno, as pessoas que desejam ser baptizadas, com um desejo implícito ou explícito, em certa medida, segundo Dulles já participam do baptismo e da Igreja, sendo desde já, embora ainda não completamente, membros da Igreja.

Conclui-se então que este facto em nada retira a importância do mandamento de Cristo: «Ide por todo o mundo: pregai o evangelho a toda a criatura» (Cf. Mc 16, 15), que é a missão primária da Igreja pelo testemunho dos seus membros e discípulos de Cristo. E isso mesmo nos recomenda Avery Dulles: «A missão externa da Igreja nunca pode estar separada da sua vida interior. (...) Observando o amor e suporte mútuos entre os Cristãos bem como os altos valores morais que eles seguiam, os pagãos procuravam entrar na Igreja».<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> Dulles, 206–7. Tradução do original inglês: «embarks on the way to discipleship, and the community commits itself to guide the candidate in the following of Christ.»

<sup>256</sup> Dulles, 213. Tradução livre do original inglês: «The external mission of the Church can never be separated from its inner life. (...) Seeing the mutual love and support of Christians, and the high moral standards they observed, the pagans sought entrance into the Church.» Deste modo, como bem explica Avery Dulles, o facto de percebermos que a pertença imperfeita pode significar um desejo implícito do baptismo isso não exclui, de maneira nenhuma, a possibilidade da evangelização e de dar a conhecer Jesus Cristo.

## CONCLUSÃO

Como vimos, a pertença à Igreja, apesar de não ser uma problemática nova, não deixa de ser um aspecto fundamental a continuar a analisar, nos diversos autores, uma vez que faz uma tangente a diversos outros elementos importantes na eclesiologia. Efectivamente, para estudarmos a pertença à Igreja, tivemos de perceber o que era a eclesiologia de comunhão e como é que a Igreja se compreende a si mesma, na sua relação com o mundo e, principalmente, com as outras Igrejas e religiões, recorrendo aos diversos documentos do Concílio Vaticano II, nomeadamente: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Unitatis Redintegratio*, entre outros documentos.

Com a análise do conceito de “pertença à Igreja” no período anterior e posterior ao Concílio, percebemos que, se existiu uma época histórica em que se observou uma visão jurídica da Igreja, no Concílio passou-se para uma visão sacramental da Igreja, o que também tem importantes implicações na forma como concebemos a “pertença”. Ora, com esta visão sacramental da Igreja, a pertença à Igreja passou a ser vista como sendo perfeita ou imperfeita. No primeiro caso, temos os membros da Igreja Católica, isto é, que foram baptizados válida e licitamente, que possuem uma vida sacramental e que obedecem ao Papa. O segundo caso abarca aqueles que foram baptizados válida mas ilicitamente (é o caso dos membros da Igreja donatista) e que não possuem um dos outros dois vínculos.

De seguida, podemos perceber que o autor que mais estudamos, Avery Dulles, concorda em larga medida com a visão sacramental da Igreja proposta pelo Concílio, tanto que o modelo mais parecido com o Concílio que o autor apresenta é precisamente: A Igreja como sacramento (Cf. LG, 8). Apesar deste facto, Avery Dulles, ao longo do tempo, pôde aprofundar o seu estudo eclesiológico e concluir que existe um sexto modelo, acrescentado posteriormente, que sintetiza todos os outros apresentados, nomeadamente o modelo da Igreja como comunidade de discípulos.

Em conclusão, terminamos o nosso trabalho com uma análise de um caso concreto, especificamente, o das pessoas que morrem sem o baptismo, mais concretamente ainda: as crianças. Neste sentido, percebemos que estas pessoas podem pertencer à Igreja na medida em que participam do mistério pascal de Cristo através do baptismo de desejo ou de sangue. Assim, pertencem à Igreja. É importante perceber que mesmo uma pessoa que nunca tenha ouvido falar do Evangelho pode pertencer à Igreja, igualmente pelo baptismo de desejo, na medida em que, se levar uma vida de recta

consciência, procurando a Verdade e a Justiça (que, em última análise, são o próprio Cristo), isso significa que procuram Jesus. Deste modo, presume-se que, se tivessem acesso ao Evangelho, quereriam aderir a ele, tendo por isso um batismo de desejo implícito.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes do Magistério:

Catecismo da Igreja Católica.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. «A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo, Comissão Teológica Internacional». Acedido 22 de julho de 2022. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html).

Denzinger, Heinrich. *El magistério de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fé y costumbres*. Biblioteca Herder 22. Barcelona: Herder, 1963.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Dominus Iesus». Acedido 25 de julho de 2022. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html).

«Ecclesiam Suam (6 de agosto 1964) | Paulo VI». Acedido 8 de fevereiro de 2022. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html).

PIO XII, ed. *Carta encíclica «Mystici Corporis Christi»*, 1943.

### 2. Fontes da obra de Avery Dulles:

Dulles, Avery. *A Igreja e seus modelos: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos*. Teologia hoje 9. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

———. «Church: Church Membership». Em *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 3. New York: Macmillan, 1987.

———. *Church Membership as a Catholic and Ecumenical Problem*. Milwaukee, Wisc.: Marquette U.P., 1981.

———. «Discipleship». Em *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. New York: Macmillan, 1987.

———. *Hacia una teología de la fé católica*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1970.

———. *Models of the Church*. Expanded ed. New York, NY: Image Books, 2002.

———. *The craft of theology: from symbol to system*. New expanded ed. New York: Crossroad, 1995.

———. *The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of Church*. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Dulles, Avery, e James Thomas Keane. *Avery Dulles: essential writings from America magazine*. Notre Dame, Indiana: Christian Classics, 2019.

### **3. Literatura complementar:**

Aldazábal, José. «Iniciação». Em *Dicionário Elementar de Liturgia*. Prior Velho: Paulinas, 2007.

Arenas, Sandra. *Fading Frontiers? A Historical-Theological Investigation into the Notion of the «Elementa Ecclesiae»*. Peeters, 2021.

Bradshaw, Paul F. «Initiation, Christian». Em *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1990.

Calabrese, Gianfranco, Orazio Francesco Pizza, José Ramón Villar Saldaña, e Philip Goyret. *Diccionario de ecclesiologia*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Chevalier, Jean, e Alain Cheerbrant. «Iniciação». Em *Dicionário dos símbolos; Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*. Lisboa: Editorial Teorena, LDA, 1982.

Congar, Yves. «Church: Ecclesiology». Em *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 3. New York: Macmillan, 1987.

Ferreira, José André dos Santos. *A vinculação à Igreja: uma perspectiva de Otto Semmelroth*, sem data.

Figueiredo, Ricardo. *A teologia da catolicidade de Avery Dulles, S. J.* Lisboa: Universidade Católica, 2022.

Fisher, John D. C. *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the disintegration of the primitive rite of initiation*. London: Alcuin Club Collections, 1965.

Garijo-Guembe, Miguel María, e Claudio Gancho. *La comunión de los santos: fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1991.

Hamman, A. «Iniciação Cristã». Em *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. São Paulo: Paulus, 1983.

Johnson, Maxwell E. *The rites of Christian initiation: their evolution and interpretation*. Rev. and Expanded ed., [2nd ed.]. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2007.

La Delfa, Rosario. «Pertenencia (a la Iglesia)». Em *Diccionario de eclesiología*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

López Armas, Francisco Javier. *La eclesiología sacramental, clave hermenéutica para el «subsistit in» de Lumen Gentium 8: génesis de la fórmula y recepción en la reflexión teológica postconciliar*. Investigaciones y experiencias 10. Tafira Alta, Las Palmas de Gran Canaria: Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Sede Gran Canaria (ISTIC), 2019.

Madrigal Terrazas, J. Santiago. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Santander: Sal Terrae, 2017.

———. *Iglesia es Caritas: la eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*. Presencia teológica 169. Santander: Sal Terrae, 2008.

Nocent, Adrien. «Iniciación cristiana». Em *Nuevo Diccionario de Liturgia*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1984.

Pekarske, Daniel T. *Abstracts of Karl Rahner's Theological investigations 1-23*. Marquette studies in theology, no. 31. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2002.

Pié i Ninot, Salvador. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Lux mundi 86. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2007.

Ratzinger, Joseph. *Iglesia ecumenismo y política: nueve ensayos de eclesiología*. BAC 494. Madrid: La Editorial Católica, 1987.

Repole, Roberto. «Catolicidad». Em *Diccionario de ecclesiologia*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Sánchez Monge, Manuel. *Ecclesiologia: la iglesia, misterio de comunión y misión*. Colección «Síntesis», 2,5. Madrid: Soc. de Educación Atenas, 1994.

Scordato, Cosimo. «Bautismo e Iglesia». Em *Diccionario de ecclesiologia*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Tangorra, Giovanni. «Ecclesiología del Concilio Vaticano II». Em *Diccionario de ecclesiologia*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

———. «Renovación de la Ecclesiología». Em *Diccionario de ecclesiologia*. BAC 120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

*The Encyclopedia of Religion. 3: Caba - Cona*. New York: Macmillan, 1987.

Valentini, Donato. *Il nuovo Popolo di Dio in cammino: punti nodali per una ecclesiologia attuale*. Roma: LAS, 1984.