



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

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

**RAFAEL MALAQUIAS OLIVEIRA**

**Os leigos numa Igreja sinodal**

**Um itinerário eclesiológico: da “hierarcologia” à  
corresponsabilidade**

**Dissertação Final**

**sob orientação de:**

**Prof. Doutor Tiago André Fernandes Freitas**

**Lisboa**

**2025**

“Vós, porém, sois geração eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido por Deus para anunciar os louvores d’Aquele que vos chamou das trevas para a sua luz admirável.”

*1 Pe 2, 9-10*

“É sempre a vida que comanda. Deus faz nela história conosco e, se deixarmos, faz história de salvação.”

*D. António Baltasar Marcelino, Correio do Vouga, 18 de Setembro de 2013*

## AGRADECIMENTOS

Tenho uma dívida de gratidão a muitos que me ajudaram neste percurso académico. Estou consciente de que nunca retribuirei o suficiente, e de que corro o risco de esquecer alguém nestas palavras; ainda assim, atrevo-me a nomear alguns a quem gostava de endereçar a minha gratidão:

Aos meus pais, avós, irmã, tios e demais familiares, de quem recebi a vida e por quem vivo.

À Igreja de Aveiro, ao seu bispo, D. António Moiteiro, e ao seu presbitério, que me apoiaram na formação académica e me ensinaram a conhecer e amar o Povo de Deus. Uma palavra em especial aos padres Fausto Araújo, Francisco Melo e Nuno Queirós pelo particular interesse que demonstraram por esta dissertação. De igual modo, agradeço aos padres João Santos e José Carlos Lopes e aos diáconos João Pinho e Manuel Nunes. Sem eles, este trabalho estaria ainda por concluir.

Ao Patriarcado de Lisboa, ao seu Patriarca e bispos auxiliares, pelo acolhimento e formação nos seminários de Cristo-Rei dos Olivais e São José de Caparide. Às comunidades de seminário que integrei, aos seus padres formadores, colegas de seminário, trabalhadores e benfeitores. Com eles cresci e aprendi o significado da palavra “comunhão”. Um agradecimento particular aos colegas António Raimundo, António Lopes, Miguel Francisco e Francisco Costa Alves, aos padres João Vergamota, Pedro Sousa, Nuno Vicente e Hélio Jorge e à irmã Verónica Sousa asm – deles recebi ânimo, companhia e apoio na forma de fontes bibliográficas, comentários, esclarecimentos e revisões.

À Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, aos seus professores e a todos os que nela trabalham. A Faculdade de Teologia foi, para mim, tempo e espaço de crescimento na fé e no amor à teologia como ciência viva e ao serviço da vida, no cruzamento das áreas do saber e no diálogo com *todos, todos, todos*. Agradeço particularmente ao professor António Matos Ferreira, que primeiro me incentivou a estudar a temática do laicado; ao professor João Eleutério, com quem iniciei esta dissertação e de quem recebi não só esclarecimentos fundamentais, como também as influências do pensamento de Congar e Philips; e ao meu orientador, professor Tiago Freitas, por acolher este trabalho a meio e lhe dar a sua orientação fundamental, mediante o estudo da sinodalidade. A sua dedicação e

atenção para comigo – que reconhecidamente agradeço – tornou possível a conclusão desta dissertação.

Ao curso do Imaculado Coração de Maria, com quem partilhei estes anos de formação de seminário e de vida académica – e de modo especial ao Diogo Fernandes, que acompanhou muito deste processo, assim como ao Afonso Sampaio Soares e ao Marcos Rebelo, que pacientemente me ouviram falar sobre “os leigos”.

Por fim, aos amigos todos, sem exceção, que com paciência suportaram sempre as minhas debilidades. Nomeio apenas o Henrique Eugénio e o Leandro Cunha, por não terem desistido de mim, a Luciana Correia, por se ter mostrado sempre disponível para me ajudar, a irmã Lucília Gaspar snsf, que manifestou interesse em ler este trabalho, e a Catarina Ruas, que se interessou por esta dissertação e fez questão de me acompanhar.

A todos, obrigado.

*Tanta afeição sentíamos por vós, que desejávamos ardentemente  
partilhar convosco não só o Evangelho de Deus mas a própria vida,  
tão queridos nos éreis.*

(1 Ts 2, 8)

Rafael Oliveira, 7 de Fevereiro de 2025

# Índice

<b>RESUMO.....</b>	<b>7</b>
<b>PALAVRAS-CHAVE.....</b>	<b>7</b>
<b>LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS .....</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I - O ENQUADRAMENTO ECLESIOLÓGICO PRÉ-CONCILIAR.....</b>	<b>14</b>
<b>1 – A necessidade de uma síntese eclesiológica .....</b>	<b>14</b>
1.1. – A ‘maioridade cristã’ de Gérard Philips.....	17
1.2. – A crítica de Yves Congar à ‘hierarcologia’.....	22
<b>2 – Uma «eclesiologia total» .....</b>	<b>27</b>
2.1. – A Igreja, comunhão dos Homens com Deus e entre si em Cristo .....	27
2.2. – A Igreja, instituição dos meios salvíficos .....	30
2.3. – Natureza da relação entre Igreja e história .....	33
<b>CAPÍTULO II – A TEOLOGIA DO LAICADO NO VATICANO II .....</b>	<b>39</b>
<b>1 – Linhas eclesiológicas do Vaticano II .....</b>	<b>40</b>
1.1. – Igreja, Sacramento e Missão .....	41
1.2. – A Igreja, Povo de Deus .....	43
1.3. – Igreja e <i>Sensus Fidei</i> .....	48
<b>2 – Os leigos na teologia conciliar .....</b>	<b>52</b>
2.1. – Definição de leigo pela via negativa.....	53
2.2. – Definição de ‘leigo’ pela via positiva (a secularidade) .....	55
2.2.1. – As consequências da secularidade .....	58
2.3. – A participação no tríplice múnus de Cristo.....	62
2.3.1. – A vivência laical do múnus sacerdotal .....	63
2.3.2. – A vivência laical do múnus profético.....	66
2.3.3. – A vivência laical do múnus real .....	69
<b>CAPÍTULO III – CAMINHOS DO LAICADO NUMA IGREJA SINODAL .....</b>	<b>73</b>
<b>1 – O desenvolvimento da sinodalidade no pontificado do Papa Francisco.....</b>	<b>74</b>
1.1. – O documento da Comissão Teológica Internacional.....	80
1.2. – O Processo Sinodal de 2021-2024 .....	83
<b>2 – Horizontes de futuro à luz da sinodalidade.....</b>	<b>87</b>
2.1. – A ministerialidade laical.....	88
2.1.1. – A reflexão da Assembleia Sinodal sobre a ministerialidade.....	92
2.2. – Dois aprofundamentos necessários.....	99
2.2.1. – O múnus profético laical e o ensino na Igreja .....	99
2.2.2. – O múnus real laical e o governo na Igreja .....	102

<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>108</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>111</b>

## **RESUMO**

A consciência que se tem do lugar e da missão dos leigos na vida da Igreja está intimamente dependente da noção que se tem da própria Igreja. A eclesiologia é, por isso, o âmbito no qual se pode desenvolver uma teologia dos leigos. Mas que eclesiologia? Qual é a visão de Igreja que permite reconhecer aos leigos o seu justo lugar?

Neste estudo é abordada a ligação entre a eclesiologia e a teologia do laicado. Sendo analisado o modo como esta questão se desenvolveu no século XX, são expostas, no primeiro capítulo, as bases eclesiológicas fundamentais para uma teologia do laicado, sem as quais toda a visão sobre a condição laical se torna redutora ou excessiva. Numa segunda etapa, sistematiza-se a teologia do Vaticano II e pós-conciliar acerca da missão dos leigos na Igreja e no mundo. Por fim, no terceiro capítulo, aborda-se a temática da sinodalidade, desenvolvida sobretudo no pontificado do Papa Francisco, e o contributo da mesma para uma aproximação à identidade e missão laical.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Eclesiologia; Leigos; Secularidade; Vaticano II; Sinodalidade; Papa Francisco.

## **ABSTRACT**

The understanding we have of the place and mission of the laity in the life of the Church is deeply connected to the notion we have of the Church itself. Ecclesiology is, therefore, the area in which a theology of the laity could be developed. But which ecclesiology? What is the vision of the Church in which the laity have their rightful place recognised?

This study examines the connection between ecclesiology and the theology of the laity. After analysing how this issue emerged in the 20th century, the first chapter sets out the fundamental ecclesiological principles necessary for a theology of the laity, without which every vision of the lay condition will either be too narrow or exaggerated. In a second moment, Vatican II and post-conciliar theology on the mission of the laity in the Church and in the world is systematised. Finally, the third chapter addresses the theme of synodality, developed mainly during the pontificate of Pope Francis, and its contribution to an approach to lay identity and mission.

## **KEYWORDS**

Ecclesiology; Laity; Secularity; Vatican II; Synodality; Pope Francis

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Gn	Génesis
Dt	Deuteronómio
Sl	Salmos
Mt	Evangelho segundo São Mateus
Lc	Evangelho segundo São Lucas
Jo	Evangelho segundo São João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Epístola aos Romanos
1 Cor	Primeira Epístola do Apóstolo São Paulo aos Coríntios
2 Cor	Segunda Epístola do Apóstolo São Paulo aos Coríntios
Gl	Epístola aos Gálatas
Ef	Epístola aos Efésios
Fl	Epístola aos Filipenses
Cl	Epístola aos Colossenses
1 Tm	Primeira Epístola a Timóteo
2 Tm	Segunda Epístola a Timóteo
Hb	Epístola aos Hebreus
1 Pe	Primeira Epístola de São Pedro
Ap	Apocalipse

### Magistério

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i> sobre o Apostolado dos Leigos
AM	Carta Apostólica sob forma de <i>motu proprio Antiquum Ministerium</i>
CDF	Congregação para a Doutrina da Fé
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
CL	Exortação Apostólica pós-sinodal <i>Christifideles Laici</i>
CTI	Comissão Teológica Internacional
DF	Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre a Divina Revelação
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> sobre a Igreja no Mundo Actual
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre a Igreja

SC                    Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia  
SVM I                Documento *A Sinodalidade na vida e na Missão da Igreja*

## INTRODUÇÃO

Numa história anedótica, relatada pelo cardeal britânico Aidan Gasquet (1846–1929), contava-se como um padre católico respondera à pergunta “qual é a posição do leigo na Igreja de Roma” afirmando que, na Igreja, este tinha duas posições: “de joelhos, diante do altar, e sentado, diante do púlpito”. A estas, Gasquet acrescentava com certa ironia uma terceira: de mão no bolso, para ir buscar dinheiro para as necessidades imperativas a que estavam sujeitos os católicos em Inglaterra.<sup>1</sup> De modo semelhante, o filósofo Édouard Le Roy (1870-1954) afirmava, com alguma irreverência, que no seu tempo, alguns consideravam os leigos como um rebanho passivo, e que o seu papel era o mesmo do dos cordeiros apresentados ao Papa em Roma, cuja lã era usada para tecer os pálios litúrgicos: serem benzidos e tosquiados.<sup>2</sup> Esta duas narrações, comentadas em tom crítico por aqueles que as apresentam, ajudam-nos a enquadrar o tema que nos propomos tratar: a vida e missão dos leigos na Igreja.

À partida, percebemos logo que se trata duma temática envolta em preconceitos e sobre a qual nem sempre existem ideias claras; ao mesmo tempo, porque diz diretamente respeito à grande maioria dos fiéis, suscita grande interesse e gera, por consequência, debates acesos. Não raras vezes, as posições sobre o mesmo acabam por ser, no mínimo, apaixonadas, chegando até a ser extremadas. Além disto, trata-se de um tema com múltiplas portas de entrada: podemos procurar uma aproximação ao tema dos leigos pela via histórica, ou abordar a questão de um ponto de vista sociológico; é possível também considerar os leigos numa dimensão teológico-sacramental, ou inserir a reflexão no contexto do direito canónico. Porventura, nenhuma destas perspectivas conseguirá abarcar a temática na sua globalidade, e talvez seja necessário um trabalho interdisciplinar para falar com justiça da identidade laical e da sua missão na Igreja.

A abordagem adotada nesta dissertação transporta em si as marcas daquilo que foi a sua génese. De facto, o nosso interesse por esta temática surgiu mediante um seminário temático lecionado na Faculdade de Teologia, intitulado “Laicado como especialização: História e Teologia”. O nosso ponto de acesso à questão dos leigos foi, por isso, a História – sobretudo a do século XX – mais até do que a Teologia. Contudo, depressa percebemos a reciprocidade entre as duas, e como era urgente retirar consequências uma da outra. Por isso, mediante esta abordagem histórica, chegámos à Teologia, e mais especificamente, à

---

<sup>1</sup> Cf. Aidan Gasquet, «The Layman in the Pre-reformation Church», em *Social Work for Catholic Layfolk* (Southwark: Catholic Truth Society, 1911), 1.

<sup>2</sup> Édouard Le Roy, *Dogme et Critique* (Paris: Librairie Bloud, 1907), xiii.

Eclesiologia. De facto, porque os acontecimentos da história são catalisadores para a reflexão teológica, também as configurações que a Igreja assume em determinada época histórica levam-na a refletir sobre si própria e sobre a sua natureza; do mesmo modo, a análise da vida eclesial concreta dos leigos leva a questionar sobre a sua identidade e sobre a relação destes com a Igreja. Assim, este seminário temático permitiu-nos perceber a íntima ligação entre a Teologia do laicado e a Eclesiologia, o que veio a ditar a orientação fundamental desta dissertação.

Recuperando as duas narrações anedóticas com que abrimos, podemos afirmar que elas definem o tom da investigação, uma vez que representam, ainda que de forma exagerada, o paradigma com o qual nos deparámos ao iniciar este estudo: a ideia de um laicado passivo e submisso à hierarquia da Igreja, sem voz, sem capacidade de iniciativa e pouco qualificado – ao ponto do termo “leigo” se ter tornado sinónimo de inexperiente ou de pessoa não-qualificada para tomar parte nalgum assunto. Esta tornou-se então uma das primeiras motivações deste estudo: perceber, na teologia e na prática eclesial, em que medida esta perspetiva foi superada, ou se, pelo contrário, continua em vigor.

Uma segunda motivação prende-se com a clareza de conceitos e a distinção de ideias. Na verdade, nem sempre é claro de que estamos a falar quando falamos de “leigos”. Muitas vezes, os termos “leigo”, “batizado”, “fiel” e “cristão” surgem como vocábulos intercambiáveis, sem grande distinção; do mesmo modo, “Povo de Deus”, “fiéis” e “laicado” são usados por vezes também de forma indistinta, não permitindo que se considere a especificidade de cada um. A confusão adensa-se quando se considera a multiplicidade de perspetivas sob as quais se pode falar dos leigos. Estes podem ser considerados a partir de uma definição jurídica, de uma descrição tipológica, ou a partir do seu estado de vida. A esta rede já intrincada de conceitos e definições, acrescentam-se numerosas variações quando se pensa os leigos numa vertente vocacional: não é incomum falar-se de “vocação laical”, mas não é certo que esta se distinga de “vocação batismal”; e tendo em conta que os leigos tanto podem assumir o estado matrimonial como viver uma consagração celibatária, percebe-se que são naturais as ambiguidades que podem surgir quando os termos não são claros e se misturam âmbitos diferentes – da Espiritualidade, da Eclesiologia ou do Direito Canónico.

Assim motivados, e conscientes da dependência que a teologia do laicado tem face à eclesiologia – e por força de razão, convencidos de que muitas das ambiguidades, defeitos ou excessos do discurso sobre os leigos advém de uma eclesiologia inadequada –, aquilo a que nos propomos não é exatamente a elaborar uma teologia do laicado, mas mais propriamente, a

delinear uma eclesiologia dentro da qual seja possível elaborar uma justa teologia dos leigos. Esta dissertação pretende, por isso, responder à seguinte questão: quais são os elementos de eclesiologia fundamentais para elaborar uma teologia do laicado?

Esta dissertação encontra-se dividida em três capítulos. No primeiro, dedicaremos a nossa atenção ao enquadramento eclesiológico pré-conciliar. Analisando o século XX nalguns dos seus acontecimentos e marcos mais significativos, procuraremos perceber de que modo a questão sobre a identidade e missão dos leigos na Igreja se colocou neste século, nas vésperas do Concílio Vaticano II. Recorrendo a dois autores incontornáveis da teologia do laicado – Gérard Philips e Yves Congar – iremos procurar os antecedentes históricos que conduziram ao estado da questão naquela época e, ao mesmo tempo, expor os elementos que estes dois teólogos consideraram necessários para fundamentar a teologia do laicado.

No segundo capítulo, exploraremos a teologia do Vaticano II – a sua eclesiologia principalmente, mas não só – para perceber qual é a eclesiologia conciliar e de que modo esta potencia uma visão renovada sobre os leigos. Ao mesmo tempo, pretendemos perceber se os apelos dos autores que abordámos previamente foram (ou não) acolhidos pelo Concílio. Assim, esperamos delinear a visão sobre o laicado que ficou patente no Vaticano II. Teremos ainda oportunidade de analisar alguns contributos posteriores, nomeadamente, aqueles oferecidos pela exortação apostólica *Christifideles Laici*, do Papa João Paulo II. Com isto, pretendemos enriquecer as considerações sobre a identidade e missão dos leigos.

Finalmente, no terceiro capítulo voltar-nos-emos para a atualidade e para o futuro, acolhendo o grande contributo da teologia da sinodalidade amplamente desenvolvida durante o pontificado do Papa Francisco. Iremos expor as exigências que a sinodalidade coloca à eclesiologia, e muito concretamente, aos leigos, na sua relação com a Igreja e com o mundo. Aqui, o documento da Comissão Teológica Internacional sobre “A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja”, bem como o “Documento Final” da segunda sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos serão os nossos textos fundamentais de trabalho. Mas porque a nossa intenção não é apenas retrospectiva, mas também prospetiva, iremos expor alguns horizontes de futuro para os leigos e analisaremos alguns dos debates que ficam ainda em aberto. Não os iremos fechar com conclusões contundentes, mas deixaremos algumas pistas de investigação e daremos o nosso contributo para a reflexão.

# CAPÍTULO I - O ENQUADRAMENTO ECLESIOLÓGICO PRÉ-CONCILIAR

## 1 – A necessidade de uma síntese eclesiológica

A compreensão sobre a identidade laical está intrinsecamente ligada à compreensão sobre a identidade eclesial. Embora a eclesiologia se distinga da teologia do laicado e não se confunda com ela, esta última não se entende sem a primeira. De facto, a reflexão sobre a Igreja antecede a reflexão sobre a identidade e o estado laical a vários níveis. Por um lado, ao nível da necessidade lógica, é evidente que a reflexão sobre a Igreja em si, sobre o todo do seu mistério deve preceder a reflexão sobre uma das suas partes específicas – neste caso, os leigos.<sup>3</sup> Constatamos assim como a teologia do laicado supõe uma síntese eclesiológica: ela insere-se necessariamente no seio de algo mais alargado, como é a reflexão sobre a Igreja. É legítimo olhar também, por isso, para a reflexão sobre o laicado como um desenvolvimento da eclesiologia, ou uma especificidade dentro desta. Por outro lado, ao nível das diversas perspetivas e legítimas opiniões teológicas, a noção que se tem de Igreja influencia notoriamente a perceção que se tem dos leigos. Ao enfatizar-se determinado aspeto da vida da Igreja, com maior ou menor consciência, está-se a influenciar a visão que se tem sobre o ser e o agir dos leigos na vida eclesial. Neste sentido, Maria Manuela de Carvalho afirma que «segundo a perspetiva eclesial que se privilegia, desenvolve-se uma noção de leigo com cambiantes diferenciados».<sup>4</sup> De modo semelhante, recorda Teresa Toldy que «os esquemas de participação dos leigos nas comunidades eclesiais são fruto dos modelos eclesiológicos vigentes», pois estes refletem nas observações sobre o laicado «os seus anseios, as suas ambiguidades, os seus frutos».<sup>5</sup>

Este axioma – a necessidade de esclarecer e aprofundar o mistério da Igreja para pensar a identidade laical – foi sobretudo proposto no século XX, época em que foi sentida a urgência de redescobrir e expor com clareza uma reflexão dedicada ao laicado sem a tornar um mero corolário quase acidental ou desnecessário da eclesiologia. Trata-se, de facto, de

---

<sup>3</sup> Os estudos sobre este termo e sobre o laicado em si são múltiplos e densos. Prescindimos aqui de uma exposição diacrónica demorada sobre as suas origens, preferindo remeter para algumas sínteses de referência, tais como: Ignace De la Potterie, «L'origine et le sens primitif du mot "laïc"», *Nouvelle Revue Théologique* 80, n.º 8 (1957): 840–53; Alexandre Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Chrétiens dans l'histoire (Paris: Le Centurion, 1984); Joaquim de Oliveira Bragança, «A Palavra Leigo», *Communio* II, n.º 1 (1985): 20–23; Bruno Forte, *A Missão dos Leigos* (Lisboa: Edições Paulistas, 1988), 23–41.

<sup>4</sup> Maria Manuela de Carvalho, «Modelos de Igreja e Identidade Laical», *Communio* II, n.º 1 (1985): 24.

<sup>5</sup> Teresa Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares* (Lisboa: Rei dos Livros, 1990), 17. Atualmente a autora investiga e publica como Teresa Martinho Toldy.

uma “redescoberta”: no seu conteúdo, a consciência de que existem fiéis leigos e de que estes pertencem ao mistério da Igreja e são participantes da missão desta é bem atestada logo desde o início pelos testemunhos patrísticos;<sup>6</sup> porém, a prática eclesial e a teologia nem sempre corresponderam a esta consciência. A necessidade de pensar o lugar e a própria essência do laicado no seio da Igreja tornou-se ao longo da história como que um apêndice à teologia sem estatuto próprio. Mais ainda: a reflexão sobre os mesmos surgiu, principalmente a partir do século XVI, quase sempre vinculada a debates polémicos ou apologéticos,<sup>7</sup> cuja natureza não permitiu uma síntese completa, consistente e livre de unilateralidades.

Esta reflexão, contudo, tornou-se, no século XX, urgente e inevitável devido às transformações sociais, políticas e eclesiais deste século e daqueles que o antecederam mais imediatamente.<sup>8</sup> João Duque, na sua reflexão, ao considerar a «igualdade fundamental de vocação e missão entre todos os fiéis cristãos»<sup>9</sup> como um dado adquirido na tradição da Igreja desde os primeiros séculos, cuja memória estaria porventura «obscurecida pela acentuação da organização hierárquica da Igreja»,<sup>10</sup> via também nestas vicissitudes históricas as causas que impulsionaram a revitalização da reflexão sobre a relação leigos-Igreja:

Seja como for, as transformações sócio-políticas dos séculos XVIII e XIX impulsionaram, no interior da Igreja, um crescimento na tomada de consciência da participação de todos os cristãos numa tarefa comum. Todos esses movimentos de participação laical foram exigindo, também, uma reflexão teológica adequada, e uma prática eclesial correspondente.<sup>11</sup>

Tais transformações sócio-políticas, que foram acompanhadas de vários processos “revolucionários” e que são frequentemente catalogadas dentro da categoria muito abrangente da “secularização”, podem ser interpretadas dentro do movimento histórico mais amplo de rutura da relação simbiótica entre a Igreja e a política herdada da medievalidade e de surgimento de novas autonomias face à tutela da Igreja, “conquistadas” pela modernidade –

---

<sup>6</sup> Cf. Bragança, «A Palavra Leigo», 20–23.

<sup>7</sup> O mesmo pode dizer-se, de modo mais geral, da própria eclesiologia como um tratado à parte dos demais. Se é verdade que o tratado sobre a eclesiologia enquanto tal tem alguns antecedentes, sendo Tiago de Viterbo com o seu *De regimine christiano* o mais notório, também é verdade que o *De Ecclesia* surge como uma *demonstratio catholica* da eclesiologia apologética da modernidade para afirmar o cristianismo como a “verdadeira religião” e o catolicismo romano como a “verdadeira Igreja”. Cf. Salvador Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 1ª ed. (Estella (Navarra): Verbo divino, 2010), 13–24.

<sup>8</sup> Cf. António dos Reis Rodrigues, *Os leigos: condição, compromisso e espiritualidade* (Lisboa: Grifo, 2001), 13–18.

<sup>9</sup> João Manuel Duque, «A Vocação dos Leigos na Igreja», em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico (Lusitânia Canónica, Universidade Católica Editora, 2009), 44.

<sup>10</sup> Duque, 44.

<sup>11</sup> Duque, 44.

vale a pena mencionar, neste passo, a do pensamento filosófico-científico, da moral fundamentada na ética racionalista e da interpretação bíblica baseada na crítica histórica, entre outras. Em vários contextos, estas mudanças levaram a posições de intransigência, que se traduziram em tentativas de recuperação do sentido de “cristandade” que se estava a perder e se efetivaram com a construção de alternativa paralelas ao «mundo não-católico».<sup>12</sup> Deste modo, compreendem-se, por exemplo, a insistência na imprensa católica, os apelos à difusão da cultura católica e as discussões sobre a educação religiosa.

Já ao nível das mudanças na vida eclesial que levarão, no século XX, à necessidade de pensar teologicamente o laicado baseado numa eclesiologia renovada, destacamos somente algumas experiências de intervenção e organização laical<sup>13</sup> que antecederam esta reflexão, tais como a Ação Católica, para o apostolado dos leigos; o Apostolado da Oração e as múltiplas formas de confrarias e irmandades ao nível da espiritualidade e da sociabilidade, as Uniões Noelistas bem como as Conferências de São Vicente de Paulo de Frédéric Ozanam, no âmbito do trabalho sócio-caritativo, e as várias expressões de associativismo político de inspiração católica, sendo os casos franceses e belgas mais evidentes.<sup>14</sup> Esta “movimentação laical”, nas suas várias expressões, desaguará nos dois primeiros congressos mundiais do Apostolado dos Leigos em 1951 e 1957. A estes impulsos, acrescem o despertar do movimento ecuménico – do qual destacamos, como marcos significativos, a Conferência Missionária Mundial de 1910 em Edimburgo, a carta encíclica do Patriarcado Ecuménico em 1920 a apelar a uma “liga das igrejas”<sup>15</sup> e a primeira assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em 1948 – e também os avanços nos estudos bíblicos, bem como o movimento litúrgico e o renovado interesse pelas fontes patrísticas.

Algumas das encíclicas papais e outros escritos do magistério deste período podem ser lidos como ecos destes movimentos e do impacto destas ideias na teologia e na vida da Igreja – desde a *Quanta Cura* de Pio IX (1864) para condenar os “erros do modernismo”, passando por Leão XIII com a *Providentissimus Deus* (1893) sobre os estudos bíblicos, por Pio X com a encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907) na qual expõe as “doutrinas modernistas”, por Bento XV e a sua *Maximum Illud* (1919) com a questão da atividade missionária e por Pio XI

---

<sup>12</sup> Cf. Forte, *A Missão dos Leigos*, 39.

<sup>13</sup> A autora Teresa Martinho Toldy, já citada nesta dissertação, dedica dois subpontos do primeiro capítulo da sua obra para analisar a atitude dos leigos diante do processo de secularização e a intervenção dos mesmos na questão social. Cf. Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 24–32.

<sup>14</sup> Cf. Forte, *A Missão dos Leigos*, 38.

<sup>15</sup> Cf. Michael Kinnamon, ed., *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, 2. ed (Geneva: World Council of Churches Publications, 2016), 73–74.

com a *Mortalium Animos* de (1928) dedicada à problemática ecuménica, até chegar a Pio XII, com a *Mystici Corporis Christi* (1943), particularmente relevante para a eclesiologia, e a *Mediator Dei* (1947) sobre a liturgia, só para nomear algumas das mais relevantes dos séculos XIX e XX. Para além destas encíclicas atestarem as mutações na sociedade e na Igreja, confirmam também o facto de os pontífices terem acompanhado de perto o debate especificamente sobre os leigos. Não obstante, sendo toda a problemática sobre o laicado reduzida, em linhas gerais, à questão do “apostolado dos leigos” e este, por sua vez, identificado com a Ação Católica, os pronunciamentos prendiam-se sobretudo com a perceção da natureza deste apostolado e o seu enquadramento com a missão da Igreja.<sup>16</sup> Assim, grande parte do pensamento dos pontífices sobre o laicado é exposto no contexto desta discussão e influenciado por ela, sendo sintetizado nas mensagens e alocações dirigidas aos dirigentes da Ação Católica ou aos seus membros.

É neste contexto que procurámos delinear que se dá, no século XX, a imperativa renovação da teologia do laicado, impulsionada por alguns dos fatores que apontámos. Como ecos da necessidade dessa renovação e, sobretudo, como apelo a uma síntese eclesiológica que fizesse justiça quer à verdade sobre a Igreja quer à real dignidade e missão dos leigos, temos dois contributos fundamentais que abordaremos de seguida: os de Gérard Philips, sobretudo no seu trabalho *De leek in de Kerk* (1952),<sup>17</sup> e também Yves Congar, na sua obra *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953).<sup>18</sup>

### 1.1. – A ‘maioridade cristã’ de Gérard Philips

Philips, constatando um interesse renovado pelas problemáticas religiosas no seu tempo, interpreta-o como resposta a um «estado geral de descristianização»<sup>19</sup> que afetara o século prévio, cujas proporções alarmantes só agora eram tidas em conta. Esta crise, na sua perspetiva, é similar à do século XVI, no sentido em que também essa foi fruto de uma

---

<sup>16</sup> Um dos pontos fundamentais deste debate, que Teresa Martinho Pereira considera ser a “ambiguidade congénita da Ação Católica”, reside precisamente na falta de clareza e de consenso no entendimento da relação entre a missão dos leigos e a missão da hierarquia; neste tópico, a autora chama a atenção para o uso das expressões “participação” e “colaboração” pelos Papas Pio XI e Pio XII, respetivamente, tendo cada termo uma diferente perspetiva eclesiológica subjacente. Cf. Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 40.

<sup>17</sup> Para citar a obra, usaremos a tradução Cf. Gérard Philips, *The Role of the Laity in the Church* (Notre Dame, Indiana: Fides Publishers, 1956). É de notar que a tradução francesa da obra de 1952 e as subsequentes traduções que nesta se basearam foram revistas por Philips e incorporam já algumas adições, nomeadamente, uma mais ampla receção da literatura contemporânea sobre o assunto, incluindo os *Jalons pour une théologie du laïcat* de Yves Congar. A estrutura do livro sofre também uma pequena alteração, embora os conteúdos centrais permaneçam. As traduções para português das citações são nossas.

<sup>18</sup> Neste estudo servir-nos-emos da tradução inglesa Cf. Yves Congar, *Lay People in the Church* (Westminster: The Newman Press, 1965). As traduções para português das citações são nossas.

<sup>19</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 1.

decadência do sentido religioso motivada pela ignorância e pelo conformismo – e não, ao contrário do que é comum pensar, da revolta de Lutero e do nascimento do protestantismo. A crise do século XX terá, porém, um desfecho distinto: se a crise do século XVI resultou, graças à Contra-Reforma, no reforço da autoridade hierárquica da Igreja, esta resultará na maior maturidade do laicado.<sup>20</sup> Isto porque, para o autor, os leigos não eram chamados naquele tempo a vir em auxílio do clero em apuros libertando-os do seu jugo e, nas suas palavras, do «pântano em que se afundam»;<sup>21</sup> a urgência não era assim «salvar os tristes remanescentes de uma teocracia antiquada»,<sup>22</sup> mas sim recordar que «o simples fiel deveria estar consciente não tanto dos seus direitos mas dos seus deveres, da sua responsabilidade apostólica».<sup>23</sup> De facto, na sua ótica, os leigos consideraram-se durante muito tempo como sujeitos passivos da autoridade eclesiástica. Esta apatia estaria a dar lugar, porém, a uma «participação ativa», que brotava da consciência de pertencer a uma «comunidade de salvação».<sup>24</sup> Esta consciência, como bem denota Philips, não se compreenderia sem a influência da encíclica *Mystici Corporis Christi*: no meio da experiência traumática da Segunda Guerra Mundial e de um cenário de descristianização, a Igreja, pela voz da sua autoridade máxima, entendeu-se como Corpo Místico, como promessa de salvação.<sup>25</sup> Em virtude destas mudanças e da renovada consciência laical, a Igreja estaria a viver, assim, naquela época, uma «grande expansão do autêntico Cristianismo, o Cristianismo da revelação e não da pseudo-religião do iluminismo e do romantismo».<sup>26</sup>

Entre as manifestações desta mudança, Philips aponta algumas daquelas já mencionadas acima: um sentido missionário crescente, o movimento litúrgico e os seus estímulos à vida sacramental através de celebrações comunitárias mais orantes, as dinâmicas ecuménicas florescentes e um sentido de apostolado renovado, no qual se vê também um número não desprezível de mulheres a assumirem esta missão com ardor evangélico. Uma especial referência é feita, neste ponto, para a Ação Católica, a «predileção de Pio XI».<sup>27</sup> Contra alguns que afirmavam o desvanecer do seu brilho, Philips afirma que este ainda estaria por vir. Constata, contudo, uma necessidade:

---

<sup>20</sup> Cf. Philips, 1.

<sup>21</sup> Philips, 2.

<sup>22</sup> Philips, 2.

<sup>23</sup> Philips, 2.

<sup>24</sup> Philips, 2.

<sup>25</sup> Cf. Philips, 2.

<sup>26</sup> Philips, 2.

<sup>27</sup> Philips, 3.

Devemos fazer um estudo profundo da sua teoria e prática, a sua essência e repercussão. Seria uma injustiça desconsiderá-la como só mais uma aproximação falhada. Ela precisa de se examinar e purificar a si própria. Mas o seu conteúdo é tão rico que forma já uma parte integrante da vida católica.<sup>28</sup>

Nesta constatação, de que Philips é porta-voz, podemos entrever uma necessidade mais geral que se alarga e que se fez sentir em vários âmbitos da vida da Igreja. O que se diz, deste modo, da Ação Católica, pode dizer-se das demais realidades novas com que a Igreja se deparava naquele tempo: na maioria dos casos, as mutações eclesiais, a ação e as experiências concretas precederam a reflexão e o enquadramento teológico, magisterial e canónico, carecendo por isso de fundamentos que as sustentassem e legitimassem, bem como de uma linguagem que permitisse uma autocompreensão. Isto explica muitos dos desentendimentos e ambiguidades que se manifestaram quando começaram a surgir novas formas de organização laical e novos modelos de relações laicado-hierarquia, que traziam subjacentes não só a questão sobre o lugar dos leigos na Igreja, mas principalmente a questão sobre a própria essência do laicado, isto é, o que são os leigos. E é precisamente neste contexto de falta de enquadramento – e enquadramento eclesiológico sobretudo – apresentado por Philips que a teologia do laicado se desenvolverá no século XX, num esforço para oferecer bases teológicas para responder às questões que estavam a ser colocadas.

Quando Philips fala de uma certa passividade e “subjugação” dos leigos face à autoridade hierárquica, nota também que esta não era de todo desejada, e que a hierarquia estava atenta e consciente desta perceção de certa forma generalizada. Se é um facto que ao longo da história houve momentos em que o cuidado pastoral foi desvirtuado em formas de domínio autoritário, que pretendiam os leigos passivos e subjugados, também é verdade que a Igreja, pelo menos nos seus princípios doutrinários, não olha para os leigos como se de “menores” se tratassem.<sup>29</sup> Neste passo, o autor cita Pio XII, no seu discurso no Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos de 1951, quando este afirmava que «no reino da Graça, todos são considerados adultos».<sup>30</sup> Gérard Philips retoma este pensamento numa comparação com os antigos israelitas que, ao contrário dos cristãos, ainda estavam sob o jugo da Lei; para os cristãos, libertados por Cristo, não há subjugação, pois foram “emancipados”

---

<sup>28</sup> Philips, 3.

<sup>29</sup> O Papa Pio XII refere-se a esta perspetiva difundida em alguns meios, discordando dela veementemente; do mesmo modo, afirma o seu desacordo com a expressão “emancipação dos leigos” que considera ser historicamente incorreta, dado que em nenhum tempo os leigos teriam sido infantis, e recusa por fim a tese segundo a qual a Igreja dos últimos quatro séculos teria sido exclusivamente clerical, argumentando que o laicado havia feito progressos no campo do apostolado justamente após o Concílio de Trento. Cf. Pio XII, “Discurso no Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos de 1951”, AAS 43 (1951), 785

<sup>30</sup> Pio XII, “Discurso no Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos de 1951”, AAS 43 (1951), 789

no Batismo.<sup>31</sup> É com este mesmo sentido que cita outro discurso popular de Pio XII, no qual o Papa recordava, diante dos novos cardeais, que «os leigos estão colocados na linha da frente da vida da Igreja»<sup>32</sup> e conseqüentemente eles deveriam estar «cada vez mais conscientes não só de pertencerem à Igreja, mas de serem a Igreja».<sup>33</sup>

Gérard Philips reconhece que este tipo de linguagem poderia soar a algo novo, mesmo para muitos católicos. Na sua análise, isto devia-se a uma certa prudência que desejava evitar confusão e concessões para com o Protestantismo. Mas não é neste sentido que se devem interpretar estas afirmações. Não se tratava, para ele, de «atenuar o ministério dos bispos ou dos padres»<sup>34</sup> (em teoria, uma das forças motrizes da Reforma Protestante) mas sim de reconhecer que «para além do seu ministério e sob a sua direção, existem outras responsabilidades na Igreja, as dos fiéis».<sup>35</sup> Eram justas as distinções que se faziam entre uns e outros, contudo, estas não deviam ser de tal ordem que transformassem a Igreja numa «hierarquia fechada sobre si própria a nutrir um corpo passivo».<sup>36</sup> Aliás, este corpo, que se entende como princípio «vivificador da sociedade humana»,<sup>37</sup> não poderia dispensar todos aqueles que poderiam ser, precisamente no meio da sociedade, testemunhas da fé. É para aqui que Philips remete ao recuperar as conclusões do Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos de 1951, que aprofundando a vocação dos leigos enquanto “Povo de Deus”, descreveu-os como «envolvidos na vida do mundo».<sup>38</sup> A particularidade da sua situação distinguia-os dos religiosos e dos clérigos: pelo seu estado, estes, ainda que de modos diferentes, estariam consagrados para as “coisas de Deus”, ao passo que os leigos, pelo seu estado, estão no mundo.<sup>39</sup>

Ao analisar esta distinção, Gérard Philips faz a receção de dois pontos que Yves Congar enumerou ao tentar uma aproximação a uma definição de “leigo”: recordando que os leigos, pela sua pertença ao Povo de Deus, estão ordenados para as realidades celestes, tal como clérigos e os monges, Congar explicitava, num primeiro ponto, que os leigos não viviam exclusivamente para essas realidades celestes, pois essa era a condição monacal tanto quanto a vida neste mundo permitia; já num segundo ponto, afirmava que os leigos, não obstante serem verdadeiramente cristãos no sentido pleno do termo, não administravam os

---

<sup>31</sup> Philips, 4.

<sup>32</sup> Philips, 4.

<sup>33</sup> Philips, 5.

<sup>34</sup> Philips, 5.

<sup>35</sup> Philips, 5.

<sup>36</sup> Philips, 5.

<sup>37</sup> Philips, 5.

<sup>38</sup> Philips, 11.

<sup>39</sup> Philips, 11.

meios para a vida em Cristo, cuja competência e responsabilidade residia nos clérigos.<sup>40</sup> Philips revê-se nesta aproximação, mas propõe reparos em alguns detalhes. Quanto ao religioso, julga que este não vive somente *para* as realidades celestes, mas *nas* realidades celestes, independentemente das ocupações materiais que possa assumir. Em relação ao leigo, afirma que este pode e deve trabalhar à luz dos valores eternos, tendo-os como fim último das suas atividades.<sup>41</sup> Mas, para o autor, é necessário fazer uma salvaguarda:

Mas ele [o leigo] não pode agir deste modo fora das condições da sua vida ordinária. Nem materialmente nem espiritualmente ele entra no convento. Como o Congresso [de 1951] disse, o leigo está lealmente ‘envolvido na vida do mundo’. Na análise final, é a ‘situação’ que determina as grandes classificações. O laicado deve santificar-se no seu trabalho no mundo e através do seu trabalho no mundo.<sup>42</sup>

Dito isto, Philips apelava a um reconhecimento da significância espiritual do laicado de maneira a evitar unilateralidades, sobretudo na acentuação dada à hierarquia e também como cura para um laicismo sentido da parte da sociedade civil em alguns meios. Este reconhecimento seria, no seu parecer, um fruto também de outro fator, nomeadamente, de uma atitude «menos antagonista face ao Protestantismo».<sup>43</sup> Isto porque, para Philips, a eclesiologia em vigor na sua época, no seu tratado mais sistemático, fora concebida como uma resposta à Reforma e, como tal, dava ênfase precisamente aos elementos postos em causa, nomeadamente, à hierarquia e aos elementos visíveis da Igreja. Como tal, quis-se reforçar a doutrina sobre a autoridade papal e episcopal, relegando para segundo plano, ainda que inconscientemente, a questão da comunidade e da vida de Cristo nela. Esta eclesiologia, elaborada no meio de tal controvérsia, devendo deste modo a sua origem aos erros de Calvino e Lutero, constituiu-se assim, na prática, como «uma defesa do episcopado e do poder supremo do Papa, uma doutrina da hierarquia».<sup>44</sup> Se as acusações Protestantes se dirigiam à hierarquia, aos sacramentos e aos elementos visíveis da estrutura da Igreja, é compreensível

---

<sup>40</sup> Cf. Philips, 11; Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 18.

<sup>41</sup> Como padre secular, Philips recusa compreender a sua espiritualidade como uma derivação da espiritualidade monástica; a mesma distinção deve aplicar-se, na sua perspectiva, entre religiosos e leigos. Cf. Mathijs Lamberigts, «Gérard Philips: De Leek in de Kerk (1952)», em *Aufbruch in der Zeit. Kirchenreform und europäischer Katholizismus*, 1. Auflage, Münchener kirchenhistorische Studien, Neue Folge, Band 10 (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2020), 251–52.

<sup>42</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 11.

<sup>43</sup> Para o autor, era evidente que o Protestantismo, apesar de rejeitar várias noções católicas, mantinha alguns valores autenticamente cristãos. Estes, porém, demonstravam-se ineficazes por estarem “emaranhados” numa «estrutura falsa». Apesar disso, esses valores mantinham a sua “marca de nascimento” e pertenciam ao «dote da legítima esposa», a Igreja Católica. A este propósito, Philips faz uma analogia recorrendo a Santo Agostinho: do mesmo modo que os sacramentos, celebrados pelos hereges, permaneciam válidos (mas não lícitos), assim os valores autenticamente cristãos permaneciam válidos e deveriam ser reconhecidos, mesmo nas mãos dos não-católicos. Cf. Philips, 12.

<sup>44</sup> Philips, 12.

que fossem precisamente estes os elementos defendidos inflexivelmente. Philips não estranha, por isso, uma definição de Igreja enquanto “sociedade”, como a de Roberto Belarmino:<sup>45</sup> é justa no seu contexto, correspondendo aos fins para os quais era proposta. Tal conceção eclesiológica, em si própria, não definia o laicado como uma parte passiva da Igreja. Contudo, deixou por desenvolver com profundidade teológica o lugar dos leigos na Igreja. No fundo, acompanhando o pensamento de Philips, podemos afirmar que esta eclesiologia, carecendo de um desenvolvimento sobre os leigos, deixou uma lacuna por preencher. É assim precisamente este “silêncio” manifesto da teologia católica sobre o laicado que o autor belga constata, em conjunto com outros teólogos, de tal modo que Philips acreditava estar a ser elaborada no seu tempo uma nova etapa da reflexão da eclesiologia sobre os leigos, à qual se apropriava o nome de *laicologia*.

Com o seu trabalho, aquilo a que Philips se propunha era a proceder à formulação dos princípios teológicos exatos sobre o lugar e a missão dos leigos na Igreja e contribuir para a sua fiel aplicação tanto pelo clero como pelos leigos. Para o autor belga, isto significava, antes de mais, um exercício de escuta da Palavra de Deus e de atenção à verdade revelada. Não se tratava, portanto, de uma questão de defesa dos privilégios de cada parte, nem da construção, nas palavras de Philips, de uma «simetria democrática à custa da verdade revelada, [pois] o ponto de partida não é puramente sociológico» e, como tal, considerava ele que ninguém tinha «o direito de aplicar os princípios da sociedade humana ao Reino de Cristo».<sup>46</sup> Ainda assim, porque o risco era real, Philips deixava dois alertas: àqueles que estão sujeitos à autoridade, para que não escutassem as vozes subversivas que apelavam à revolta e à rebelião; e aos que exercem a autoridade, para que não cedessem à tentação da vaidade e do abuso do poder.

## 1.2. – A crítica de Yves Congar à ‘hierarcologia’

Yves Congar, por sua vez, ao apontar as principais dificuldades e questões relacionadas com a teologia do laicado manifesta perspectivas semelhantes às de Gérard

---

<sup>45</sup> Segundo Roberto Belarmino, a Igreja pode entender-se como «uma única sociedade visível de crentes unidos por uma mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pela submissão a uma mesma hierarquia». Importa aqui ter em conta as correntes eclesiológicas de alguns reformadores protestantes que consideravam que se podia falar da Igreja de dois modos: uma seria a “invisível”, cujos membros só Deus conhece e outra a “visível”, que se encontra onde a Palavra é anunciada com pureza e os sacramentos administrados segundo a instituição de Cristo. A fé confessada e a santidade de vida seriam fundamentalmente o critério de pertença à Igreja, e não a recepção dos sacramentos e a adesão à autoridade eclesiástica. Belarmino reage contra uma conceção “duplicada” de Igreja, e chega a considerar que Lutero se serve do argumento da santidade para pôr em causa a pertença à verdadeira Igreja do Papa e dos cardeais, por estes não viverem santamente segundo Lutero. Compreende-se assim com justiça a relevância dada à unidade e à dimensão visível e estrutural da Igreja por Belarmino, que reforça a sua posição ao afirmá-la uma *societas* «tão visível e palpável como o corpo do povo romano, o Reino de França ou a República de Veneza» Cf. Roberto Belarmino, *De Ecclesia*, III, 2; Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 44.

<sup>46</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 14.

Philips. O dominicano começa por enumerar tais questões referindo as relações da Igreja com o mundo, a necessidade de uma teologia pastoral atualizada, a formação do clero e o significado do seu sacerdócio, a natureza das obrigações dos leigos e o significado cristão da história e das realidades terrenas.<sup>47</sup> Contudo, segundo este autor, o problema central encontrava-se para além da soma destas questões pertinentes. Para Congar, o problema central residia numa dificuldade eclesiológica:

Tal teologia [do laicado] supõe a existência de uma síntese eclesiológica total onde ao mistério da Igreja tenham sido dadas todas as suas dimensões, incluindo inteiramente a realidade eclesial do laicado. Não é só uma questão de adicionar um parágrafo ou um capítulo a uma exposição eclesiológica que desde o início ignore os princípios nos quais uma ‘laicologia’ depende realmente. Sem esses princípios, teremos, por oposição a um mundo laicizado, somente uma Igreja clerical, que não seria o povo de Deus na inteireza da sua verdade. No fundo, só pode haver uma sã e suficiente teologia do laicado, e essa é a ‘eclesiologia total’.<sup>48</sup>

Importa ter presente, ainda que em linhas gerais, o panorama eclesial e o contexto teológico em que o autor vê surgir esta necessidade de uma reflexão abrangente sobre os leigos e a consequente eclesiologia de que faz eco o autor nesta afirmação. O próprio Yves Congar faz recuar as raízes remotas desta demanda até ao esforço de restauração católica do século XIX, após o colapso do paradigma de cristandade medieval.<sup>49</sup> Para este, tal restauração tinha de se focar mais em «novas criações» e menos no restauro de um «edifício velho» e, na sua análise, tal esforço só surtiu efeitos graças à recuperação dos estudos Tomistas, à derrota do Modernismo seguida do fortalecimento da tradição dogmática e ao encorajamento do movimento litúrgico pelo Papa Pio X.<sup>50</sup>

Quanto às causas mais imediatas desta procura teológica, Congar aponta sobretudo para o período de renovação liderado por iniciativas cristãs de cariz laical que floresceram entre a Grande Guerra e a Segunda Guerra Mundial. Entre estas, torna-se incontornável

---

<sup>47</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, xv.

<sup>48</sup> Congar, xv. O próprio admitiu, no seu texto “Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères” de 1971 (cerca de 18 anos depois) não ter escrito esta eclesiologia, uma vez que a sua ambição de escrever um tratado sobre a Igreja não passou de um projeto incompleto, que se encontra fragmentado em alguns dos escritos com que pretendeu contribuir para a investigação teológica. Trabalhamos aqui a partir da tradução para inglês deste texto, publicada no ano seguinte Cf. Yves Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», *The Jurist* 32 (1972): 169.

<sup>49</sup> Para uma visão mais alargada e diacrónica das circunstâncias históricas e eclesiais que impulsionaram a renovação deste paradigma da teologia do laicado no século XX, às quais Congar faz alusão, ver Cf. António de Sousa Franco, «Cinquenta anos de Acção Católica», em *A Acção Católica do presente e do futuro* (Lisboa: Rei dos Livros, 1984), 50–58.

<sup>50</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 54.

aprofundar os contributos da Ação Católica. Esta, com o apoio de Pio XI e Pio XII, surgiu como um movimento de leigos empenhados, coordenado pela hierarquia católica, para evangelização dos meios onde os próprios leigos se encontravam, sobretudo através da intervenção nas causas sociais, na vida política e no mundo do trabalho. Assim, ela foi fundamental para suscitar uma consciencialização sobre a importância dos leigos na vida da Igreja e sobre o papel ativo que estes são chamados a assumir.<sup>51</sup> Contudo, subjazia nela ainda uma mentalidade que via no laicado uma extensão do apostolado hierárquico: os sujeitos “por direito” da ação apostólica seriam na verdade os membros da sagrada hierarquia, ao passo que os leigos participavam na ação apostólica por “concessão” hierárquica, como executores das suas ordens. Isto verificava-se no “mandato” para agir que a Ação Católica recebia da hierarquia, o que levantava a problemática tensa da natureza das relações entre os militantes e a hierarquia. Teresa Martinho Toldy sintetiza as implicações da Ação Católica no seu contexto eclesial deste modo:

Se é um facto que a Acção Católica é um marco decisivo [...] também é verdade que ela nasceu num quadro duma eclesiologia pouco capaz de acompanhar a própria evolução do impulso que criou. [...] Apesar de tudo, a Acção Católica, pela movimentação real dos leigos que suscitou, pelas polémicas que levantou relativamente à raiz teológica e eclesiológica da sua legitimação e pelos modelos que criou de relação da Igreja com o mundo, despertou questões (apesar de ela própria não ter sido capaz de as resolver) que tornaram mais urgente a necessidade de uma teologia do laicado.<sup>52</sup>

É, portanto, neste contexto que Yves Congar aponta para a necessidade de estabelecer os princípios eclesiológicos que permitissem uma justa teologia sobre os leigos. As experiências eclesiais do século XX desencadearam novos modelos de participação dos leigos na vida da Igreja e possibilitaram novas visões sobre a natureza do ser e do agir laical. A estas, contudo, faltou não raras vezes a inserção na síntese eclesiológica regida por tais princípios, o que levou a visões erróneas ou parciais do mistério da Igreja, ou da posição dos leigos na mesma Igreja. De qualquer modo, estas novas experiências de participação eclesial aliadas às mutações sociais surgiram como elementos catalisadores que impulsionaram a reflexão teológica. Contudo, para Congar, esta situação só se verificou também porque o paradigma eclesiológico vigente se revelou insuficiente para lidar com elas. A urgente

---

<sup>51</sup> Uma síntese sobre a relação entre Ação Católica e a evolução da consciência laical pode encontrar-se em Cf. Jean Comby, «L'évolution du laicat au cours du XXe siècle», *Lumière et Vie* 182, n.º 8 (1987): 5–16.

<sup>52</sup> Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 38–40.

necessidade de uma eclesiologia atualizada surge assim, no pensamento de Congar, como consequência das insuficiências das concepções eclesiológicas que o seu tempo havia herdado.

A medievalidade, ao disciplinar a vida dos clérigos segundo um modelo monástico, sobretudo pela extensão aos clérigos de votos próprios da vida monástica e pela disciplina do celibato, preparou o caminho para catalogar os cristãos numa dupla divisão, entre leigos, por um lado, e clérigos e monges por outro. Congar, ao fazer a receção de textos canónicos da época, analisava esta dupla divisão e dela retirava duas consequências que entendia terem ficado para a posteridade: a vida laical foi, em algumas correntes de pensamento, vista somente como uma concessão à fraqueza humana, e devido à sua ocupação nas realidades terrestres, a condição laical foi definida pela negativa, isto é, foi definida por distinção da primeira, sendo aquela que não pode tomar parte na esfera das “coisas sagradas”.<sup>53</sup> Esta perspectiva, em termos práticos, deixava por dizer aquilo que os leigos eram, afirmando simplesmente aquilo que não eram. No entanto, não estamos ainda diante de uma cisão que force a rutura e gere antagonismo.

Congar reconhece como na Idade Média, uma divisão tal como a que se encontra no esquema de Hugo de São Vítor – de um lado o Papa, padres e monges e do outro o imperador com os príncipes e todas as demais classes sociais – não significava uma divisão, mas pretendia afirmar a unidade destas duas realidades num mesmo corpo.<sup>54</sup> Além disso, o Papa exercia também um poder temporal e os governantes, não raras vezes, eram tidos como investidos de um mandato divino para reinar, o que contribuía para que se sentisse esta separação como dois lados de um mesmo corpo. Mas este esquema, segundo Congar, fora recebido nos séculos XIV e XV não com a mentalidade subjacente da Idade Média, onde a unidade era tácita, mas segundo as correntes críticas e antihierárquicas emergentes na época.

Como tal, abriu-se assim caminho, ao nível político, para o laicismo de Estado; já para a eclesiologia, as consequências desta fizeram-se notar sobretudo ora em modelos regalistas de entender a Igreja, ora em atitudes unilaterais que acentuavam quer a importância do clero, quer a importância do laicado.<sup>55</sup> Assim, afirma o autor que «alguns passaram a conceber a Igreja teologicamente como a Igreja do clero, consistindo apenas na hierarquia»<sup>56</sup> enquanto outros a entenderam «em linha com certos elementos da eclesiologia medieval que a concebe como a congregação dos fiéis; tal é o caminho que os Reformadores escolherão».<sup>57</sup> Por isso –

---

<sup>53</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 13.

<sup>54</sup> Cf. Congar, 14.

<sup>55</sup> Cf. Congar, 14.

<sup>56</sup> Congar, 15.

<sup>57</sup> Congar, 15.

continua Congar – «enquanto uns tendiam a ver a Igreja atualizada num sacerdócio sem povo, outros passaram a vê-la como um povo sem sacerdócio».<sup>58</sup>

Deste modo, em oposição à teoria protestante que afirmava uma Igreja invisível e que reduzia o Cristianismo à interioridade (dissolvendo assim a eclesiologia),<sup>59</sup> os apologistas católicos responderam sobretudo com um tratado sobre a Igreja centrado naquilo que era atacado, a sua ‘maquinaria’ dos meios da graça e da mediação hierárquica – o tal tratado *De Ecclesia* que Congar apelida de «hierarcologia».<sup>60</sup> Congar conclui, deste modo, constatando as consequências destas perspetivas:

Para os Reformadores do século dezasseis a Igreja tendia a ser simplesmente uma sociedade laica submetida à lei de Deus. A reação contra um desenvolvimento avassalador do aspeto da mediação hierárquica e do papel do clero tomou a forma da eliminação desta ordem das coisas. Podemos pensar muito bem que o remédio foi pior do que a doença. Mas para os Protestantes a glória dos Reformadores foi eles terem trazido para a vida leiga, para a vida quotidiana, a santidade que antes havia sido mantida no claustro; foi terem denunciado a distinção entre uma bondade e moralidade ordinária, suficiente apenas para a salvação, e uma moralidade mais elevada acessível apenas aos eclesiásticos; foi terem restaurado a dignidade e o valor cristão às várias atividades da vida secular, e particularmente aos ofícios e profissões dos homens.<sup>61</sup>

As análises de Philips e de Congar, ainda que distintas, são convergentes nalgumas linhas de força. Os dois autores traçam um quadro geral sobre as questões do laicado, as raízes das mesmas e as consequentes problemáticas centrais. Nas suas perspetivas, procuram também os dois evidenciar a necessidade de inserir a teologia do laicado no núcleo da eclesiologia, e esta numa perspetiva de “eclesiologia total”, sem posições unilaterais. Tanto Philips como Congar denotam ainda alguma abertura às perspetivas eclesiológicas vindas da Reforma, procurando sublinhar as suas virtudes. Por fim, os dois autores apontam alguns horizontes que carecem de aprofundamento para melhor situar a “laicologia”, tais como a significação espiritual das realidades temporais, as relações entre a Igreja e o mundo e a identidade do sacerdócio cristão ordenado.

---

<sup>58</sup> Congar, 15.

<sup>59</sup> Yves Congar observa como a perspetiva unilateral da Reforma, ao limite, rejeitando o magistério, o sacerdócio ministerial, os sacramentos, a autoridade da tradição, o papel da Igreja no ensino da regra da fé, a autoridade episcopal e o primado papal, leva a rejeitar a própria Igreja como mediação Cf. Congar, 44–45.

<sup>60</sup> Congar, 45.

<sup>61</sup> Congar, 15.

## 2 – Uma «eclesiologia total»

Constatada a necessidade de uma síntese eclesiológica na qual fundamentar uma justa teologia do laicado, urge perceber em que consiste essa eclesiologia. Segundo a intuição amadurecida no século XX, da qual fizemos eco no ponto anterior através das vozes autorizadas de Gérard Philips e Yves Congar – cujo pensamento continuaremos a acompanhar –, uma teologia do laicado só pode ser desenvolvida no quadro de uma eclesiologia que se debruce sobre a totalidade do mistério da Igreja, não ignorando nenhuma das suas dimensões e dando a devida relevância aos aspetos eventualmente mais esquecidos, sem perspectivas unilaterais.

As vicissitudes históricas, conforme verificámos, levaram a perspectivas sobre a Igreja que acentuavam determinados aspetos e deixavam outros por desenvolver. Iremos expor dois elementos complementares que, na perspectiva de Yves Congar são fundamentais para compreender a realidade do que a Igreja é; como tal, estes não devem ser separados nem podem ficar por desenvolver. Estes são, então, a Igreja entendida enquanto «comunhão dos Homens com Deus e entre si em Cristo» e a Igreja enquanto «instituição dos meios salvíficos».<sup>62</sup> A estes, seguindo a proposta do mesmo autor, acrescentaremos também uma necessária exposição sobre a natureza da relação entre Igreja e história.

### 2.1. – A Igreja, comunhão dos Homens com Deus e entre si em Cristo

O primeiro aspeto fundamental referente à Igreja que deve ser salientado é que esta é, na sua essência, uma comunidade de pessoas reunidas “em Cristo”, segundo o sentido paulino da expressão (cf. Cl 1,2; Fl 1,1; Ef 1,1). O próprio substantivo “Igreja”, na sua etimologia, remete para esta dimensão. De facto, a palavra grega *ἐκκλησία*, da qual deriva o vocábulo latino *ecclesia* e consequentemente “igreja”, tem o significado de “convocação,” no sentido de convocação para uma assembleia. É certo que ela conhece um certo uso meramente civil no mundo helénico para designar uma assembleia de cidadãos para deliberações públicas, o que não corresponde inteiramente à realidade eclesial; contudo, o facto de esta expressão ter sido escolhida na tradução grega dos LXX para traduzir a palavra hebraica *qahal* é muito significativo.<sup>63</sup> Esta última refere-se à assembleia convocada por Deus para escutar a Sua Palavra, reunir-se em louvor e celebrar a Aliança (cf. Dt 9,10; 18,16). É neste contexto que os textos do Novo Testamento (sobretudo o *corpus* paulino e as epístolas católicas) empregam o termo *ἐκκλησία*, estabelecendo uma continuidade entre a ideia veterotestamentária de “povo

<sup>62</sup> Cf. Congar, 28–58.

<sup>63</sup> Cf. Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 33.

de Deus/povo de Israel” e a Igreja neotestamentária, concretizada nas igrejas locais. Como tal, a expressão “Igreja” designa efetivamente uma assembleia de pessoas congregadas, uma reunião, mas claramente de carácter religioso. Ela carrega implicitamente em si a herança das prerrogativas israelitas do povo de Deus, do povo messiânico (cf. 1 Pe 2,9) e compreende-se no quadro teológico da “Nova Aliança”.

A tradução do termo *ἐκκλησία*, de acordo com a interpretação, pode, portanto, levar a uma compreensão do termo ora no seu sentido mais ativo, ora no seu sentido mais passivo: no primeiro, a Igreja pode ser entendida como “convocação”; já pelo sentido passivo, ela pode ser entendida como “congregação”, isto é, a assembleia que é gerada pela convocação. Esta dupla dimensão encontrou uma formulação clássica com Isidoro de Sevilha, que fala da «*Ecclesia convocans et congregans*» (que remete para a convocação divina, feita através da Igreja e para a Igreja) e da «*Ecclesia convocata et congregata*» (que remete para a Igreja enquanto a comunidade dos congregados).<sup>64</sup> A este propósito, Salvador Pié-Ninot comenta e resume esta dupla dimensão:

A Igreja, pois, nesta perspetiva, é ao mesmo tempo um redil e um rebanho, é mãe e povo, é seio maternal e fraternidade reunida. Parafraseando diversas citações patrísticas pode falar-se assim, no primeiro sentido, da *Ecclesia mater congregans* e no segundo da *Ecclesia fraternitas congregata*.<sup>65</sup>

Para a nossa questão de estudo, este aspeto é relevante na medida em que nos faz olhar para o todo da Igreja, antes de qualquer divisão ou categorização dentro dos seus membros, sejam elas de ordem ministerial, social, funcional ou de estado de vida. Estas existem com legitimidade, mas são precedidas e fundamentam-se nesta condição radical de pertença à fraternidade daqueles que foram reunidos na comunhão salvífica de pessoas que é a Igreja. O facto de ela ser constituída pela congregação dos fiéis no Espírito Santo – a *congregatio fidelium*, segundo a expressão recorrente em Yves Congar<sup>66</sup> – isto é, pela união dos seus membros, é um aspeto necessário para uma “eclesiologia total”; é preciso porém não isolá-lo e ter em conta que a comunhão que se gera na Igreja é de ordem sacramental: ela tem origem na comunhão trinitária e os Homens participam dela pelo Batismo, pois através deste tomam parte no mistério pascal de Cristo e recebem a filiação divina em virtude do Espírito Santo.

---

<sup>64</sup> Pié-Ninot, 34.

<sup>65</sup> Pié-Ninot, 34.

<sup>66</sup> O autor valoriza esta expressão, assim como «Templo do Espírito Santo», precisamente por destacarem a dimensão da interioridade e da espiritualidade na Igreja, e não apenas as estruturas visíveis da mesma. Cf. Avery Dulles, «A Half Century of Ecclesiology», *Theological Studies* 50, n.º 3 (setembro de 1989): 425, <https://doi.org/10.1177/004056398905000301>.

Eloy Bueno de la Fuente vê por isso no Batismo a «abertura a um dinamismo que alcança a sua ratificação e plenitude na eucaristia, enquanto inserção no Corpo do Senhor».<sup>67</sup> Por conseguinte – continua o autor – «a dimensão vertical da comunhão torna possível a abertura horizontal: a sua eclesialidade».<sup>68</sup>

Analisando assim o aspeto da *congregatio fidelium* à luz deste conceito de comunhão, torna-se evidente que a natureza da união dos fiéis na Igreja não é da ordem do coletivismo organizacional. Para a teologia católica, a Igreja não é meramente o resultado de um agregado de fiéis que estabelecem um contrato social entre si, nem é apenas o local onde se reúnem ou o resultado da sua reunião.<sup>69</sup> Tal perspetiva manifestaria, ao limite, a Igreja como uma consequência secundária da relação entre Cristo e os cristãos, ao passo que a fé católica entende a Igreja como mediação necessária dessa mesma relação.

Este foco na dimensão congregacional da Igreja, isto é, a Igreja enquanto a congregação dos fiéis, foi assumido como um dos eixos centrais da Reforma Protestante, embora ela o tenha isolado dos demais princípios constituintes da Igreja. Não obstante esta perspetiva reducionista, tal insistência teve o mérito sublinhar certos pontos da vida da Igreja que haviam sido esquecidos ou foram porventura escassamente destacados na eclesiologia católica, nomeadamente, o papel humano na construção da Igreja (a «*Ecclesia ex hominibus*»<sup>70</sup> de Yves Congar), a ação interior do Espírito Santo na vida das comunidades cristãs, a dimensão carismática da ministerialidade, o sacerdócio universal dos fiéis ou o papel ativo dos leigos na obra da santificação do mundo. Precisamente por insistir nestes aspetos, também Gérard Philips sentiu, em relação à Reforma Protestante, ser forçoso «reconhecer o [seu] irresistível impulso para uma renovação radical da Igreja e da religião, sem o qual a fulminante difusão do protestantismo seria tão inexplicável».<sup>71</sup> Este elemento constitui, por isso, uma das características fundamentais da Igreja, que deve ser entendido sempre em união com o segundo aspeto que apresentaremos.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, Sapientia Fidei 18 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 77.

<sup>68</sup> Bueno de la Fuente, 77.

<sup>69</sup> Cf. Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 19.

<sup>70</sup> Esta pode ser interpretada na eclesiologia de Congar, segundo António Sílvio Couto, como o aspeto da Igreja que diz respeito à «sua vida na história dos homens, a sua vida no mundo como conjunto de homens ligados por uma unidade particular, formando o Povo de Deus». Cf. A. Sílvio Couto, «A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar», *Didaskalia*, junho de 2004, 166, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2004.1622>.

<sup>71</sup> Gérard Philips, *Para um Cristianismo Adulto* (Lisboa: União Gráfica, 1965), 62.

<sup>72</sup> A relação entre os dois aspetos é ainda proposta e bem articulada por Gérard Philips: «O Espírito faz nascer uma sociedade religiosa terrestre, a qual anima com a sua própria respiração. Não existe outra Igreja senão a assembleia histórica e concreta de todos esses homens pecadores em busca de perdão. Mas na sua essência permanece uma criação do alto. [...] Segundo esta [a Reforma Protestante] a Igreja é o ponto de encontro dos

## 2.2. – A Igreja, instituição dos meios salvíficos

O segundo aspeto apontado como sendo constituinte da realidade que a Igreja é diz respeito à sua dimensão formal, institucional e estrutural. Yves Congar apresenta-a assim também como «a totalidade dos meios providenciados pelo Senhor para trazer os Homens para a sua comunhão»;<sup>73</sup> de modo semelhante, também Gérard Philips alude a este aspeto, quando afirma que a Igreja é «simultaneamente um organismo de graça e verdade e uma organização com carácter social».<sup>74</sup>

Assumindo a eclesiologia de Cipriano de Cartago<sup>75</sup> e desenvolvendo-a, este autor propõe uma descrição da Igreja onde procura harmonizar esta dimensão institucional com o aspeto exposto no ponto anterior:

São Cipriano descreveu a Igreja com notável precisão teológica na seguinte frase: *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*; um povo reunido, participando na unidade das três pessoas. Ela é uma assembleia sagrada no sentido estrito; uma instituição ao mesmo tempo visível e invisível, mas não duplicada. Ela é como Jesus Cristo ‘o grande sacramento’, portadora de vida e, como Ele, ‘mistério’ (...) Não devemos ver estas como duas ‘partes’ da Igreja, muito menos duas entidades separadas. O grande sacramento da graça e a estrutura social são uma só realidade (...) Ao distribuir os Seus dons Deus não está preso a nenhuma instituição jurídica; permanece o facto, porém, que a sociedade eclesiástica é a única instituição de salvação desejada por Ele. Não há um grupo invisível ao lado ou para lá do visível, nem uma Igreja perfeita do reino etéreo para lá de uma Igreja terrestre e deficiente.<sup>76</sup>

A Igreja compreende-se, então, como a simbiose destes dois aspetos: ela é, nas palavras de Congar, «a fraternidade dos homens e mulheres resgatados, mas também a instituição que realiza tal fraternidade».<sup>77</sup> Entendida deste modo, a Igreja surge como uma realidade salvífica: ela não é a salvação enquanto tal, mas realiza-a em si própria. Sem deixar de reconhecer a exclusividade da salvação realizada por Cristo, compreendemos como esta

---

crentes que, tocados pela Palavra, decidem associar-se. Segundo a visão católica, pelo contrário, é a Igreja quem nos chama, nos concebe e nos reúne no seu seio. Esta interpretação ganha incontestavelmente terreno, sem destruir, no entanto, a constituição duma sociedade organizada. (...) A este propósito, levanta-se uma controvérsia dogmática: a qual dos dois aspectos, o corpo Místico ou a sociedade visível, convém dar preferência? Aceitemo-los simplesmente a ambos». Cf. Philips, 19-20.

<sup>73</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 29.

<sup>74</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 20.

<sup>75</sup> O pensamento de Cipriano de Cartago é muito oportuno para aprofundar esta problemática dado que, segundo Isidro Lamelas, Cipriano «não concebe qualquer dicotomia do género Igreja visível/invisível, instituição/carisma». Cf. Isidro Pereira Lamelas, *O Lugar do Leigo na Eclesiologia de S. Cipriano, Épheta* (Lisboa: Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, 1993), 41. Este estudo é também particularmente relevante por cruzar as temáticas da identidade laical e da eclesiologia.

<sup>76</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 18–20.

<sup>77</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 32.

salvação se opera no seu Corpo, a Igreja (cf. Cl 1, 18; Ef 1, 22), que através daquilo que esta recebeu de Cristo, sua Cabeça, gera os crentes para a vida segundo o Espírito. Assim, o que constitui a essência da Igreja é ser esta comunidade salvífica que se ergue não somente por causa da ação humana, nem tampouco apenas através de um ato transcendente e invisível de Deus, mas sim no encontro destas duas dimensões. Se no primeiro ponto constatávamos como a Igreja se ergue pela ação da comunidade humana, analisando a sua dimensão institucional vemos como essa comunidade é por sua vez erguida e gerada pela própria Igreja, enquanto instrumento de Deus. Por isso, podemos afirmar que a sua estrutura, como realidade teândrica, constitui-se, nos termos de Yves Congar, destas «realidades ou energias que originam em Deus mas que entraram no mundo e na história do Homem com a encarnação do Verbo».<sup>78</sup>

Diante deste aspeto institucional da Igreja, é necessário reconhecer então que ela, de certo modo, antecede os fiéis e as comunidades formadas por estes. Segundo Congar, ela «existe previamente aos fiéis, para os constituir, precisamente como sua mãe».<sup>79</sup> Assim, concretamente, para este autor, ela é anterior às comunidades locais historicamente situadas em dois níveis: naquilo que nela existe em Deus como predestinação, e naquilo que dela é preexistente em Jesus Cristo.<sup>80</sup>

O primeiro nível corresponde, de certo modo, àquela intuição já presente no período dos Padres Apostólicos e que é testemunhada numa das “visões” narradas no *Pastor* de Hermas,<sup>81</sup> onde ainda que alegoricamente, a Igreja é apresentada como a «primeira de todas as coisas a ser criada» e como motivo da criação do mundo:<sup>82</sup> a Igreja, na divina predestinação da Trindade, existe enquanto desígnio e como ideia eterna cuja atualização deve ser concretizada na história.<sup>83</sup> Aquilo que ela é chamada a ser e os meios através dos quais ela

---

<sup>78</sup> Congar, 33.

<sup>79</sup> Congar, 30.

<sup>80</sup> Congar, 30–31.

<sup>81</sup> O texto «O Pastor» de Hermas apresenta, na verdade, duas tradições eclesiais através das suas visões alegóricas que se conjugam harmoniosamente. À visão simbólica da “Torre” em construção podemos associar a Igreja historicamente situada, em edificação no tempo, num contínuo progresso em direção à consumação escatológica. Porém, com igual força e relevância, o autor apresenta a Igreja, na visão da “Senhora” anciã, como uma realidade anterior aos séculos – isto é, preexistente – e que é causa-motivo da criação do mundo. Para Floréz, esta última teoria eclesial (testemunhada também pela *II Clementis* e de certo modo implícita em Inácio de Antioquia), inspira-se nos textos bíblicos (cf. Pr 8, 22ss; Ef. 3, 9-10) e remete para tradições anteriores (Israel criado por Deus, a Torá preexistente, entre outras). Deste modo, defende este autor que ela cedo adquiriu consistência e forma literária na comunidade cristã, constituindo-se assim como uma pequena mas indiscutível tradição eclesiológica. O mesmo autor sublinha o facto de que «a Igreja preexistente não se distingue hoje, pelo menos para Hermas, da Igreja histórica, encarnada com a *congregatio fidelium* (...) A anciã das primeiras visões e a torre mística em construção são, de algum modo, figurações reversíveis da mesma realidade terrena». Cf. S. Folgado Flórez, «La Iglesia anterior a los siglos en el “Pastor” de Hermas», *La Ciudad de Dios* 191, nº 3 (1978): 365–376.

<sup>82</sup> Cf. Hermas, *O Pastor*, trad. M. Luís. Marques, *Philokalia* (Lisboa: Alcalá, 2003), 8 (4) 1.

<sup>83</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 30.

se deve realizar, no tempo da humanidade, já existem como potência em Deus; por conseguinte, tendo em vista este desígnio em favor da economia salvífica, os seus aspetos que “preexistem” em Deus fazem parte do conjunto de realidades com que Deus a dotou e predestinou para desempenhar a sua missão.

Quanto ao segundo nível, este entende-se a partir de Cristo, Verbo Eterno do Pai que uniu à Sua natureza divina a natureza humana. A este respeito, Philips observava que, se “materialmente” falando, compete aos fiéis “gerar” a Igreja, “formalmente”, é a esta que cabe “gerar” os seus membros, pois «em Cristo ela existe antes deles e gera-os para a vida espiritual».<sup>84</sup> Por sua vez, Congar precisa, a partir do mistério da Encarnação, o modo como se dá este segundo nível de preexistência da Igreja:

Em Cristo, que ao tornar-se homem assume virtualmente a totalidade da natureza humana e contém toda a Igreja; que enquanto Messias de Deus e na sua tríplice capacidade real, sacerdotal e profética tinha em si todas as propriedades ou energias através das quais a Igreja viria a existir e viver (...) Pouco a pouco Jesus atualizou a sua intenção, e a Igreja como tal começou a existir, agora não só em Deus ou em Cristo, mas em si mesma.<sup>85</sup>

Naturalmente, esta perspetiva pressupõe a fundação da Igreja por Cristo e a instituição nela de realidades estáveis que a constituem. Estas, a tradição católica entendeu advirem dos gestos e das palavras de Jesus, que pelo anúncio do Evangelho do Reino e do mistério trinitário estabeleceu um povo crente; por Seu batismo, pela celebração da Ceia, morte na cruz e demais atos sacerdotais instituiu os sacramentos; e que pelo chamamento dos Doze, através das promessas feitas a Pedro e pelo envio missionário ofereceu à Igreja nascente a estrutura do ministério apostólico e os seus poderes hierárquicos.<sup>86</sup>

Estes elementos estruturais que constituem a Igreja nesta sua dimensão institucional podem formular-se, então, como constituindo respetivamente o depósito da fé (cf. 1 Tm 6, 20), os sacramentos da Nova Aliança e a estrutura ministerial e hierárquica da Igreja. É através destes elementos que a Igreja, entendida como “instituição dos meios salvíficos”, gera os fiéis para a vida da graça. Assim, não tem fundamento qualquer dicotomia entre instituição e graça ou entre Cristo e a Igreja.<sup>87</sup> Pelo contrário, existe uma verdadeira complementaridade.

---

<sup>84</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 19.

<sup>85</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 30.

<sup>86</sup> Cf. Congar, 31.

<sup>87</sup> Para aqui apontam as observações de Congar: «Para a Sagrada Escritura é o corpo visível e organizado de Cristãos que é o Corpo de Cristo. Não há nada nos textos que sugira uma dissociação entre a comunidade dos fiéis que é uma pura criação do Espírito e o sistema, ainda rudimentar mas muito sólido, de dogmas, sacramentos, poderes e ministérios exercidos sob a autoridade apostólica.» Cf. Congar, 33. Por sua vez, também Philips aborda esta dupla categorização Igreja/Espírito, não a vendo como oposição mas sim como saudável

Por isso, Yves Congar conclui harmonizando a dimensão congregacional da Igreja com esta sua dimensão institucional, ao afirmar que nesta se encontram «os meios da graça, os elementos da ordem da salvação, em virtude dos quais – sem prejuízo da ação do Espírito Santo, mas sim em cooperação com Este – Deus ergue os indivíduos fiéis, que constituem a Igreja como a *societas fidelium*». <sup>88</sup>

### 2.3. – Natureza da relação entre Igreja e história

Tendo presentes os dois elementos prévios, que fundamentalmente revelam duas dimensões do único mistério da Igreja, importa também analisar a natureza específica do relacionamento entre esta e a história humana, situada no tempo e vivida no meio das realidades terrenas. De facto, para a compreensão da identidade e missão dos leigos não é alheio o entendimento que se têm da missão da Igreja e esta, necessariamente, decorre no âmbito da história do mundo. Max Keller, ao propor algumas notas para a sistematização de uma teologia do laicado, observava precisamente esta condição inevitável da Igreja:

Dado que a revelação divina se realiza historicamente, ao povo de Deus está vedada a evasão ao não-histórico, ao atemporal. Se a Igreja neotestamentária se entende como “povo de Deus em peregrinação” isto não pode servir de pretexto para fugir à situação humano-terrena. O “lugar” da Igreja inteira é o terreno. Igualmente formam parte essencial da existência cristã todas as tensões que derivam do carácter histórico da revelação e da Igreja. <sup>89</sup>

Assim, ainda antes de entrar na singularidade da existência laical, é forçoso reconhecer que toda existência cristã, enquanto existência eclesial, se dá sob a tensão própria de quem “está no mundo sem ser do mundo” (cf. Jo 15, 19; 17, 11-19). Deve-se, porém, atentar no conteúdo que se expressa neste termo: a palavra “mundo”, na sua ambivalência, enquanto tradução do *κόσμος* bíblico transporta não só uma conotação negativa frequentemente associada ao pecado e à resistência ao desígnio de Deus, mas também um sentido teológico que remete para a bondade das coisas criadas e para a lógica da Aliança que a Encarnação vem consumir. <sup>90</sup> A teologia não poderá, por isto mesmo, prescindir de qualquer um dos sentidos, se não quiser pôr em causa o justo equilíbrio entre a teologia da Criação, a

---

tensão: «Qual devemos escolher em tal caso [de oposição], a Igreja da autoridade ou a Igreja do Espírito? Se desejamos permanecer “Católica” devemos escolher ambos. Ou melhor, sem escolher, devemos aceitar a palavra de Cristo que dá à Igreja tanto a autoridade como o Espírito, bem como uma tensão de equilíbrio vital, um equilíbrio tantas vezes agitado e instável.» Cf. Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 24.

<sup>88</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 31.

<sup>89</sup> Max Keller, «Teologia del laicado», em *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*, 3a. ed, vol. IV, II (Madrid: Cristiandad, 1984), 397.

<sup>90</sup> Para aprofundar o significado bíblico e teológico deste termo, Cf. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 276; John L. Mackenzie, «Mundo», em *Dicionário Bíblico* (Paulus Editora, 1983), 637–38.

eclesiologia e a escatologia caindo em perspetivas ingenuamente otimistas ou exageradamente pessimistas sobre o mundo.

A questão pela relação entre Igreja e mundo (ou entre Igreja e história, que assumimos neste contexto como sinónimo de mundo)<sup>91</sup> prende-se então com compreender como é que estas duas realidades se situam uma diante da outra e as duas perante o desígnio definitivo de Deus, ou seja, a entrega do Reino feita por Cristo ao Pai, onde Deus será tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 24-28). Seguindo uma formulação de Congar, esta pergunta pela «teologia da história» não é outra coisa senão a procura de perceber «se o que fazemos na esfera secular deste mundo é de todo irrelevante e sem importância para o que será o Reino de Deus» e se «tudo isso terá uma relação, alguma continuidade com a realidade final do reinado de Deus».<sup>92</sup>

Uma primeira perspetiva que pode ser assumida é a da total descontinuidade, que sustenta como tese fundamental uma divisão – e mesmo oposição hostil – entre a escatologia cristã e o mundo presente. Segundo esta tese dualista-escatologista, que encontra adeptos entre Lutero e Karl Barth,<sup>93</sup> o mundo presente será julgado por Deus e é radicalmente diferente daquilo que será a condição final da realidade redimida por Deus, servindo apenas de “pano de fundo” para o anúncio do Evangelho e para preparar aqueles que serão salvos. Numa imagem de Congar, para esta tese o mundo seria então «um barco destinado a ir ao fundo; [e] os homens serão salvos viajando noutra nave construído exclusivamente por Deus».<sup>94</sup>

Não obstante a receção desta tese na esfera protestante, ela também encontrou suporte nalguns intérpretes católicos, que procuraram levar ao limite alguns textos do Novo Testamento. É o caso, por exemplo, de Louis Bouyer, para quem o mundo é mais hostil ao Evangelho do que favorável, embora paradoxalmente este pessimismo seja contraposto pelo otimismo na medida em que Deus já venceu o mundo pela Encarnação e Ressurreição. A continuação do tempo presente só é por isso relevante na medida em que for necessária de modo a permitir a todos uma oportunidade de encontro com o Evangelho. Após isso, será

---

<sup>91</sup> Distanciando-se do pensamento grego, que via o mundo numa perspetiva fixista de natureza que se explica a si mesma e que serve apenas de cenário a uma “história” que mais não é senão eterno retorno cíclico, a tradição bíblica que culmina no Novo Testamento olha para o mundo num horizonte de promessa, dado que este está antropologicamente orientado e não é algo «terminado e sem história», não sendo por isso alheio à existência cristã. Tendo o mundo origem em Deus, sendo a história lugar de Revelação e Redenção e encontrando n’Ele a sua consumação, a “história” entende-se como ação (neste caso cristã) no mundo e identifica-se de certo modo com o próprio mundo e com o seu destino. Cf. Johann Baptist Metz, *Teología del mundo* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1971), 66–72.

<sup>92</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 84.

<sup>93</sup> Cf. Congar, 84.

<sup>94</sup> Congar, 84.

ocasião de uma segunda intervenção de Deus. Esta não pode, porém, ser considerada meramente uma aceitação da condição da humanidade e do seu progresso enquanto tal, pois a realidade última nunca poderá ser, para esta tese, um mero fruto do que no tempo presente estiver em gérmen. Deste modo, salienta-se não só a transcendência do Reino em relação ao progresso histórico e terreno, mas também que o Reino de Deus é completamente estranho a tal processo.<sup>95</sup>

Esta ideia encontra, ainda que parcialmente, certa correspondência com algo de fundamental na vida da Igreja, a saber, com a verdade mais profunda da condição passageira deste mundo e com a absoluta primazia de Deus face às realidades temporais. Só assim se torna compreensível, por exemplo, a vida monástica na Igreja, que é fundamentalmente uma das formas de resposta a esta exigência do Absoluto que leva a relativizar todos os demais aspetos da vida. Necessariamente, este requisito da vida monástica resulta em diversos graus de legítimo “desdém” pelo mundo,<sup>96</sup> de acordo com as condições e compromissos de vida assumidos. Porém, é relevante o facto de esta opção não resultar de uma consideração negativa das realidades criadas nem da associação das mesmas com o pecado (embora os exageros tenham existido na vida da Igreja), mas sim da atração pelo Reino de Deus que leva a abandonar a vida secular para abraçar uma condição o mais parecida possível com a condição final que é objeto de esperança. Um tal desejo é perfeitamente conforme com a Sagrada Escritura e existe validamente na Igreja, sendo que Yves Congar o compara à “parte” escolhida por Maria de Betânia «que não lhe será tirada»<sup>97</sup> (Lc 9, 42). Contudo, esta opção de vida, mesmo quando livre dos exageros dualistas, enquanto resposta parcial reservada para alguns não resolve a questão de fundo da relação entre a Igreja e o mundo.

Outra perspetiva mais otimista e de amplo alcance, na linha de autores como Teilhard de Chardin ou Gustave Thils, é a de uma continuidade que procure conciliar o trabalho no mundo, o processo histórico e cósmico e o Reino escatológico.<sup>98</sup> Vendo o esforço humano dentro de um contexto evolucionista, Teilhard de Chardin entende-o como uma das etapas no sentido ascendente que levará, numa sucessão de graus preparatórios, até à divinização do Homem, ao Corpo Místico e ao Reino de Deus consumados através da intervenção divina.<sup>99</sup> De modo semelhante, Thils compreende o agir cristão como um contributo em favor da progressiva espiritualização das realidades terrenas que se estende à esfera da cultura e da

---

<sup>95</sup> Congar, 85.

<sup>96</sup> Cf. Congar, 85.

<sup>97</sup> Congar, 86.

<sup>98</sup> Cf. Congar, 86–92.

<sup>99</sup> Cf. Congar, 86.

sociedade humana, como antecipação da intervenção do Espírito Santo.<sup>100</sup> Deste modo, os dois autores convergem na valorização das realidades terrenas não só como meios mas também pelo seu valor próprio, assim como na acentuação do plano unitário de Deus e na comum aceitação da história humana como mediação da Redenção que se consumará na intervenção divina.

Esta tese, como a anterior, tem os seus méritos e os seus limites. Tendo feito a recensão dos dois autores, Congar julga que as suas interpretações sublinham excessivamente a continuidade entre o século e o Reino escatológico. Para ele, Thils enfatizara grandemente a continuidade entre o trabalho de espiritualização da humanidade na história e a realidade “pneumática” do Reino sem ter em conta suficientemente que neste processo «um universo redimido e um universo pecador estão a ser produzidos simultaneamente».<sup>101</sup> Já em relação à tese de Teilhard de Chardin, o autor pensa que esta não tem bem presente as ideias que Bouyer acentuara (mesmo que excessivamente), nomeadamente, que somente do alto Deus plenificará o Reino e regenerará o mundo, e que no mundo a existência cristã e o fermento evangélico vivem sob o signo da contradição,<sup>102</sup> crescendo como o trigo no meio do joio, até à ceifa (cf. Mt 13, 30).

Graças aos contributos destas duas abordagens, torna-se possível delinear alguns elementos fundamentais de uma teologia da história, necessários para compreender a missão da Igreja e, conseqüentemente, dos leigos. Em primeiro lugar, é necessário que, ao contrário do que sustentam as teses dualistas, se reconheça a continuidade entre o mundo e o Reino, desde que se especifique de que ordem é esta continuidade. Recorrendo à linguagem filosófica e escolástica, Congar afirma que tal continuidade se manifesta em unidade de objeto final, numa unidade parcial de causa material e ainda na unidade de agente – o Verbo de Deus e o Espírito Santo.<sup>103</sup> A estas, podemos acrescentar também uma unidade de “sujeito”, se considerarmos que o próprio mundo, associado ao destino do Homem, forma com este um «único beneficiário da redenção e transfiguração»,<sup>104</sup> nos quais permanece a identidade substancial de cada um. De facto, mesmo na perspectiva que a Bíblia apresenta da

---

<sup>100</sup> Cf. Congar, 86–87.

<sup>101</sup> Congar, 87.

<sup>102</sup> Cf. Congar, 87. Philips mantém semelhante reserva, quando se interrogava se os avanços na ordem temporal significavam por si próprios um avanço para o Reino de Deus. Para o autor, «a revelação bíblica dificilmente sustenta esta opinião; de facto, a Bíblia mantém um certo dualismo entre as duas ordens, e apresenta a salvação como algo realizado livremente do alto e contrário à corrente geral das coisas». Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 50.

<sup>103</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 88.

<sup>104</sup> Congar, 88. Tendo em conta esta afirmação, a unidade de causa material ou de sujeito identificam-se ou, pelo menos, tornam-se semelhantes.

recapitulação (cf. Ef 1, 10) e restauração de todas as coisas (cf. At 3, 21; Ap 21, 5), através das quais haverá um novo Céu e uma nova Terra (cf. Ap 21, 1-5), um cântico novo (cf. Ap 5, 9ss) e um nome novo para o “vencedor” (cf. Ap 2, 17), devemos reconhecer, tal como sublinha Congar, que estas «salvaguardam a identidade substancial dos seres».<sup>105</sup>

Tendo presente esta continuidade – manifestada nos diversos elementos de unidade especificados – urge então aprofundar dois deles, que nos parecem menos claros: o de objeto final e o de causa material. Quanto ao primeiro, que remete para a intencionalidade divina, podemos afirmar, com Congar, que «no desígnio unitário de Deus, o mundo e a Igreja têm o mesmo fim».<sup>106</sup> Contudo, esta finalidade é exclusivamente a finalidade última; salvaguarda-se assim uma confusão que levaria a dissolver noutros fins comuns a missão própria da Igreja na da história, por um lado, e que por outro poderia tolher o desenvolvimento próprio do mundo. Quanto ao segundo elemento – a causa material – basta, para o nosso estudo, ter em conta que o desenvolvimento do Reino se dá através da ação da Igreja no mundo, porque ela já tem em si as causas que levarão à consumação do Reino, nomeadamente, o tríplice *mínus* real, profético e sacerdotal de Cristo e o Espírito Santo. Sendo estes os agentes da renovação do mundo e da consumação do Reino, a ação destes no mundo não pode ser vista desvinculada da ação espiritual da Igreja, que coopera de modo direto no crescimento do Reino, ainda que se possam admitir outras formas de cooperação indiretas. Por isso, Congar afirma que «na Igreja está já presente e ativo, como dote condizente com a Esposa de Cristo, o Princípio que acalmará os gemidos do mundo e enxugará as nossas lágrimas, o qual pairava sobre as águas no início da Criação e que é o despertar da segunda criação, a Igreja».<sup>107</sup>

Assim, o autor termina com duas conclusões, que se revelam adequadas para enquadrar a relação entre a Igreja e a História<sup>108</sup> e sintetizam este ponto:

Ontologicamente, é este o mundo que, transformado e renovado, passará para o Reino (...) O poder regenerador que irá operar na finalização está já a trabalhar no nosso mundo transitivamente, precariamente, fragmentariamente e geralmente despercebido.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> O autor, apoiando-se em Johannes Behm, sustenta esta perspetiva no facto de a novidade destas realidades não ser designada a partir do vocábulo *véoç*, que significa a novidade do que não existia antes, mas sim *καὶνός*, que designa a novidade do que é novo na sua forma de ser em relação ao que era antes. Cf. Congar, 89.

<sup>106</sup> Congar, 95.

<sup>107</sup> Congar, 96.

<sup>108</sup> Os interpretetes do pensamento de Congar não são unânimes, o que leva Ramiro Pellitero a afirmar que Congar provavelmente não alcançou, pelo menos nos *Jalons*, uma «explicação completa da relação e distinção entre a Igreja e o mundo». De qualquer modo, permite-nos retirar alguns contributos válidos para a reflexão; nas palavras de Pellitero, para Congar, é clarividente que «o Reino está continuamente a ‘maturar’ na história, ao ponto de ele começar a existir, de certo modo, na Igreja: como fruto da ação da graça e da cooperação humana». Cf. Ramiro Pellitero, «Congar’s Developing Understanding of the Laity and Their Mission», *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 65, n.o 3 (2001): 335–38, <https://doi.org/10.1353/tho.2001.0000>.

---

<sup>109</sup> Congar, *Lay People in the Church*, 92.

## CAPÍTULO II – A TEOLOGIA DO LAICADO NO VATICANO II

No capítulo anterior procurámos demonstrar a necessidade da eclesiologia para a teologia do laicado e a natureza da relação entre as duas. Para tal, enumerámos alguns acontecimentos históricos que desencadearam novas experiências na vida da Igreja e a consequente reflexão sobre as mesmas, sobretudo no século XX. Foi partindo deste ponto – o modo como a questão sobre o laicado se colocou naquele tempo – e recorrendo às sínteses autorizadas de Yves Congar e de Gérard Philips que propusemos as linhas eclesiológicas que deveriam presidir à reflexão sobre a identidade e a missão dos leigos na Igreja.

Como foi possível concluir anteriormente, os modelos eclesiológicos surgidos da Reforma e no contexto da Modernidade acabaram por ser omissos em relação aos leigos, ou então propuseram definições negativas dos mesmos – não no sentido moral ou ontológico, mas sim no sentido de falarem dos leigos apenas à contraluz ou por distinção dos clérigos e dos religiosos. A própria questão sobre a missão dos leigos na Igreja (concebida principalmente como uma “participação” por concessão na missão da hierarquia), mesmo quando entendida enquanto “colaboração” com a missão do clero ou até dentro do quadro da “cooperação” carecia de uma fundamentação eclesiológica explícita que lhe desse sustento teológico. Assim, diante destes modelos eclesiológicos e da sua aproximação pela via negativa ao laicado, tornou-se legítima a questão da renovação dos mesmos, que Teresa Martinho Toldy formulou deste modo: «no fundo, será possível falar positivamente dos leigos, sem que isso implique uma renovação da própria eclesiologia?»<sup>110</sup>

O Concílio Vaticano II, inaugurado a 11 de Outubro de 1962, levou a cabo o necessário trabalho de *aggiornamento* teológico e pastoral, procurando responder a esta e a outras questões em aberto. Este esforço não se fez, contudo, sem atender aos contributos da reflexão teológica dos quais o Concílio se tornou herdeiro, alguns dos quais já tivemos oportunidade de analisar. Assim, para compreender a identidade e a missão dos leigos na Igreja (dependente em grande parte, como vimos, das conceções eclesiológicas), devemos atentar no entendimento eclesiológico que o Concílio patenteou.<sup>111</sup> E tendo sido expostas previamente as bases que a reflexão anterior ao Concílio entendeu serem necessárias para uma

---

<sup>110</sup> Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 63.

<sup>111</sup> Neste passo, não pretendemos identificar e restringir esta reflexão eclesiológica patenteada pelo Concílio Vaticano II somente à letra do que é dito nos textos conciliares, mas entendemo-la no contexto mais alargado do magistério na linha do Concílio e dos autores que lhe deram voz e expressão; não temos a pretensão, contudo, de fazer uma recensão completa da totalidade do muito que foi escrito durante e depois do mesmo, cingindo-nos a quanto nos pareceu fundamental para enquadrar a questão da identidade laical.

justa “laicologia”, devemos avaliar também de que modo a reflexão do Vaticano II as acolheu nos seus documentos e lhes deu expressões concretas.

## 1 – Linhas eclesiológicas do Vaticano II

Foi sobretudo na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, que o Concílio Vaticano II consagrou a sua doutrina eclesiológica, expondo o entendimento renovado que a Igreja teve de si própria. Segundo Ricardo Blazquez, teria sido esta mesmo a intenção principal do documento, dado que nas sessões os Padres conciliares haviam sondado a «autoconsciência da Igreja, onde sobrevive o saber sobre si mesma, sobre a sua peculiar ligação a Jesus Cristo, sobre a sua missão, sobre os critérios da sua identidade e, portanto, da sua renovação».<sup>112</sup>

Do Concílio Vaticano I e do seu contexto teológico surgiu uma eclesiologia inadequada para abordar a realidade completa da Igreja – não por estar errada, mas por estar incompleta. Nas palavras de William J. Kelly, devido aos condicionalismos históricos, a eclesiologia do século XIX, patente sobretudo na *Pastor Aeternus* “foi truncada e não foi possível fazer-lhe nenhuns reparos de grandes dimensões até à convocação do Vaticano II”.<sup>113</sup> Deste modo, o que foi legado à posteridade foi uma conceção de Igreja societária e que se apresentava a si própria apologeticamente como digna de credibilidade, centrada em dois fortes princípios: a sua estrutura monárquica, e a infalibilidade papal. Mais tarde, é de destacar a encíclica *Mystici Corporis Christi* de Pio XII, no ano de 1943, que permitiu à eclesiologia dar um passo no sentido da sua renovação ao procurar harmonizar a realidade espiritual da Igreja com a sua dimensão visível através da expressão “Corpo Místico de Cristo”.<sup>114</sup> O Concílio Vaticano II, por sua vez, ao dar continuidade a esta renovação, escolheu não analisar a realidade da Igreja num tratado apologético: a sua opção foi a de não abordar a eclesiologia isoladamente e partindo de argumentos que visassem apenas salvaguardar a sua credibilidade e as suas prerrogativas; antes, os Padres desejaram centrá-la no seio de uma reflexão trinitária e escatológica bíblicamente sustentada – o que justificou

---

<sup>112</sup> Ricardo Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Verdad e Imagen 107 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1988), 30.

<sup>113</sup> William J. Kelly, «Reflections on the Status of a Theology of the Layman», *Theological Studies* 28, n.º 4 (dezembro de 1967): 709, <https://doi.org/10.1177/004056396702800403>.

<sup>114</sup> Sobre o estado da reflexão eclesiológica do período interconciliar antecedente ao Vaticano II, cf. Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 22–25; Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 62–70; Kelly, «Reflections on the Status of a Theology of the Layman», 709–20.

António Baltasar Marcelino ter considerado tal opção fazer da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* o «texto conciliar trinitário mais emblemático», dado que «a partir de uma perspectiva bíblica e seguindo o desígnio da salvação, vemos explicitada a realidade da Igreja a partir da Santíssima Trindade».<sup>115</sup>

Acompanhando o documento conciliar nos seus múltiplos ângulos de aproximação à realidade da Igreja, destacamos três linhas de força que brotaram da eclesiologia conciliar e cuja relevância se faz sentir na teologia do laicado e que a mesma não dispensa: a Igreja e a sua missão entendidas a partir da categoria sacramental, o renovado entendimento da Igreja enquanto “Povo de Deus” peregrino na história e, por fim, o *sensus fidei fidelium* como faculdade dos fiéis para viver as realidades da fé em Igreja.

### 1.1. – Igreja, Sacramento e Missão

O *incipit* da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* estabeleceu o horizonte cristocêntrico diante do qual a eclesiologia deveria desenvolver-se logo desde o início, ao afirmar que «a luz dos povos é Cristo» (LG 1). Colocando a pessoa de Jesus Cristo no início e como centro desta reflexão, o Concílio tematizou a relação Cristo-Igreja a partir da categoria de “sacramento”:<sup>116</sup> «a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG 1). A Igreja, entendida assim como sacramento de Cristo, surge não só intimamente ligada ao mistério de Cristo, mas também implicada na relação que se estabelece entre Deus, em Cristo, e a humanidade e mesmo o mundo, os quais devem orientar-se para a realidade do Reino de Deus, conforme vimos ao aprofundar na primeira parte desta dissertação a “teologia da história”. Como tal, reconhecer a dimensão “sacramental” da Igreja leva a situá-la precisamente entre Deus e o mundo, ao serviço do desígnio salvífico de Deus. Este entendimento do mistério da Igreja enquanto mediação própria da economia salvífica em favor da realidade do Reino escatológico foi exposto com clarividência por António Marto, ao

---

<sup>115</sup> Cf. António Baltasar Marcelino, «Comunhão e Corresponsabilidade na Igreja», em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico (Lusitânia Canónica, Universidade Católica Editora, 2009), 12.

<sup>116</sup> Interessam-nos aqui sobretudo as implicações cristológicas e eclesiológicas da sacramentalidade da Igreja. Para mais sobre o uso analógico da categoria sacramental aplicada à Igreja, cf. José Eduardo Borges De Pinho, «Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio», *Humanística e Teologia* 31, n.º 2 (2010): 66–68; Otto Semmelroth, *La Iglesia como Sacramento Original* (Ediciones Dinor, 1966), 131–55; Dennis M. Doyle, «Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II», *Theological Studies* 76, n.º 1 (março de 2015): 65–86, <https://doi.org/10.1177/0040563914565542>. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 80–87; Yves Congar, *Un Popolo Messianico* (Brescia: Editrice Queriniana, 1976), 51–69; Couto, «A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar», 154–58.

evidenciar o modo como a Constituição Dogmática desenvolve a sua visão sacramental da Igreja no contexto histórico-salvífico:

A visão sacramental que perpassa e caracteriza toda a eclesiologia conciliar, resulta duma perspetiva histórico-salvífica – a partir do desígnio salvífico universal de Deus – onde é posta em relevo a relação essencial do acontecimento único e definitivo de Cristo e a plenitude escatológica do Reino de Deus. Dentro desta bipolaridade referencial são colocadas e justificadas a presença, a estrutura, a missão e atuação da Igreja na história da salvação e do mundo, para o qual é sacramento precisamente enquanto comunidade escatológica de salvação dotada de uma configuração visível, comunitária e histórica.<sup>117</sup>

Os números seguintes do documento ilustram precisamente este contexto histórico-salvífico bíblicamente fundamentado e inserido na economia trinitária: tudo parte do insondável desígnio do Pai (cf. LG 2), que enviou o Seu Filho e n'Ele destinou a humanidade à adoção filial; pela revelação de Cristo e pelo seu mistério pascal, operou-se a obra da redenção humana e estabeleceu-se o mistério da Igreja, o Reino de Cristo já presente em mistério (cf. LG 3); e através do Espírito Santo, enviado como santificador à Igreja para habitar nela e nos corações dos crentes, estes são guiados com os dons hierárquicos e carismáticos que Ele lhe concede para os unificar na comunhão e no ministério (cf. LG 4). A Igreja, inserida nesta exposição na economia salvífica trinitária, é manifestada assim como *Ecclesia de Trinitate*, um povo reunido pela unidade da Trindade, segundo a citação que o Concílio faz de São Cipriano.<sup>118</sup> É na sequência desta economia trinitária que se insere a missão da Igreja. De acordo com a vontade de Deus, o desígnio salvífico prevê não só a missão do Filho e do Espírito, mas também a da Igreja na continuidade das anteriores.<sup>119</sup> Assim, a sacramentalidade da Igreja e a sua missão são dois aspetos de tal forma unidos que representam duas faces da mesma realidade.

A Igreja é sacramento porquanto essa é a sua missão: ser, no mundo e para o mundo, sacramento de Cristo, pela força do Espírito Santo. Isto mesmo poder-se-ia afirmar novamente com os termos de António Marto: «a Igreja-sacramento está ao serviço do cumprimento do desígnio de Deus relativo a toda a criação».<sup>120</sup> Apresentada assim a missão da Igreja como sendo a de estar ao serviço do desígnio de Deus, e vista na sua orientação para

---

<sup>117</sup> António Dos Santos Marto, «A Igreja Peregrina, Sacramento do Mundo: (Eclesiologia do Vaticano II)», *Humanística e Teologia*, maio de 1981, 126, <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.1981.3490>.

<sup>118</sup> Neste ponto, o pensamento eclesiológico de Philips (que também se baseara em São Cipriano) ao qual já aludimos é assumido pelo Concílio. Cf. nota 76.

<sup>119</sup> Cf. Marto, «A Igreja Peregrina, Sacramento do Mundo», 127.

<sup>120</sup> Marto, 127.

o Reino de Deus, o Concílio afastou-se de eventuais interpretações erroneamente eclesiocentristas. A categoria sacramental é uma categoria de mediação; a Igreja, contemplada neste prisma, deixa de ser por isso um fim em si mesma, colocando no centro as realidades que ela põe em contacto. Para designar este aspeto, é legítimo recorrer à expressão “grandeza relacional”, que José Eduardo Borges de Pinho aplicou à Igreja.<sup>121</sup> Esta não existe para si própria, mas para ser uma realidade de mediação sacramental, donde se depreende que a sua identidade «não pode ser encontrada à margem da sua missão».<sup>122</sup> Neste sentido, compete-lhe relativizar tudo aquilo que, sendo temporário, não se coaduna com esta missão, assim como é sua tarefa não absolutizar as suas mediações, para que não fique esquecido que «a Igreja não é a salvação, mas sacramento de salvação».<sup>123</sup>

A perspetiva sacramental da Igreja, em virtude da sua natureza, permite ainda reconhecer um outro corolário relevante para a reflexão sobre a eclesiologia e o laicado: sendo uma característica teológica diretamente aplicada à Igreja, anterior a categorizações ou divisões dentro desta, diz por isso respeito ao todo dos elementos que constituem a Igreja, e não a uma porção dentro dela. Não são, por isso, somente determinados membros da Igreja que são abrangidos por esta “sacramentalidade” – que é simultaneamente missão e identidade da Igreja, como vimos – mas sim necessariamente todos os cristãos, isto é, os fiéis batizados.

## 1.2. – A Igreja, Povo de Deus

O entendimento da Igreja como “Povo de Deus”, proposto no segundo capítulo da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* tornou-se, indubitavelmente, a categoria fundamental do Concílio Vaticano II para sustentar uma “eclesiologia de comunhão”, na qual aos leigos é reconhecida a justa dignidade, com as consequentes responsabilidades e direitos. Porém, devemos ter em conta que esta não é uma categoria alternativa à do ponto anterior: quando falamos da Igreja como Povo de Deus, está pressuposta a natureza sacramental da Igreja, realidade simultaneamente humana e mística. De facto, como insistiu Alfredo Leite Soares a propósito da categoria de Povo de Deus, «o Vaticano II sublinhou esta dupla realidade [do Povo de Deus] insistindo na natureza sacramental da Igreja. De uma parte, trata-se de um mistério, do invisível [...] de outra parte, configura-se realidade social, visível».<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Cf. José Eduardo Borges De Pinho, «Eclesiologia para um mundo plural e contraditório: elementos de criteriologia e indicações prático-pastorais», *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2007, 255, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1837>.

<sup>122</sup> Pinho, 255.

<sup>123</sup> Pinho, 256.

<sup>124</sup> Alfredo Leite Soares, «O Conceito de “Povo de Deus”: do Concílio Vaticano II ao Código de Direito Canónico», em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico (Lusitânia Canónica, Universidade Católica Editora, 2009), 30.

Assim, concluem-se falsas quaisquer dicotomias entre a Igreja-Sacramento e a Igreja-Povo de Deus, dado que são categorias complementares para abordar o mesmo mistério.

Entrando no capítulo II da *Lumen Gentium*, verifica-se como na senda da perspectiva histórico-salvífica de todo o texto, a Constituição percorre e recorda o desígnio de Deus, a quem aprouve salvar os homens constituindo-os enquanto «povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente» (cf. LG 9). Com o recurso a tal categoria teológica, o Concílio conseguiu articular bem a ligação entre o povo de Israel veterotestamentário e a Igreja, povo da nova Aliança congregado de entre os judeus e os gentios. Acentuando a continuidade, não deixa, contudo, de afirmar aquilo que é novidade: a condição deste Povo, que é a «dignidade e liberdade dos filhos de Deus» (cf. LG 9). Com o recurso a esta categoria, estabelece-se um certo paralelo: se noutros povos nem todos partilham a mesma dignidade ou, pelo contrário, até se dividem por castas ou outras distinções societárias, no novo Povo de Deus estas não são fundamentais; mesmo que não sejam abolidas e os cristãos integrem organicamente a cidade terrena e as suas classes sociais,<sup>125</sup> a sua pertença e condição fundamental é à família dos filhos de Deus (cf. Ef 2, 18-20), que é anterior e mais radical do que outras distinções fora ou até dentro da Igreja. Mesmo a classe sacerdotal, que se entendia enquanto distinção dentro do povo hebreu, ficou definitivamente superada – juntamente com o sacerdócio levítico – com a Nova Aliança em Jesus Cristo.

A propósito do sacerdócio, a *Lumen Gentium* deixa bem claro que todo o Povo de Deus, em virtude do seu batismo, é um povo sacerdotal. Recorrendo aos textos neotestamentários, lembra que Cristo fez do novo Povo um «reino sacerdotal para seu Deus e Pai» (Ap 1, 6) e que «os batizados, pela regeneração e pela unção do Espírito Santo, são consagrados para serem casa espiritual e sacerdócio santo» (cf. LG 10). Neste passo, o Concílio salvaguarda e deixa patente a distinção necessária entre “sacerdócio comum dos fiéis” e o “sacerdócio ministerial ou hierárquico”. Esta diferenciação, não obstante ser ao nível da essência do mesmo sacerdócio e não apenas em grau (cf. LG 10), não significa porém uma diferenciação de “estatuto” entendido segundo os critérios humanos, sejam eles societários ou até mesmo eclesiais. Das duas formas de participação no sacerdócio de Cristo não se podem, por isso, depreender *a priori* separações em termos de “dignidade”, “importância” ou “prioridade” – como categoricamente expunha o número anterior da

---

<sup>125</sup> A teologia paulina é clarividente neste passo. No mesmo sentido, pela sua antiguidade, é de destacar a epístola “A Diogneto”, que testemunha simultaneamente a organicidade desta pertença e presença dos cristãos na sociedade humana, bem como as contradições e paradoxos subjacentes a esta condição. Sobre este tema, são muito úteis as notas de Isidro Lamelas, no seu comentário a esta epístola, no ponto sobre a “atitude cristã perante o mundo”, Cf. M. Luís. Marques e Isidro Pereira Lamelas, *A Diogneto* (Lisboa: Alcalá, 2001), 121–49.

Constituição, a dignidade radical e fundamental do Povo de Deus é a da filiação divina e da liberdade dos filhos de Deus. É precisamente a partir deste atributo fundamental da graça que toda a eclesiologia conciliar irá ser consolidada.

Por se tratar de uma escolha partir da categoria de “Povo de Deus” – que segundo Pié-Ninot corresponde ao que houve de «mais significativo da nova perceção da Igreja no Vaticano II»<sup>126</sup> – devemos questionarmo-nos sobre as demais consequências que advêm da opção de dedicar o segundo capítulo da *Lumen Gentium* ao Povo de Deus antes mesmo de abordar a hierarquia ou a vida religiosa. O autor Ricardo Blazquez, por exemplo, aponta que a anteposição do capítulo sobre o Povo de Deus aos capítulos sobre a hierarquia, leigos e religiosos indica que o que é comum a todos deve ser ressaltado preferencialmente, donde concluí que «todos os cristãos são fiéis, membros do Povo de Deus, participantes da sua vida e corresponsáveis na única missão e consortes no seu destino».<sup>127</sup> Por sua vez, para Giovanni Turbanti são dois os contributos desta perspetiva que parte do conceito de “Povo de Deus”:

Quanto à ideia da Igreja como ‘Povo de Deus’, esta, por um lado, põe em evidência a analogia com o povo do Antigo Testamento, do qual a Igreja herda os *munera* fundamentais segundo a nova promessa, por outro, redesenha as relações internas da Igreja, na medida em que a pertença a esse povo precede as diversas funções no seu interior.<sup>128</sup>

De modo semelhante, Jean-Marie Tillard aprofunda esta mesma intuição da precedência da pertença à Igreja, destacando a importância de atentar primeiramente na condição comum dos cristãos, antes de desenvolver as distinções entre eles no seio da mesma Igreja:

Vista na sua globalidade de Povo de Deus, antes de qualquer consideração de distinções de ofícios ou cargos que exige a sua vida, a Igreja apresenta-se portanto como a comunidade na qual todos partilham um mesmo e único atributo, que os faz da mesma raça, da mesma cidadania: o atributo da graça. E isto, sejam quais forem os títulos vinculados às funções que desempenham nela.<sup>129</sup>

Estamos diante, de facto, de uma inversão metodológica que procura explorar as potencialidades de uma exposição sobre a Igreja cuja novidade reside precisamente em ser

---

<sup>126</sup> Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología*, 39.

<sup>127</sup> Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 64.

<sup>128</sup> Giovanni Turbanti, «A autonomia dos leigos da *Lumen Gentium* à *Gaudium et Spes*», em *Os leigos depois do Concílio* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2012), 24.

<sup>129</sup> Jean-Marie-Rene Tillard, *Iglesia de iglesias: eclesiología de comunión*, trad. Alfonso Ortiz García, Segunda edición (Espanha: Ediciones Sígueme, 1999), 110.

construída a partir de um novo ponto inicial. É necessário esclarecer aqui que a novidade não está na categoria em si – a intuição da Igreja como Povo pertence ao que de mais fundamental a tradição bíblica e apostólica nos legou – mas advém do facto de esta categoria, por vezes secundarizada, ser trazida para o primeiro plano e ser escolhida como lugar teológico a partir do qual fundamentar uma eclesiologia. Deste modo, o Concílio não só respondeu ao apelo dos autores pré-conciliares que desejavam ver uma “eclesiologia total” que explicitasse o entendimento da Igreja enquanto *congregatio fidelium*,<sup>130</sup> mas também conseguiu harmonizar a tensão, pelo menos ao nível teológico, que se gerou em torno das relações entre as categorias hierarquia-laicado.

Esta fundamentação da eclesiologia conciliar na categoria de “Povo de Deus” levou também a questionar precisamente a natureza destas relações entre a hierarquia e o laicado. O binómio hierarquia-laicado (frequentemente conotado com a subordinação e o serviço dos segundos para com os primeiros), havendo norteadado o pensamento eclesiológico durante muito tempo e tendo servido para os tratados de teologia pré-conciliares, revelou-se insuficiente para responder ao novo paradigma eclesiológico e às novas experiências de vida eclesial.<sup>131</sup> Tal categorização, tendo sido útil, atribuía porém, de certo modo, a primazia à hierarquia, e aliada a uma conceção incipiente do leigo enquanto “não-clérigo”, não evidenciava suficientemente a dignidade laical, nem a grandeza da vida da Igreja enquanto tal, como expôs, por exemplo, Bruno Forte.<sup>132</sup> Este autor, que partia do princípio de que «a unidade [na Igreja] precede e baseia a distinção»,<sup>133</sup> afirmava que «o uso do binómio hierarquia-laicado parece insuficiente, [pois] ele não evidencia bastante a unidade e a riqueza da comum condição cristã, [e] distingue sem unir o quanto deveria».<sup>134</sup> Por isso, surgiu na reflexão teológica outro instrumento de análise, que alguns teólogos propuseram como sendo

---

<sup>130</sup> Ver o ponto 2.1 do primeiro capítulo, ondes expusemos este apelo. Sobre a *communio fidelium*, intrínseca à noção de “Povo de Deus”, explicita ainda Blazquez que afirmá-la é afirmar que a Igreja é «comunidade e fraternidade [logo] todos os cristãos, quer sejam leigos, ministros sagrados ou religiosos possuem uma autêntica igualdade; existe uma comum dignidade, vigora entre todos uma recíproca necessidade» Assim, conclui o autor: «participarem ativamente todos na comunhão e missão da Igreja é conatural ao ser cristão». Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 64.

<sup>131</sup> Alguns chegam até a propor o abandono destes termos, uma vez que foi a divisão entre os dois que causou a problemática inicial. É o caso de Paul Lakeland, que julga ser necessário traduzir *laos tou theou* por “os fiéis” e reconstruir a Igreja a partir do modelo de Congar dos diferentes ministérios. Cf. Paul Lakeland, «Maturity and the Lay Vocation: From Ecclesiology to Ecclesiality», em *Catholic identity and the laity*, ed. Tim Muldoon, vol. 54, The annual publication of the college theology society (Maryknoll: Orbis Books, 2008), 242.

<sup>132</sup> Cf. Forte, *A Missão dos Leigos*, 45.

<sup>133</sup> Forte, 47.

<sup>134</sup> Forte, 47.

mais capaz de explicitar a realidade eclesial global: o binómio “comunidade-ministérios”.<sup>135</sup> António Baltasar Marcelino explicou esta superação e formulou-a do seguinte modo:

A eclesiologia de comunhão não se exprime no binómio hierarquia-laicado, mas antes, no binómio comunidade-ministérios. A comunidade marca a unidade do Espírito na variedade dos dons. Os ministérios marcam a variedade carismática e ministerial que exprime a maturidade do cristão no seu serviço à comunidade e ao mundo, ou seja, no seu serviço à Igreja e à coletividade humana ou à sociedade civil.<sup>136</sup>

As potencialidades deste binómio – que pode expressar-se também como “comunidade-ministérios e carismas” – são ainda exploradas por Bruno Forte, para quem tal abordagem privilegiava a unidade e evidenciava que o relacionamento entre ministérios (ordenados ou não) não era «de superioridade, mas de complementaridade na diversidade, de serviço recíproco na diferença irreduzível».<sup>137</sup> O acréscimo a este binómio da vertente carismática amplia-o, remetendo também para a dimensão pneumatológica, associando assim aos ministérios os carismas suscitados pelo Espírito. Deste modo, destaca-se quer a comum condição dos batizados na Igreja, quer a ação do Espírito Santo que nela anima a vida em ordem ao serviço. Tal binómio, entendido mais como instrumento de análise do que de categorização, tem ainda a virtude de ajudar a balizar a vida religiosa e a vida consagrada, historicamente difíceis de enquadrar, sobretudo quando estas formas de vida se conjugam com condição laical ou a condição clerical.

Em suma, o entendimento da Igreja como “Povo de Deus” permitiu entender mais claramente que todos os batizados são sujeitos ativos da missão da Igreja, cada um de acordo com a sua condição, estado de vida, ministério e carisma. Estas formas de existência eclesial – entre as quais o estado laical, na sua multiplicidade de concretizações – são assim entendidas como desenvolvimentos da condição batismal; tornam-se formas concretas de operacionalizar e encarnar numa forma de existência concreta o dom da graça recebido pelo batismo para edificação do Corpo de Cristo, até que este alcance a unidade da fé e a medida de Cristo na sua plenitude (cf. Ef 4, 11-13). Somente partindo desta comum condição eclesial de todo o Povo de Deus se poderá entender a missão dos leigos na Igreja ou, dito de outro modo, a forma específica de participação dos leigos na missão da Igreja e as modalidades de

---

<sup>135</sup> Esta proposta encontra-se já em Yves Congar, que no concernente à terminologia, reconheceu este binómio como mais capaz de descrever com justiça a realidade eclesial do que o binómio sacerdotes-estrutura/laicado que usara previamente em *Jalons*, Cf. Pellitero, «Congar’s Developing Understanding of the Laity and Their Mission», 350–51; Cf. Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 176.

<sup>136</sup> António Baltasar Marcelino, *A vida também se lê*, vol. II (Gráfica de Coimbra, 2002), 352–53.

<sup>137</sup> Forte, *A Missão dos Leigos*, 47.

“participação” e de “corresponsabilidade” dos mesmos nela. Convergimos, por isso, com uma formulação que Serena Noceti articulou assim a propósito desta necessidade:

Para pensar os leigos, devemos “retroprojetar-nos” sobre o fundamento comum a todo o povo de Deus, e é-nos pedido que pensemos no específico das componentes eclesiais à luz do Nós eclesial, da sua identidade e missão, na qual toda a especificidade do indivíduo encontra luz e sentido.<sup>138</sup>

### 1.3. – Igreja e *Sensus Fidei*

Na sequência destes dois aspetos analisados que propõem um necessário olhar para a comum condição cristã – a dimensão da sacramentalidade da Igreja e a intuição da mesma como Povo de Deus – ; e antes de especificar a identidade individual e, neste caso concreto, a identidade laical, é relevante ainda aprofundar um terceiro elemento comum a qualquer forma autêntica de existência cristã, que o número 12 da *Lumen Gentium* formulou e a teologia sistematizou a partir das expressões *sensus fidei* e *consensus fidelium*.

A propósito da importância do *sensus fidei* na vida da Igreja, a Comissão Teológica Internacional, num documento de 2014, resumiu de forma clara os contributos deste conceito para o desenvolvimento da eclesiologia, na articulação desta com a teologia do laicado a partir do Concílio Vaticano II:

«A importância do *sensus fidei* na vida da Igreja foi fortemente enfatizada pelo Concílio Vaticano II. Descartando a representação distorcida de uma hierarquia ativa e um laicado passivo e, particularmente, a noção de uma rigorosa separação entre a Igreja docente (*Ecclesia docens*) e a Igreja discente (*Ecclesia discens*), o Concílio ensinou que todos os batizados participam, cada um a seu modo, dos três ofícios de Cristo, profeta, sacerdote e rei. Em particular, ele ensinou que Cristo cumpre o seu papel profético não só através da hierarquia, mas também por meio dos leigos».<sup>139</sup>

É certo que facilmente se associa esta propriedade quase exclusivamente aos leigos; é necessário porém recordar que tal característica é, antes de mais, reconhecida como sendo própria de todos os *christifideles*.<sup>140</sup> Tendo sido também designada noutros contextos (não sem ambiguidades) como “infalibilidade *in credendo*”<sup>141</sup> ou até como “instinto”<sup>142</sup> no

---

<sup>138</sup> Serena Noceti, «Leigos e *sensus fidei*», em *Os leigos depois do Concílio* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2012), 116.

<sup>139</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na vida da Igreja», 2014, 4.

<sup>140</sup> Cf. Noceti, «Leigos e *sensus fidei*», 119.

<sup>141</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 238.

<sup>142</sup> Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 395–404.

concernente à verdade da fé, o Concílio Vaticano II reconheceu este *sensus fidei* como uma «peculiar propriedade [que] manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis, manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes» (LG 12). Sendo garantido pela unção do Espírito Santo, tal sentir sobrenatural assegura assim que «a totalidade dos fiéis [...] não pode enganar-se na fé» (LG 12). Esta peculiar característica é também proposta na *Dei Verbum* como «íntima inteligência» (DV 8) das coisas espirituais, associada à percepção e ao aprofundamento da tradição apostólica. Já a Comissão Teológica Internacional, por sua vez, no documento anteriormente mencionado, de modo semelhante à *Lumen Gentium*, partindo da mesma unção do Espírito Santo que ensina os crentes (cf. 1 Jo 2, 20.27), apresentou o *sensus fidei* dos fiéis como «um instinto para a verdade do Evangelho, o que lhes permite reconhecer quais são a doutrina e prática cristãs autênticas e a elas aderir».<sup>143</sup>

Estamos, assim, diante de uma característica peculiar dos fiéis, que simultaneamente supõe a fé e os habilita para a intuírem, viverem e testemunharem. Ao comentar este número do texto conciliar, Eloy Bueno de la Fuente afirma que tal capacidade permite dar corpo a atualizações e manifestações concretas da fé, pois trata-se de uma «capacidade cognoscitiva que se dá no crente entre o dinamismo objetivo da fé e o dinamismo subjetivo, uma misteriosa unidade entre o sujeito pessoal e o objeto da fé».<sup>144</sup> No mesmo sentido, Serena Noceti define-o como «a capacidade/faculdade dada pelo Espírito Santo que permite a interpretação, a compreensão e a atualização pessoal e comunitária da Palavra revelada e escutada».<sup>145</sup> Bastam estas duas propostas de definição para ficar patente um duplo polo que nos interessa acentuar: o da objetividade e o da subjetividade próprias do *sensus fidei* – a primeira diz respeito ao dado da fé revelada e conservada na tradição eclesial; a segunda refere-se à apropriação e à expressão pessoal dessa fé.

A apropriação pessoal do dado da fé que está implicada no *sensus fidei* não se confunde, evidentemente, nem com expressões individualistas da existência cristã que dispensam o acolhimento no meio eclesial, nem ainda com formulações subjetivistas do dado da fé desligadas da verdade da mesma: sendo o «carisma da concordância interior com o objeto da fé»,<sup>146</sup> o sentido da fé dos crentes impele-os à pertença eclesial (uma vez que que a

---

<sup>143</sup> CTI, «O Sensus Fidei na vida da Igreja», 2.

<sup>144</sup> Cf. Bueno de la Fuente, *Eclesiología*, 239.

<sup>145</sup> Noceti, «Leigos e *sensus fidei*», 121.

<sup>146</sup> A expressão é de Borges de Pinho, para quem tal carisma do *sensus fidei* implica ainda «entrar e viver numa sintonia existencial com aquilo que é essencial em termos de verdade da fé e de exigências práticas da existência crente.» Cf. José Eduardo Borges de Pinho, «A leitura dos sinais dos tempos e suas implicações na vida da Igreja», *Didaskalia* XLI, n.º 1 (2011): 162.

Igreja é o sujeito coletivo primeiro e anterior no acolhimento da Palavra de Deus) tanto na recepção da fé revelada e transmitida como nas concretizações históricas existenciais da mesma. Daqui se depreende um corolário fundamental: a dimensão existencial compreendida neste *sensus fidelium* tem no “nós eclesial” o seu espaço vital.<sup>147</sup> Neste ponto, aplica-se analogamente o que se disse a respeito da anterioridade da pertença ao Povo de Deus previamente à especificidade dentro do mesmo: também antes de haver uma apropriação e concretização pessoal da fé, existe uma recepção eclesial, à qual o crente deve adesão e obediência na comunhão. É necessário, portanto, para a autenticidade deste sentido da fé dos crentes, um equilíbrio dos dois polos – objetivo e subjetivo – de modo a que nem à objetividade do dado da fé falte a riqueza da expressão de cada sujeito crente que só ele poderá oferecer, nem a esta subjetividade falte a verdade do objeto da fé nem a comunhão da Igreja que garante a sua autenticidade.

Compreende-se assim o motivo de o texto conciliar associar o *sensus fidei* à função profética de Cristo. Capacitados por este carisma do sentido da fé, todos os cristãos são realmente dotados de «uma certa autoridade [...] – em correspondência com a sua situação, experiência, fidelidade e maturidade global – no que diz respeito à afirmação da verdade da fé e sua clarificação no contexto específico da própria vida».<sup>148</sup> Assim, todos são chamados a esta dimensão profética, não por concessão, mas por dever inerente à própria condição cristã, já que dotados de autoridade própria em virtude da consagração batismal e da unção do Espírito Santo. Tal dimensão traduz-se por isso na supramencionada afirmação da verdade da fé no contexto e situação de vida em que cada cristão se encontra, e exerce-se quer através de uma leitura crente dos sinais dos tempos (e conseqüente ação segundo as exigências de tais sinais), quer também pelo testemunho da fé. Ser testemunha é intrínseco ao ser profeta com Cristo; podemos estender, por isso, a todos os cristãos o que José Miguel Barata Pereira aplicou de modo particular aos catequistas:

---

<sup>147</sup> O conceito teológico de *sensus fidei* comporta um duplo sentido: no primeiro, o sujeito próprio é a Igreja, e no segundo, é o próprio crente. Se ele se refere a uma aptidão pessoal do crente neste último sentido, por sua vez, no primeiro, ele entende-se enquanto realidade comunitária, sendo por isso o instinto da fé da Igreja como um todo. Estes dois sentidos do termo estão profundamente interligados e não se entendem separadamente, porque não é possível um verdadeiro uso do sentido da fé dos crentes se não houver incorporação na Igreja, que é a *congregatio fidelium*, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação. Metodologicamente, a Comissão Teológica Internacional refere-se ao primeiro sentido com o termo *sensus fidei fidelium* e ao segundo como *sensus fidei fidelis*. Cf. CTI, «O Sensus Fidei na vida da Igreja», 3.

<sup>148</sup> Cf. Pinho, «A leitura dos sinais dos tempos e suas implicações na vida da Igreja», 162. Acompanhamos aqui ainda o pensamento de Borges de Pinho, por articular de forma clara o tema do laicado com o da eclesiologia e ainda o *sensus fidei* com o testemunho da fé. A este propósito, afirma também que reconhecida a importância do *sensus fidei* sublinhado em LG 12, torna-se necessário «dar todo um outro lugar eclesiológico e prático ao Povo de Deus no seu conjunto, e dentro dele aos fiéis leigos, no testemunho vivo da verdade da fé» Cf. Pinho, «Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio», 76.

[...] não é primeiramente testemunha da sua fé pessoal, dos seus pontos de vista, das suas capacidades e debilidades, mas da fé da Igreja, permanentemente alimentada por Cristo no *sensus fidei fidelium* sob guia do Magistério, pela qual se entra numa vida libertada, até à configuração com a vida do próprio Cristo.<sup>149</sup>

É comum atribuir-se a designação de “profeta”, sobretudo retrospectivamente, àqueles que se destacaram na leitura dos sinais dos tempos e no testemunho da fé em determinados momentos históricos.<sup>150</sup> Podemos interpretar este uso porventura excessivo e não raras vezes apaixonado da expressão “profeta” como um reconhecimento, em alguns indivíduos que se destacaram, de algo que é próprio de todos no Povo de Deus. Evidentemente, dentro deste conseguimos distinguir variadas formas de exercício deste profetismo, assim como responsabilidades diferenciadas no uso do *sensus fidei* – basta pensar na especificidade e nas diferenças existentes, por exemplo, entre o colégio dos bispos, os demais ministros ordenados, os catequistas ou os teólogos. Como o sentido da fé aplicado à missão evangelizadora se vive no seio da comunhão eclesial, o facto de existirem diferentes graus de compromisso para com esta tarefa não significa superioridade ou inferioridade de uns face a outros; antes, manifesta a complementaridade dos carismas e dos ministérios na comunhão da Igreja.

Particularmente, no que diz respeito à leitura dos sinais dos tempos, é necessária uma especial articulação do “magistério interior” resultante da participação no múnus profético de Cristo com o “magistério exterior”<sup>151</sup> próprio do colégio apostólico com a sua cabeça, que tem «a missão de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou transmitida» (DV 10). Neste passo, é de destacar a harmoniosa formulação do número 44 da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que recorda ser «dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus» (GS 44). Esta afirmação, ao mesmo tempo que assinala o dever da totalidade do Povo de Deus de interpretar os sinais dos tempos, atribui acrescida responsabilidade aos teólogos e aos pastores. Antepondo o Povo de Deus aos teólogos e pastores, é notória a intenção de recordar que estes últimos atuam no contexto alargado da comunidade eclesial, que é condição de possibilidade para a ação específica destes agentes.<sup>152</sup> E se os fiéis intuem estes sinais devido ao carisma que todos

---

<sup>149</sup> José Miguel Barata Pereira, *Ser Igreja, Ser na Igreja. Do Ser Comunhão ao Agir vocacional* (Lisboa: Paulus Editora, 2015), 87.

<sup>150</sup> Cf. Domingos Terra, *A leitura crente dos sinais dos tempos* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012), 80–81.

<sup>151</sup> São expressões de Pié-Ninot, Cf. Salvador Pié-Ninot, «Sensus fidei», em *Diccionario de Teología Fundamental*, ed. René Larourelle e Rino Fisichella (Madrid: San Pablo, 1992), 1351.

<sup>152</sup> Cf. Terra, *A leitura crente dos sinais dos tempos*, 80.

receberam, aos teólogos e pastores acresce a sua particularidade: enquanto «os teólogos agem em virtude da sua competência científica»,<sup>153</sup> os «responsáveis do magistério atuam com base na autoridade ministerial de que dispõem».<sup>154</sup>

Deste modo, teólogos e pastores norteiam a reflexão e as intuições de todos os fiéis, sob os cuidados e vigilância pastoral dos ministros ordenados, que velam pelo depósito da fé e pela autenticidade dos carismas e do seu uso na Igreja. De facto, como recordou a então Congregação para a Doutrina da Fé em 2016, «quem recebeu o dom de governar na Igreja tem também a missão de vigiar sobre o bom exercício dos outros carismas».<sup>155</sup> Como tal, não fazem sentido eventuais oposições entre dons carismáticos (nos quais podemos incluir o *sensus fidei*) e hierárquicos: ambos são dons do Espírito (cf. LG 4); tendo a mesma origem, servem ambos para a edificação da Igreja. Assim, «o mesmo Espírito [que distribui dons carismáticos] dá à hierarquia da Igreja a capacidade de discernir os carismas autênticos, de os acolher [...], de os promover com generosidade e de os acompanhar com paternidade vigilante».<sup>156</sup>

Por fim, o exercício do *sensus fidei* aparece, assim, intimamente interligado com a leitura crente dos sinais dos tempos. A Comissão Teológica Internacional explicou, ainda, no mesmo documento de 2014, o motivo concreto desta ligação:

Neste processo, o *sensus fidei fidelium* tem um papel essencial a desempenhar. Não é apenas reativo, mas também proativo e interativo, para que a Igreja e todos os seus membros realizem a sua peregrinação na história. O *sensus fidei* não é apenas retrospectivo, mas também prospectivo, e, embora menos familiares, os aspectos prospectivos e proativos do *sensus fidei* revestem-se de grande importância. O *sensus fidei* oferece intuições que possibilita abrir um caminho seguro em meio às incertezas e ambiguidades da história [...]<sup>157</sup>

## 2 – Os leigos na teologia conciliar

No ponto prévio, delineámos os elementos da eclesiologia do Vaticano II mais relevantes para a teologia do laicado. Este necessário itinerário justifica-se se se tiver em conta, tal como reconheceram os Padres conciliares, que «todas as coisas que se disseram a

---

<sup>153</sup> Terra, 80.

<sup>154</sup> Terra, 80.

<sup>155</sup> Congregação para a Doutrina da Fé, Carta aos Bispos «A Igreja Rejuvenesce», sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida da Igreja, 2016, 8.

<sup>156</sup> CDF, «A Igreja Rejuvenesce», 8.

<sup>157</sup> CTI, «O Sensus Fidei na vida da Igreja», 70.

respeito do Povo de Deus se dirigem igualmente aos leigos, aos religiosos e aos clérigos» (LG 30). Porém – e continuam os Padres – porque alguns destes aspetos «pertencem de modo peculiar aos leigos» (LG 30), é relevante aprofundar a especificidade destes.

Neste ponto, abordaremos mais diretamente aquilo que é a teologia do laicado do Concílio Vaticano II, começando pelas definições apresentadas e desenvolvendo os elementos propriamente teológicos associados a estas definições. Evidentemente, o destaque será dado à Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e ao Decreto *Apostolicam Actuositatem*, devido à centralidade que consagram ao tema do laicado. Porém, a esta reflexão subjaz não só toda a eclesiologia do mesmo Concílio – cujos elementos fundamentais já sublinhámos – mas também toda a doutrina que os demais documentos consagram, sobretudo nas suas Constituições Dogmáticas e na Pastoral. Para além destes, ser-nos-ão úteis os contributos de outros autores e teólogos, que apesar de posteriores ao Concílio, fornecem um conjunto de interpretações e comentários notáveis sobre o tema.

### **2.1. – Definição de leigo pela via negativa**

Conforme expusemos anteriormente, a aproximação a uma definição de “leigo” fez-se, historicamente, pela via negativa da distinção, isto é, afirmando aquilo que não são, deduzindo depois o que são por contraposição aos clérigos e aos religiosos. Assim, muito simplesmente, o leigo seria, por exclusão de partes, o cristão que nem pertence à hierarquia da Igreja, nem abraçou a vida religiosa como estado de vida. Esta é uma das linhas teológicas conservadas pelo Concílio na *Lumen Gentium*, na qual se declara que «por leigos entendem-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja» (LG 31).<sup>158</sup>

Este trecho (que constitui apenas parte da definição) é fruto de uma herança teológica histórica, segundo a qual o carácter sagrado e o poder conferido no sacramento da Ordem são os elementos fundamentais de natureza ontológica que permitem identificar os membros da hierarquia, uma vez que a distinção entre clero e laicado é considerada como sendo de instituição divina.<sup>159</sup> Tal conceção possui uma forte conotação jurídica;<sup>160</sup> efetivamente, o

---

<sup>158</sup> Para mais sobre os elementos desta definição tipológica negativa, ver o ponto 2.2 do capítulo II do trabalho da professora Teresa Toldy, Cf. Martinho Pereira, A Questão da Identidade Laical à Luz da *Lumen Gentium* e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares, 97–102.

<sup>159</sup> Esta distinção compreende-se no paradigma da teologia eclesiológico-jurídica, associada ao conceito civil e corporativo de *societas christiana*. De facto, quando a Igreja é identificada com a sociedade de cristandade e, posteriormente, é entendida como sociedade hierárquica de desiguais, o elemento distintivo fundamental torna-se a pertença à hierarquia. Sendo a constituição hierárquica da Igreja de instituição divina, a receção do sacramento da Ordem justifica, juridicamente, a categorização clérigo/não-clérigo, assim como a divisão entre Igreja

Código de Direito Canónico vigente de 1983 apresenta, tal como o seu predecessor de 1917, uma definição de leigo precisamente por distinção – neste caso, não da dupla clérigos-religiosos, mas apenas dos clérigos: «por instituição divina, entre os fiéis existem os ministros sagrados, que no direito se chamam também clérigos; os outros fiéis também se designam por leigos» (CIC, cân. 217 § 1). É certo que este cânone é, no seu conteúdo, semelhante ao cânone 107 do Código de Direito Canónico de 1917, o que poderia significar que os desenvolvimentos teológicos que reconhecemos no âmbito do laicado não foram recebidos no Direito Canónico – tal constatação seria ainda mais grave, se tivermos em conta que o Código de Direito Canónico, ao ser promulgado, foi anunciado como «um grande esforço de traduzir em linguagem canónica [...] a eclesiologia conciliar».<sup>161</sup> Contudo, apesar de se conservar praticamente inalterada a definição jurídica de leigo, é necessário reconhecer o espaço que se consagrou aos leigos, no contexto da eclesiologia do Povo de Deus.<sup>162</sup> O novo Código não só acolhe esta categoria no Livro II, como segue também a linha conciliar de antepor os cânones que dizem respeito a todos os fiéis àqueles que se referem à especificidade dos mesmos. Mais ainda, o Código dedica-lhes, para além dos cânones onde se preveem os direitos e deveres comuns a todos os fiéis, o Título II do Livro II, no qual constam os direitos e deveres próprios dos leigos.

Esta definição, como vemos, não esgota tudo o que a consciência jurídica ou mesmo a teologia pensam sobre os leigos, nem o facto de os Padres conciliares terem acolhido esta via de definição pela negativa ou por distinção significa um vazio teológico. As acusações de “clerical” e “reducionista” apontadas a esta definição compreendem-se do ponto de vista histórico;<sup>163</sup> alguns teólogos, por outro lado, não deixaram de reconhecer que esta definição, sobretudo no campo jurídico, não pretende ser negativa, nem é vazia de valor teológico. Efetivamente, autores como Pedro Rodriguez afirmam que «o fundo real da noção de leigo é a

---

docente/discente, os que governam e os que são governados, os que santificam e os que são santificados etc. A esta distinção bipolar acrescentar-se-á, depois, outra nota: a pertença ou não à vida religiosa, ou dito pela positiva, a nota da secularidade.

<sup>160</sup> John Reed, num artigo anterior ao Código de Direito Canónico de 1983, lembrava o cânone 948 do Código de 1917, que justifica esta dupla distinção: “a Ordem, por instituição de Cristo, distingue os clérigos dos leigos na Igreja, em vista do governo dos fiéis e o ministério do culto divino.” Tal distinção prender-se-ia ainda com o facto de o Senhor ter escolhido aplicar os frutos da redenção socialmente, através de um grupo distinto de homens. Cf. John J. Reed, «The Laity in Church Law», *Theological Studies* 24, n.o 4 (dezembro de 1963): 603, <https://doi.org/10.1177/004056396302400403>.

<sup>161</sup> Cf. João Paulo II, Constituição Apostólica “*Sacrae Disciplinae Leges*”, 25 de Janeiro de 1983

<sup>162</sup> Para compreender a estreita ligação entre o Código de Direito Canónico e a eclesiologia conciliar, é interessante fazer o exercício, proposto por João Paulo II, de comparação exegética entre o Livro II do Código e o capítulo II da *Lumen Gentium* (curiosamente, ambos com o título *De Populo Dei*) ao nível dos cânones e até dos parágrafos. Cf. João Paulo II, “Discurso na apresentação oficial do novo Código de Direito Canónico”, 3 de Fevereiro, AAS 75/II (1983)

<sup>163</sup> Cf. Rodrigues, *Os leigos: condição, compromisso, espiritualidade*, 31.

condição fundante de *christifidelis*: [esta] não se limita a dizer que o leigo é o não-clérigo, mas o *cristão* não-clérigo. Com isso, atribui ao leigo a condição cristã em toda a sua simplicidade e grandeza». <sup>164</sup> De modo semelhante, para Alfredo Leite Soares, dentro da categoria de Povo de Deus, «a sua unidade básica, é o “christifideles”, o cristão, incorporado a Cristo, na Igreja, pelo Baptismo». <sup>165</sup> Por isso, analisando este conceito não apenas formalmente, ou como efeito secundário dos condicionalismos históricos e produto infeliz da ciência canónica, mas partindo de uma sã eclesiologia, compreendemos que ele assenta em fundamentos sólidos, nomeadamente, no valor positivo do batismo e da pertença à Igreja, Povo de Deus, independentemente da sua formulação ser mais ou menos ambígua. Deste modo, a ser verdade que a riqueza da condição batismal já se encontrava implícita na definição de leigo por via negativa, <sup>166</sup> podemos afirmar que o grande mérito do Vaticano II foi torná-la explícita, manifestando toda a sua grandeza e as consequentes exigências da mesma. Sendo válida em si mesma, a via negativa não foi recusada e veio a incorporar a definição de leigo que o Concílio apresentou, tendo sido enriquecida com outras notas que permitiram destacar a condição laical em todas os seus aspetos.

## 2.2. – Definição de ‘leigo’ pela via positiva (a secularidade)

Associados a esta primeira parte da definição por distinção surgem então elementos explícitos que definem positivamente a identidade laical: os leigos são então «os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Baptismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo» (LG 31). A este perfil – que em si mesmo, apesar de genérico e comum a todos os fiéis, <sup>167</sup> já representa um avanço

---

<sup>164</sup> Pedro Rodriguez, «Identidad teologia del laico», em *La mission del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987), 83–84.

<sup>165</sup> Leite Soares, «O Conceito de “Povo de Deus”: do Concílio Vaticano II ao Código de Direito Canónico», 32.

<sup>166</sup> Há quem prefira, em alternativa a via “negativa”, falar de uma via “correlativa”, dado que se especifica o leigo não a partir de um vazio teológico (negativamente), mas sim correlativamente ao estado clerical e ao estado religioso. Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 358–59. Yves Congar chegou a usar a expressão “cristão *sine addito*” para se referir ao leigo – ele, com os seus dons próprios, seria simplesmente cristão, “sem mais”, na sua modalidade própria de existência. Cf. Yves Congar, «Laïc et laïcat», em *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (Beauchesne, 1976), 103. Apesar de ser uma expressão não-consensual, ela permite estabelecer um argumento: mais do que os leigos, seriam os clérigos e religiosos aqueles que careceriam de posteriores aprofundamentos: é a tese que sustenta no contexto da crise identitária que sentia afetar o ministério presbiteral, em 1971. Cf. Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 182. Vamos encontrar ecos desta tese anos mais tarde, por exemplo, em Bruno Forte. Cf. Forte, *A Missão dos Leigos*, 110–11.

<sup>167</sup> Ainda estamos aqui no âmbito mais geral da identidade cristã comum a todos os fiéis; efetivamente, todas estas afirmações poderiam ser aplicadas tanto a leigos como a clérigos ou religiosos. Nas palavras de Teresa Toldy, «todos estes elementos são deduzidos do capítulo sobre o Povo de Deus e constituem o pressuposto básico de todas as formas de existência cristã. Não são específicas dos leigos, mas constituem o fundamento para

face a prévias definições – acresce uma outra característica, esta sim peculiar dos leigos: a secularidade.

Fica claro desde o princípio que peculiaridade não é sinónimo de exclusividade; os Padres conciliares reconhecem, efetivamente, que os membros da sagrada Ordem podem tratar de assuntos seculares, bem como exercer profissões profanas, embora «em razão da sua vocação específica, destinam-se sobretudo e expressamente ao sagrado ministério» (LG 31). Implicitamente, o mesmo pode subentender-se dos religiosos, mas em virtude do seu estado de vida: esta sua opção torna-os «mais livres das preocupações terrenas» (LG 44) e permite testemunhar de modo mais claro a vocação escatológica da vida cristã. Neste sentido, a vocação do estado de vida religioso pode colidir com a secularidade, mesmo naqueles que assumem positivamente a “vida ativa” e a sua presença no meio das realidades temporais.

Ao perfil do fiel leigo, definido a partir da sua regeneração batismal e incorporação em Cristo, acresce então esta vocação própria do laicado, que é apresentada como sendo a de «procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus» (LG 31). O texto conciliar desenvolve esta ideia, explicitando que lhes compete «especialmente iluminar e ordenar de tal modo as realidades temporais, a que estão estreitamente ligados, que elas sejam sempre feitas segundo Cristo e progridam e glorifiquem o Criador e Redentor» (LG 31).

Compreender o significado desta “índole secular” e o modo próprio como ela é vivida na relação do fiel leigo com as realidades temporais revela-se, então, como condição necessária para aprofundar a condição eclesial dos leigos. Efetivamente, desta consciência, que esteve presente no Sínodo dos Bispos de 1987 (cujo tema foi, precisamente, a vocação e missão destes na Igreja e no mundo a vinte anos do Concílio Vaticano II) fez eco João Paulo II, na exortação pós-sinodal *Christifideles Laici*, ao afirmar que «para se entender de forma completa, adequada e específica a condição eclesial do fiel leigo, é preciso aprofundar o alcance teológico da índole secular, à luz do plano salvífico de Deus e do mistério da Igreja» (CL 15). Seguindo o texto desta exortação pós-sinodal – autorizada interprete do Concílio Vaticano II – percebe-se melhor a natureza desta índole secular especificamente vivida pelos leigos;<sup>168</sup> vivendo «no século, isto é, empenhados em toda e qualquer ocupação e atividade

---

a sua valorização positiva na Igreja. Cf. Martinho Pereira, «A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares», 107. É relevante, por isto, distinguir – conforme fazem autores como Pellitero – entre a noção de fieis/*christifideles* (conceito abstrato, denominador comum de todos os cristãos) e leigos/*christifideles laici* (condição existencial de um determinado tipo de cristãos). Cf. Pellitero, «Congar’s Developing Understanding of the Laity and Their Mission», 354.

<sup>168</sup> Encontramos na exortação *Christifideles Laici* o princípio já mencionado da não-exclusividade da secularidade. Citando Paulo VI, para quem a Igreja teria uma autêntica dimensão secular inerente à sua natureza

terrena e nas condições ordinárias da vida familiar e social» (LG 31), fazem precisamente do século, do mundo e das suas realidades temporais, o «ambiente e meio» (CL 15) da sua santificação e missão. Pela natureza batismal da sua pertença eclesial, são inseridos dentro do horizonte sacramental da missão da Igreja, desempenhando-a no mundo e para o mundo, como presença sacramental de Jesus Cristo. Tal condição, assim entendida, não deve então ser entendida meramente como «dato exterior e ambiental» (CL 15), nem sequer como accidental. De facto, o “estar-no-mundo” dos leigos não pode ser considerado como uma espécie de condição por defeito, um modo de existência sem valor intrínseco, que deve encontrar fora de si e da sua circunstância a via e os meios para procurar o Reino dos Céus.<sup>169</sup>

Podemos afirmar, então, na senda da *Lumen Gentium* e da *Christifideles Laici*, que a condição secular – aquele “lugar” que os leigos são chamados a habitar – é um «lugar descrito em termos dinâmicos» (CL 15): eles são chamados, segundo os Padres conciliares, a viverem de «qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência» (LG 31). De modo semelhante, mas recorrendo a linguagem mais simples, o Papa João Paulo II exemplifica estas condições: os fiéis leigos «são pessoas que vivem a vida normal no mundo, estudam, trabalham, estabelecem relações amigáveis, sociais, profissionais, culturais, etc». (CL 15). Deste modo, o que porventura noutras épocas poderá ter sido considerada uma forma menor e menos perfeita de vida cristã, surge agora mais claramente integrada na sua condição eclesial à luz do desígnio salvífico de Deus – não esqueçamos, a este propósito, o muito conveniente ensino do Concílio Vaticano II citado nesta exortação pós-sinodal, que recordava precisamente que «o próprio Verbo encarnado quis participar na vida social dos homens» (GS 32).

À luz dos elementos de eclesiologia considerados previamente, nomeadamente, da natureza da relação entre a Igreja e o mundo e da sacramentalidade da Igreja, e no horizonte deste mistério do Verbo encarnado, podemos então reconhecer o valor teológico eminentemente positivo da existência intra-mundana dos fiéis leigos, bem como do seu agir.<sup>170</sup> João Paulo II segue esta linha e atribui-lhe grande destaque, precisamente ao afirmar

---

e missão, condizente com o mistério do Verbo encarnado, João Paulo II explicita que «todos os membros da Igreja participam na sua dimensão secular, mas de maneiras diferentes» tendo os leigos uma «modalidade de atuação e função» que lhes é própria. (cf. CL 15). É neste sentido que procuramos a especificidade laical – que é uma «modalidade que o distingue, sem todavia o separar, do presbítero, do religioso e da religiosa» (cf. CL 15) - nunca sendo confundida com exclusividade (da índole secular) ou com a exclusão de outras dimensões teológicas e espirituais das suas vidas.

<sup>169</sup> Esta era uma das linhas de força de Philips, conforme vimos na primeira parte desta dissertação, na página 21 e respetiva nota 42.

<sup>170</sup> A existência e ação “intramundana” são de facto características distintas dos leigos; sendo que cristãos em todos os estados de vida podem viver “no mundo”, é próprio dos leigos desenvolver o seu apostolado a partir do mundo. É neste sentido que, num artigo notável sobre os estados eclesiais, Noronha Galvão afirma que «a

que «o estar e o agir no mundo são para os fiéis leigos uma realidade, não só antropológica e sociológica, mas também e especificamente teológica e eclesial» (CL 15). Como fundamento, apresenta a proposição dos Padres sinodais:

A característica secular é vista à luz do ato criador e redentor de Deus, que confiou o mundo aos homens e às mulheres, para tomarem parte na obra da criação, libertarem a mesma criação da influência do pecado e santificarem a si mesmos no matrimônio ou na vida celibatária, na família, no emprego e nas várias atividades sociais. (CL 15)

### 2.2.1. – As consequências da secularidade

É conveniente, ao mencionar a secularidade como característica peculiar dos leigos no quadro desta definição pela via positiva, destacar algumas das suas consequências e alertar para alguns dos desvios de uma interpretação errônea da mesma. Como consequências, destacaremos principalmente a exigência da presença no mundo e a do enquadramento na eclesiologia de comunhão; como desvios, para além daqueles que surgem da não-correspondência a estas duas exigências, iremos expor ainda o da mundanidade e o da interpretação da secularidade como privação das dimensões espirituais e litúrgicas da Igreja.

Antes de mais, se é no mundo (e para o mundo) que os fiéis leigos são chamados, daí resulta uma consequência evidente: não o devem abandonar. Sendo que a salvação operada por Cristo, como recorda o decreto *Apostolicam Actuositatem*, «compreende também a restauração de toda a ordem temporal» (AA 15), é forçoso então que os leigos exerçam a sua missão no mundo e influenciem a ordem temporal através do seu testemunho e da sua ação movida pelos critérios evangélicos, uma vez que o habitam e se relacionam com as suas realidades de modo privilegiado. Não se trata, assim, de um apostolado exercido exteriormente, mas a partir de dentro, isto é, mediante o envolvimento e a presença no mundo, tipificado nas imagens da luz e do sal e na parábola do fermento presentes no Evangelho de Mateus (cf. CL 15; Mt 5, 13-16; 13, 33). Como corolário, podemos concluir que não se coadunam com esta exigência de não abandonar o mundo e as realidades temporais – no fundo, com a condição laical – correntes de ação e de espiritualidade que alimentem nos leigos atitudes equiparadas por analogia à *fuga mundi*, não no sentido saudável do termo, mas numa espécie de alheamento das realidades sociais e de abandono de um espaço que lhe

---

vocação e função laical define-se, não apenas por ser realizada *in saeculo*, no mundo, mas por se exercer a partir do mundo, *ex saeculo* [...] [por isso] os leigos destinam-se não apenas a viverem no mundo, como acontece com todos os cristãos, mas a colocarem-se ao serviço da transformação das próprias realidades e estruturas do mundo, a partir de dentro». Cf. H. Noronha Galvão, «A condição laical no contexto dos Estados Eclesiais», *Didaskalia*, 2007, 295–96, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1749>.

pertence por vocação própria. Invariavelmente, o leigo santifica-se, conforme sustentava Congar, servindo «a Deus e o Seu Reino no e através do seu envolvimento natural com a atividade deste mundo».<sup>171</sup>

Esta presença exigida aos leigos pode ser, neste sentido, pensada à luz daquilo que José da Silva Lima<sup>172</sup> formulou como sendo a “encarnação da evolução social”: em vista de iluminar e ordenar as realidades temporais, o leigo deve ser capaz de «encarnar a evolução, tratá-la pelo nome próprio, encará-la, sendo assim capaz de atitudes internas de modificação [...] do “mistério da iniquidade”». <sup>173</sup> Silva Lima vê ainda precisamente na falta deste contacto interno e conatural do laicado com o mundo um desvio da sua missão, como dá a entender ao afirmar que «o fracasso ou a ineficácia da missão laical começa exatamente na cegueira e na fuga indevida para espaços de sacristia». <sup>174</sup> Na senda destas afirmações, poderíamos também deduzir do princípio da secularidade que ele impele mais à missão da Igreja no mundo do que à edificação da vida interna da comunidade dos fiéis, <sup>175</sup> pelo que limitar a presença e ação laical ao serviço *ad intra* não corresponde à vocação plena dos leigos.

Uma segunda consequência que urge destacar é a do enquadramento na eclesiologia de comunhão. Esta conceção de laicado nasce de uma eclesiologia de comunhão, e é à luz dessa categoria que deve ser compreendida. Somente no horizonte da vocação batismal, da pertença ao Povo de Deus e da comunhão gerada pelo Espírito em ordem à edificação do Corpo de Cristo (cf. Rm 12, 27-29) é possível entender e viver a secularidade. Devem evitar-se por isso tendências eclesiológicas de ruturas ou oportunistas: «de ruturas, edificando impasses no seio da comunhão eclesial; oportunistas, fazendo do laicado uma espécie de produto cultural em época de crise, de abandono e de indiferença». <sup>176</sup> O princípio da secularidade laical, associado a uma destas tendências eclesiológicas, é um princípio positivo numa estrutura danosa, uma vez que gerará novamente um entendimento dos leigos não a partir da comunhão, mas da oposição (desta vez, reclamando a superioridade destes face a clérigos e religiosos) ou então dará à luz a tal perspectiva “oportunista” ou utilitária dos leigos, que lhes reconhece valor e responsabilidade somente devido à sua utilidade, como cristãos a quem se pode confiar tarefas

---

<sup>171</sup> Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 173.

<sup>172</sup> Cf. José da Silva Lima, *Teologia prática fundamental: fazei vós, também* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009), 258–64.

<sup>173</sup> Lima, 258.

<sup>174</sup> Lima, 258.

<sup>175</sup> Cf. Lakeland, «Maturity and the Lay Vocation: From Ecclesiology to Ecclesiality», 245.

<sup>176</sup> Lima, *Teologia prática fundamental*, 252–53. Acompanhamos ainda este autor, quando considera que «os textos conciliares não favorecem determinadas conceções que [...] apresentam os fiéis leigos como “seres de segunda zona” ou de segunda escala, para os quais se orientam determinadas tarefas pastorais de índole recuperativa». Cf. Lima, 252.

pouco gratificantes, ou então como apêndice à ação hierárquica e tendo em vista alcançar determinados interesses que não estão ao alcance dos clérigos.

Quanto a desvios, destacamos primeiro o da mundanidade. Entendida como transigência para com a mentalidade do mundo,<sup>177</sup> ela é um risco para todos os fiéis e de modo particular para os leigos, que convivem de perto com as realidades temporais. Embora o “estar no mundo sem ser do mundo”<sup>178</sup> a que se refere o Evangelho (cf. Jo 17, 15-16) diga respeito a todos os cristãos – neste sentido, a Igreja é toda ela “secular” – e, como tal, ninguém está imune a esta tentação, os leigos que por vocação própria estão especialmente aptos para as potencialidades da evangelização com a sua presença no mundo também se encontram mais expostos aos riscos da mesma, nomeadamente, na vida política, social, cultural e laboral. O mesmo que se diz, neste ponto, ao nível individual, estende-se necessariamente também às estruturas eclesiais coletivas – conselhos, associações, dioceses, etc. – que tratem de assuntos temporais. E mesmo que não se chegue a uma atitude mundana de conduta abertamente adversa ao Evangelho, se não houver uma reta compreensão do princípio da secularidade, do mistério da Igreja e também da teologia das realidades terrestres, pode perder-se o sentido da missão e da finalidade da Igreja, confundindo-se esta com finalidades exclusivamente intramundanas,<sup>179</sup> sejam elas mais inócuas (como por exemplo, limitar a atividade eclesial a benfeitorias de ordem social, à imitação de outras instituições para os mesmos fins) ou mais nefastas (da ordem do aproveitamento pessoal, da reivindicação de regalias, de instrumentalização política ou de autopromoção interna ou externa à Igreja).

Por fim, consideramos relevante abordar um último desvio: o entendimento da secularidade como privação ou alheamento da dimensão espiritual e litúrgica da vida da Igreja.<sup>180</sup> A ênfase positiva dada à secularidade, assim como a afirmação da peculiaridade

---

<sup>177</sup> Aqui utilizamos a expressão “mundo” segundo a sua conotação negativa, para a qual já aludimos na página 33 deste trabalho, e na respetiva nota de rodapé com o número 90.

<sup>178</sup> Yves Congar dedica o capítulo IX da obra estudada na primeira parte desta dissertação precisamente a esta tensão, ao seu contexto bíblico e ao modo como ela pode configurar um estilo de vida laical. Para mais aprofundamentos desta problemática, remetemos para ele. Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 400–451.

<sup>179</sup> A este propósito, temos por exemplo a denúncia de Congar que alertava para o perigo de, uma vez (re)descoberta a ordem secular e o envolvimento cristão no mundo, reduzir o cristianismo identificando o Corpo Místico de Cristo com o trabalho industrial ‘cristofinalizado’ na alma do operário, a santidade com a exaltação e o serviço do homem laicizado, e a plenitude do cristianismo com o máximo de envolvimento no trabalho do mundo. Cf. Congar, 415–16. O autor continuará, mesmo no período pós-conciliar, a chamar a atenção para que não se perca de vista o carácter transcendental da Igreja, o que dissolveria a missão desta no mundo. Cf. Pellitero, «Congar’s Developing Understanding of the Laity and Their Mission», 348.

<sup>180</sup> Teresa Toldy considera, a este propósito, que «a secundarização do compromisso eclesial dos leigos e a valorização unilateral do seu lugar no mundo contribui para a clericalização da Igreja e a secularização das sociedades». Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 152.

laical desta característica (confundida com exclusividade)<sup>181</sup> poderá gerar uma nova forma de dualismo: aos leigos confiar-se-iam as realidades temporais, “o profano”, e aos clérigos a espiritualidade e “o sagrado”, sendo as duas dimensões mutuamente exclusivas.<sup>182</sup> O perigo é real, de tal modo que para ele alertará já Philips antes do Concílio, na sua obra de referência:

Não poderíamos nós conceber semelhante divisão no nosso problema presente? Num lado estariam os interesses religiosos, ocupação do clero; do outro, a ordem profana, o direito do laicado [...] Pastores e monges cantariam o seu ofício e cuidariam das almas; os leigos emancipados estariam livres para construir a cidade temporal e assegurar o progresso do mundo.<sup>183</sup>

Tal entendimento poderia beneficiar interesses variados, quer de leigos que desejariam o comodismo de alhear-se da sua responsabilidade na vida espiritual e no esforço evangelizador da Igreja, quer de clérigos que desejassem o monopólio da vida espiritual e litúrgica. Seja qual for a abordagem, a raiz deste desvio encontra-se numa divisão indevida entre sagrado e profano, entre vida quotidiana e vida espiritual. Na perspectiva de Congar, esta teria sido até uma atitude largamente generalizada, pelo menos até ao apogeu da Ação Católica: na prática, os cristãos aceitavam a separação entre a vida religiosa, com as suas obrigações e preceitos, e a sua vida comum de trabalho, família e recreação.<sup>184</sup> O mesmo eco aparece novamente em Philips, que comentava a indivisibilidade do Homem em sagrado e profano e a sua dupla cidadania<sup>185</sup> de Estado e do Reino de Deus<sup>186</sup>. Assim, a secularidade laical tem de ser considerada simultaneamente à luz da condição de pertença do fiel à vida quotidiana da sociedade civil e à luz da sua condição batismal, que o insere da vida do Corpo de Cristo animado pelo Espírito Santo e faz dele uma nova criação (cf. 2 Cor 15, 17),

---

<sup>181</sup> Por isso, considerava Bruno Forte que era necessário superar não só a divisão clérigos-não clérigos, mas também a ligação específica leigos-secularidade: não só porque não basta a secularidade para caracterizar com justiça o laicado, mas também porque esta não é exclusiva dos leigos, sendo que todos os batizados, mesmo que de forma diferente, se encontram comprometidos com as realidades temporais. Cf. Forte, *A Missão dos Leigos*, 70.

<sup>182</sup> Para Yves Congar, esta divisão é uma caricatura daquilo que é a sua posição (que, segundo o próprio, foi assumida pelo Concílio em LG 31) e uma traição à caracterização positiva dos leigos a partir da secularidade. Cf. Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 173.

<sup>183</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 39.

<sup>184</sup> Esta teria sido a temática central do esforço da Ação Católica, sobretudo nos anos entre 1925 e 1935. «Durante esses dez decisivos anos, o tema das exortações, escritos, retiros e dias de recolção era incansavelmente o mesmo: ponham Cristo de novo na vida toda; não sejam Cristãos só ao Domingo; a fé não é uma bata para ser pendurada na sala dos cabides do escritório ou da fábrica, é uma qualidade que deve informar toda a personalidade e a vida integral. Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 415.

<sup>185</sup> Cf. Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 38.

<sup>186</sup> A ideia da “dupla cidadania”, não obstante as suas ambiguidades, é recuperada também por Maria Grazia Fasoli; para a autora, tal conceito liberta os leigos de dois erros: o da «deriva espiritualista» que transcura os deveres terrenos, e o da «religião civil» que leva ao ativismo imanente e relega a fé para o culto e o moralismo exterior. Cf. Maria Grazia Fasoli, «A responsabilidade dos leigos entre a Igreja e o mundo», em *Os leigos depois do Concílio* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2012), 148.

destinada ao louvor de Deus (cf. 1 Pe 2, 9-10) e à santidade (cf. LG 39). Deste modo, tal como a secularidade não é então propriedade exclusiva dos leigos, também a vida espiritual e o culto litúrgico da Igreja não são propriedade exclusiva dos clérigos; aliás, os leigos, enquanto *christifideles laici*, são chamados à participação consciente, ativa e frutuosa (cf. SC 11) na liturgia, como convenientemente pronunciou o Concílio Vaticano II. Então, somente no equilíbrio dos dois aspetos – secularidade e vida espiritual – é possível a vivência positiva da secularidade, e nunca uma sem a outra, conforme concluiu também Philips:

Colocar a religião e a Igreja num enclave reservado aos padres equivale quase a excluir o laicado da Igreja, mesmo que ocasionalmente se lhes dê acesso. [...] Assim, ao considerar a ação dos leigos, devemos falar primeiro da sua atividade religiosa. Omitir este ponto seria privar o laicado da melhor parte da sua vocação, e relegá-los a uma existência cristã atenuada. Não só estariam ‘ligados à vida do mundo’, mas também ‘desligados’ da relação com o *outro mundo*. Por esse mesmo facto estariam privados das fontes primárias de inspiração e de generosidade necessárias para a sua atividade temporal.<sup>187</sup>

### **2.3. – A participação no tríplice múnus de Cristo**

No mesmo ponto da *Lumen Gentium* em que se explicita a índole secular dos leigos, afirma-se também a sua participação «a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo» e o exercício «pela parte que lhes toca, [da] missão de todo o Povo cristão na Igreja se no mundo» (LG 31). Aliada à secularidade, a participação de um modo especificamente laical no tríplice múnus de Cristo aparece, nesta Constituição Dogmática, como elemento fundamental para a compreensão da identidade laical.

O uso deste esquema, no qual se afirma a participação dos leigos na missão de Cristo através dos conceitos de sacerdócio, profetismo e realeza, remete para as categorias tipológicas fundamentais de liderança do Povo de Deus veterotestamentário, através das quais se exercia a sua condução e a santificação. Tais categorias bíblicas, próprias de Cristo na teologia do Novo Testamento, foram depois recebidas na tradição eclesial, como atestam as fontes litúrgicas e patrísticas. Não obstante o facto de terem a sua origem sistemática na teologia protestante,<sup>188</sup> as três acabaram também por entrar para o vocabulário eclesiológico

---

<sup>187</sup> Philips, *The Role of the Laity in the Church*, 39–40.

<sup>188</sup> Não é que fossem conceitos desconhecidos da teologia católica, mas a sua sistematização era praticamente desconhecida até ao início do século XVII; a teologia protestante teve notória influência na sua difusão, e a sua aplicação à eclesiologia é sobretudo do século XIX. Para referências fundamentais sobre a origem e aplicação da teologia do tríplice múnus de Cristo à Igreja, Cf. J. Fuchs, «Origines d’une trilogie ecclésiologique à l’époque rationaliste de la théologie», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53, n.º 2 (1969): 189–210; Yves Congar, «Sur la trilogie: prophète-roi-prêtre», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67, n.º 1 (1983): 97–115; Congar, *Lay People in the Church*, 61. Anthony Ekpo, «The *Sensus Fidelium* and the Threefold

católico, primeiro como vagos “aspetos” da Igreja, depois como tríade alternativa ou complementar ao binómio canónico dos poderes da Igreja (ordem/jurisdição), e por fim, uma vez que se afirmou a missão da Igreja como a de ser sacramento de Cristo, estendeu-se a compreensão deste tríplice múnus a todos os fiéis, e não só àqueles dotados de poder de ordem e de jurisdição. Embora estas categorias tenham ainda uma leitura particular quando associadas à tríplice missão dos Apóstolos e seus sucessores de ensinar, santificar e governar, também se aplicam a este contexto do laicado que procuraremos aprofundar (cf. AA 2); nunca desligadas da condição secular, elas acabam por ter, conforme considerava Congar, «valor descritivo, em vez de serem uma análise rigorosa de ‘poderes’».<sup>189</sup>

Seguiremos, portanto, nesta análise, este esquema tripartido que a eclesiologia conciliar também assumiu para descrever o laicado, começando pela participação dos leigos no múnus sacerdotal do «supremo e eterno sacerdote Cristo Jesus» (LG 34), seguida da participação na missão profética de Jesus, que foi ungido pelo Espírito Santo como «Cristo, o grande profeta» (LG 35) e terminando na participação no múnus real d’Aquele que «tendo sido exaltado pelo Pai [...] entrou na glória do Seu Reino» (LG 36).

### 2.3.1. – A vivência laical do múnus sacerdotal

O Concílio declara, na *Lumen Gentium*, que «àqueles que [Cristo] intimamente associou à própria vida e missão, concedeu também participação no seu múnus sacerdotal, a fim de que exerçam um culto espiritual, para glória de Deus e salvação dos homens» (LG 34). Deste modo, é evocada a teologia da Carta aos Romanos (cf. Rm 12, 1) e também da 1ª Carta de Pedro (cf. 1 Pe 2, 5) para recordar que a vida cristã se destina ao louvor de Deus e à cooperação na obra da salvação, através do “culto espiritual”. Esta vivência, claro está, supõe a doutrina previamente exposta na Constituição Dogmática sobre o sacerdócio comum dos fiéis (cf. LG 10).

Tendo presentes estes elementos, devemos procurar aprofundar a natureza deste “culto espiritual”, que é marca própria do culto e sacerdócio cristão. Eles são distintos do sacerdócio e do culto levítico: estes eram «uma imagem e uma sombra das realidades celestes» (Hb 8, 5);

---

Office of Christ: A Reinterpretation of *Lumen Gentium* No. 12», *Theological Studies* 76, n.º 2 (junho de 2015): 330–37, <https://doi.org/10.1177/0040563915574666>.

<sup>189</sup> Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 173. De facto, estas categorias assumem sobretudo valor descritivo ou tipológico, e são muitas vezes intercambiáveis. Nos *Jalons* de Congar encontramos uma análise sumária destas categorias e da expectativa messiânica de Israel, que aguardava um Messias-Profeta e um Rei-Sacerdote, combinando não raras vezes as três categorias na mesma figura. Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 61–64. Blazquez nota, também neste sentido, que esta divisão sistematizadora tem algo de «artificial», uma vez que os *munera* são inseparáveis e cada um transporta a marca dos outros dois. Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 376–77.

tendo exercido os seus papéis na economia salvífica, agora permitem uma leitura tipológica da Sagrada Escritura, sendo recapitulados em Cristo, conforme defendem os escritos neotestamentários e muito em particular a Carta aos Hebreus. Já o sacerdócio próprio da existência cristã distingue-se por não ser característica apenas de uma casta reservada, mas sim de todos os fiéis, e por consistir não na sua própria virtude, mas na união a Jesus Cristo, o verdadeiro Sumo Sacerdote que «na plenitude dos tempos apareceu uma só vez para destruir o pecado pelo sacrifício de si mesmo» (Hb 9, 26). Tal é o múnus sacerdotal de Cristo, através do qual, como recorda a *Chirstifideles Laici*, «Jesus Se ofereceu a Si mesmo sobre a Cruz e continuamente Se oferece na celebração da Eucaristia para glória do Pai e pela salvação da humanidade» (CL 14).

Ora, sendo a Igreja a depositária da missão redentora de Cristo e sua continuadora, podemos compreender melhor este múnus sacerdotal vivido na Igreja e, particularmente, a sua modalidade própria na vivência laical: uma vez que ele consiste na oferta de sacrifícios espirituais, aplicados à vida dos leigos, estes outra coisa não são senão a união destes ao sacrifício redentor de Cristo e a entrega ao Senhor «de todos os aspetos da vida quotidiana, quer na sua dimensão de relação com os outros, quer na sua relação com Deus»,<sup>190</sup> conforme sustenta Teresa Toldy. Alguns destes aspetos são até elencados pelos Padres conciliares: «trabalhos, orações e empreendimentos apostólicos, a vida conjugal e familiar, o trabalho de cada dia, o descanso do espírito e do corpo, se forem feitos no Espírito, e as próprias incomodidades da vida, suportadas com paciência» (LG 34).

Mas a oferta da vida nas condições quotidianas não é o único ponto em que a vivência do múnus sacerdotal se reveste de uma modalidade específica associada à secularidade. Justamente, Teresa Toldy assinalou outra particularidade da vivência laical deste múnus, precisamente na relação dos leigos com o mundo:

«a relação dos leigos à secularidade, enquanto participação no múnus santificador de Jesus Cristo, exprime-se, ainda, através de uma outra linguagem. De facto, noutra passo da *Lumen Gentium* diz-se que os leigos “consagram a Deus o próprio mundo” (LG 34). [...] Por um lado, a sua intenção é exprimir a unidade de vida existente entre a dimensão cultural e a dimensão existencial da participação dos leigos no sacerdócio de Cristo. [...] Por outro lado, o

---

<sup>190</sup> Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 116.

texto pretende salvaguardar a ligação entre as realidades profanas e Deus, reagindo contra o laicismo». <sup>191</sup>

Não obstante a ambiguidade da expressão utilizada – *consecratio mundi*<sup>192</sup> – ela aponta para a entrega que Cristo fará do Reino ao Pai (cf. 1 Cor 15, 24), quando todas as realidades estiverem ordenadas segundo o Seu desígnio. Assim, os leigos, pela sua presença no mundo e através da sua ação sacerdotal, colaboram na transformação das realidades terrenas e suas estruturas, de modo a que elas sejam santificadas pelo seu reto uso, de acordo com a “santidade original” que Deus lhes imprimiu pela Criação. Neste sentido, à expressão “consagração do mundo” poderá equivaler uma outra, a “santificação do mundo”: sendo porventura menos ambígua, não divide a realidade nas categorias de sagrado e profano e respeita a natureza própria e a legítima autonomia das realidades terrenas. Aurelio Fernández explica o benefício desta expressão, face ao termo “consagração”, recorrendo às categorias da “graça” e da “natureza”: do mesmo modo como a graça não anula a natureza, o mundo, ao ser santificado, permanece sendo aquilo que é, com a sua autonomia própria, mas sendo agora purificado e elevado, entrando novamente na esfera da qual havia sido removido pelo pecado humano.<sup>193</sup> Neste enquadramento, a missão dos leigos surgiria então com maior clarividência, conforme expõe o autor, uma vez que «agora, seria o trabalho humano, a atividade do homem que, sem o violentar [o mundo], levá-lo-ia a encontrar a sua vocação original». <sup>194</sup>

Em suma, independentemente dos termos adotados, podemos concluir que o exercício laical do múnus sacerdotal se relaciona intimamente quer com a oferta da própria vida nas circunstâncias ordinárias em que ela é vivida no mundo, quer com a ação santificadora nesse mesmo mundo, pela ação e pela oração. De facto, só neste sentido se pode compreender o verdadeiro “culto espiritual”; não é de estranhar, por isso, que São Paulo, logo após exortar na Carta aos Romanos a que estes se entreguem como «sacrifício vivo, santo, agradável a Deus» (Rm 12, 1), apele também a que estes não se acomodem a este mundo, mas que se deixem transformar pela renovação da mente para discernirem a vontade de Deus (cf. Rm 12, 2) e,

---

<sup>191</sup> Martinho Pereira, 116–17.

<sup>192</sup> Cf. Martinho Pereira, 116–18. Trata-se de uma expressão utilizada por Pio XII (que não a define, supondo-a de uso comum) e que é usada uma única vez nos documentos conciliares. Paulo VI, quando ainda era o bispo de Milão, explicou-a como sendo a impregnação no mundo profano de princípios e virtudes cristãs. Contudo, não é claro o sentido da expressão conforme é usada na *Lumen Gentium*, e posteriormente foi criticada por poder ser interpretada como uma atitude “sacralizante” das realidades terrenas, negando a sua legítima autonomia. Aurélio Fernández, num artigo notável, faz a história da ambiguidade desta expressão, traça o seu percurso nas discussões conciliares, demonstra as reticências no seu uso e defende a sua superação. Cf. Aurelio Fernández, «Misión específica de los laicos “¿Consecratio ó sanctificatio mundi?»», *Theologica* 10, n.º 3–4 (julho de 1975): 389–443, <https://doi.org/10.34632/THEOLOGICA.1975.12817>.

<sup>193</sup> Cf. Fernández, «Misión específica de los laicos «¿Consecratio ó sanctificatio mundi?»», 419.

<sup>194</sup> Fernández, 419.

consequentemente – podemos acrescentar – renovem também o mundo segundo essa mesma vontade.

### 2.3.2. – A vivência laical do múnus profético

Seguindo o mesmo esquema, no ponto seguinte a Constituição esclarece a participação dos leigos no múnus profético de Cristo. Este realiza-se «não só por meio da Hierarquia, que em Seu nome e com a Sua autoridade ensina, mas também por meio dos leigos» (LG 35). Para tal, os leigos são capacitados, particularmente, como «o sentido da fé e o dom da palavra» (LG 35), em ordem ao anúncio da fé e testemunho do Evangelho de Jesus em todos os âmbitos da vida quotidiana vivida no mundo, e particularmente na vivência do sacramento do matrimónio, uma vez que «a família cristã proclama em alta voz as virtudes presentes do reino de Deus e a esperança na vida bem-aventurada» (LG 35).

Este apostolado laical é, como afirma o Concílio, de particular eficácia, uma vez que se realiza nas condições ordinárias da vida no mundo (cf. LG 35). Contudo, para alcançar tal eficácia, não basta a vida da fé, mas é necessário que a esta se junte, sem hesitação, a profissão da mesma fé (cf. LG 35). Dito de outro modo: não basta aos leigos a vivência pessoal da fé, mas estes devem dar testemunho dela e das razões da sua esperança (cf. 1 Pe 3, 15), uma vez que a evangelização é exigência da própria fé.

Devemos, aqui, atentar em necessárias distinções. Fica claro, antes de mais, que quando neste ponto se fala da participação dos leigos neste múnus não se está a falar do múnus de ensinar que compete à hierarquia. De facto, segundo a *Lumen Gentium*, a missão profética de Cristo é realizada na Igreja tanto por leigos como pela hierarquia, mas é a esta que está reservada a autoridade de ensinar «em Seu nome e com a Sua autoridade» (cf. LG 35). De forma análoga, poderíamos aplicar aqui a este respeito o que se diz na *Gaudium et Spes* acerca da participação na vida política:

«É de grande importância [...] que se distingam claramente as atividades que os fiéis, isoladamente ou em grupo, desempenham em próprio nome como cidadãos guiados pela sua consciência de cristãos, e aquelas que exercitam em nome da Igreja e em união com os seus pastores.» (GS 76)

Nascendo da mesma fonte – o mesmo batismo e a comum participação na missão da Igreja – são porém realidades distinguíveis. As próprias discussões conciliares revelam o itinerário percorrido até chegar a esta conclusão, mesmo através da nomenclatura proposta

para a participação laical neste *múnus*,<sup>195</sup> que se fixou em “*múnus profético*” e se distanciou dos termos *munus docendi* e *magisterium*. O uso deste último – magistério – reservou-se no Concílio para o magistério «vivo»<sup>196</sup> e «autêntico».<sup>197</sup> Não se trata de uma desvalorização do *múnus profético* laical, nem da diversidade de formas de ensino da fé assumidas pelos leigos competentes e devidamente mandatados para esse efeito, como se estas não fossem autênticas ou fossem de qualidade inferior. Como aponta Blazquez, “autêntico” aqui remete para o seu sentido jurídico, enquanto ensino «suportado pela autoridade do Senhor e representativo da Igreja».<sup>198</sup> Por isso, conforme constatou Teresa Toldy, de acordo com o texto, «não se pode concluir imediatamente daqui, que onde haja um cristão leigo a atuar no mundo aí esteja presente a Igreja».<sup>199</sup> Neste sentido, o termo surge, então, para distinguir a diferente natureza de participação neste mesmo *múnus*, sem que com isso se queira significar uma divisão ou rutura na comunhão.

De facto, a intenção do Concílio não foi a de dissolver nenhuma das formas de participação neste *múnus*, nem a de as confundir: é a interpretação da Comissão Teológica Internacional, que considera que, ao assinalar que a missão profética de Cristo se realiza não só através da hierarquia, mas também dos leigos, o Vaticano II descartou «a noção de uma rigorosa separação entre a Igreja docente (*Ecclesia docens*) e a Igreja discente (*Ecclesia discens*)».<sup>200</sup> Por isso, há quem chegue até a declarar inadequadas estas categorias, como Bruno Forte, que acredita que esta contraposição «opõe mais do que une, aí onde a unidade é mais forte e a diversidade é complementaridade».<sup>201</sup> De qualquer modo, numa eclesiologia de

---

<sup>195</sup> Ricardo Blazquez enumera algumas das propostas: “*munus propheticum*”; “*munus docendi*”, “*facultas docendi*”, “*potestas doctoralis*”, “*missio profetica*”, “*magisterium*”. Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 374.

<sup>196</sup> Termo usado na Constituição *Dei Verbum*: «Porém, o encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo». (DV 10)

<sup>197</sup> Termo utilizado na Constituição *Lumen Gentium*: «Os bispos [...] dotados da autoridade de Cristo, são doutores autênticos [...]. Esta religiosa submissão da vontade e do entendimento é por especial razão devida ao magistério autêntico do Romano Pontífice [...]. Embora os Bispos, individualmente, não gozem da prerrogativa da infalibilidade, anunciam, porém, infalivelmente a doutrina de Cristo sempre que, embora dispersos pelo mundo mas unidos entre si e com o sucessor de Pedro, ensinam autenticamente matéria de fé ou costumes concordando em que uma doutrina deve ser tida por definida. (LG 25)

<sup>198</sup> Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 390–91. O mesmo autor refere, porém, também a existência de um “magistério carismático” e um “magistério teológico”, cada um deles com a sua autoridade específica. Assim, afirma que «não possui autoridade unicamente o magistério ‘autêntico’, mas possui a sua peculiar autoridade, a saber, a exercida em nome de Jesus Cristo cabeça e pastor da Igreja [...] Ainda que nem todos os magistérios eclesiais possuam a mesma forma e capacidade vinculante, todos nos interpelam a seu modo.» Blazquez, 392–93.

<sup>199</sup> Martinho Pereira, *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*, 118.

<sup>200</sup> «O Sensus Fidei na vida da Igreja», 4.

<sup>201</sup> Forte, *A Missão dos Leigos*, 54.

comunhão, fica sempre salvaguarda a participação na missão de Cristo como serviço à Igreja e ao mundo.

Outras distinções que são dignas de nota prendem-se com perspectivas demasiado estreitas deste *múnus* profético: devemos assinalar que ele não se exerce somente quando se está investido em determinado cargo ou ministério, nem apenas quando se desempenha alguma função docente; e no mesmo sentido, ele não se reduz à “denúncia profética”,<sup>202</sup> ou a um profetismo demasiado decalcado dos exemplos bíblicos. Por fim, ele também não se confunde com o dom da profecia, frequentemente mencionado nas cartas de São Paulo (cf. Rm 12, 16; 1 Cor 12, 28).

Aqui chegados, e tendo sido analisada a vivência laical do *múnus* profético e assinaladas as suas especificidades, devemos atentar finalmente nas capacidades que são concedidas aos leigos, mediante o Espírito Santo, para que possam exercer este *múnus*. No ponto 1.3 deste capítulo, no contexto das “linhas eclesiológicas do Vaticano II”, já abordámos a primeira destas capacidades, a saber, o *sensus fidei*, pelo que remetemos para aí e supomos tal reflexão para a análise do vivência laical *múnus* profético de Cristo. Agora, pretendemos abordar a segunda, a *gratia verbi*, isto é, o «dom da Palavra» (LG 35).

Se o testemunho surgiu nas discussões conciliares como contributo óbvio que os leigos poderiam oferecer à missão profética da Igreja, o mesmo não se pode dizer sobre o “dom da palavra”, em relação ao qual se mantiveram originalmente reservas, quer pela possível ambiguidade dos termos, quer pelo peso da herança histórica que reserva o ministério da palavra para os ministros ordenados<sup>203</sup>. Porém, a expressão *gratia verbi* manifesta-se como uma formulação adequada, pela riqueza de conteúdo que transmite. Independentemente da questão sobre um “ministério” associado ao anúncio da palavra, este é um termo que remete para o horizonte da graça de Deus comum a todos os cristãos; e uma vez que esta se manifesta como dom, a expressão *gratia verbi* recorda que a Palavra não pode ser objetificada nem reivindicada como direito exclusivo de alguns. Ela pode ser lida em vários níveis de significado: numa primeira aceção, significa o dom de Deus para o Homem que é a Sua Palavra salvífica, plenamente manifestada em Jesus Cristo, Verbo de Deus Encarnado (cf. Jo 1, 14); num segundo momento, significa o dom de Deus a ser comunicado. Esta segundo nível de significado – o anúncio da palavra, e muito concretamente, aquele que está subjacente à participação laical no *múnus* profético da Igreja – foi sintetizado por Blazquez da seguinte forma:

---

<sup>202</sup> Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 374.

<sup>203</sup> Cf. Blazquez, 407.

Não é direito que assiste sem mais ao homem. Não é tampouco um privilégio de alguns cristãos. [...] Anunciar a palavra não é domínio, mas serviço, não é privilégio, mas encargo, não é direito, mas graça, não é competência própria inata, mas acreditação pelo envio, não é presunção do saber pessoal, mas confiança na intervenção do Espírito Santo que abrirá os lábios daquele que fala e o coração do que escuta.<sup>204</sup>

Os leigos são chamados, por isso, nesta sua vertente profética e em virtude da sua índole secular, a fazerem uso da sua “palavra” na sociedade humana para anunciarem a “Palavra”. Assim, o testemunho do Evangelho compreende-se inseparavelmente ligado ao anúncio da palavra. Aliás, este não pode ser entendido como um acrescento opcional ao testemunho. É certo que o testemunho evangélico também se pode realizar implicitamente; tal testemunho não dispensa porém uma “explicação” da fé, isto é, uma palavra explícita, que permite iluminar a vida humana segundo a luz da fé. Não é lícito, então, nas palavras de Blazquez, «escudar-se no testemunho – que presumivelmente se dá – porque o anúncio não é oportuno».<sup>205</sup>

Seja então em modos mais estáveis, institucionais e porventura mandatados (dinamizando a catequese, organizando cursos, lecionando alguma disciplina teológica, desempenhando trabalho missionário *ad gentes* etc.) ou em modos informais e a título mais pessoal (usando os meios de comunicação e redes sociais para divulgar a Sagrada Escritura ou servindo-se das qualidades artísticas para ilustrar a Palavra de Deus e a fé, por exemplo), os leigos devem assumir-se, diante do mundo, como portadores de uma mensagem salvífica, estando ao serviço da Palavra de Deus. Assim, para exercerem este múnus profético, para além da necessidade de constante formação (espiritual, humana, cultural e técnica) e de uma retidão de vida que não contradiga a Palavra testemunhada e anunciada, é indispensável por fim a virtude da parrésia evangélica, que prepara os leigos para serem sinal de contradição inseridos nas realidades do mundo, na consciência de que uma vida coerente com o Evangelho e o testemunho profético – à semelhança da missão de todos os profetas e muito particularmente de Jesus – levará, não raras vezes, à oposição por parte do mundo e, em situações extremas, ao martírio.

### 2.3.3. – A vivência laical do múnus real

Tendo analisado a vivência laical do múnus sacerdotal e profético, dedicar-nos-emos agora à compreensão do múnus real. Sabemos, pelos textos bíblicos, que Jesus recusou ser

---

<sup>204</sup> Blazquez, 407.

<sup>205</sup> Blazquez, 409.

coroado rei, para não ser confundido com um rei mundano (cf. Jo 6, 15); não negou contudo, diante de Pilatos, a sua realeza, que «não é deste mundo» (Jo 18, 36), tal como o Seu reino também não o é (cf. Jo 18, 36). Assim, vemos como a realeza de Jesus se distingue de qualquer outra; esta é não é como a dos chefes das nações e dos grandes que «exercem sobre elas o seu poder» (Mt 20, 25), mas aquela do Filho do Homem, que «não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos» (Mt 20, 28). A realeza, como Jesus a entende, trata-se então de um serviço,<sup>206</sup> e também de um testemunho em favor da verdade, conforme Ele mesmo afirmou: «É como dizes: Eu sou rei. Para isto nasci, para isto vim ao mundo: para dar testemunho da Verdade» (Jo 18, 37).

O texto da *Lumen Gentium*, por sua vez, coloca em contraposição o Reino de Deus, em cuja glória Cristo entrou, e o reino do pecado. O primeiro, é pertença d'Aquele Rei, «a quem servir é reinar» (LG 36), e para o descrever, o Concílio chega a evocar o prefácio da festa de Cristo-Rei, do Missal Romano, no qual se celebra o «reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz» (cf. LG 36). Por contraste, o reino do pecado é aquele de servidão e corrupção, que pode dominar no próprio Homem e ao qual também a Criação está exposta, aguardando receber a liberdade na «glória dos filhos de Deus» (cf. Rm 8, 21). Os leigos situam-se, então entre estas duas realidades. A sua participação no múnus real da Igreja – que é o de Cristo – consiste então no exercício do poder que Ele comunicou aos discípulos de Lhe submeter todas as coisas, «para que também eles sejam constituídos em régia liberdade» (LG 36), vencendo o pecado pela santidade de vida. Deste modo, e porque «o Senhor deseja dilatar também por meio dos leigos o Seu reino» (LG 36), devem então os leigos procuram servir a Cristo nos irmãos, conduzindo-os até ao Senhor, saneando do pecado as estruturas do mundo e ordenando as realidades para a glória de Deus (cf. LG 36). É oportuna, a este propósito, a síntese da *Christifideles Laici*:

Ao pertencerem a Cristo Senhor e Rei do universo, os fiéis leigos participam no Seu *múnus real* e por Ele são chamados para o serviço do Reino de Deus e para a sua difusão na história. Vivem a realeza cristã, sobretudo no combate espiritual para vencerem dentro de si o reino do pecado [...] Mas os fiéis leigos são chamados de forma particular a restituir à criação

---

<sup>206</sup> Acolhemos aqui o contributo de Anastasia Wendlinger, que sintetiza a consciência bíblica da noção de realeza e comenta a realeza da qual participa o Povo de Deus: «o conceito de realeza das Escrituras hebraicas reverte totalmente a noção convencional de realeza. A noção escritural de realeza, exemplificada pelo rei David, e que para os cristãos Jesus incorpora, está profundamente ligada à noção de justiça, misericórdia e serviço, e não de domínio e poder coercivo. No modelo cristão, o tipo de “realeza” no qual todos os membros do Povo de Deus participam é aquele do rei-servo. A realeza do Povo de Deus é melhor simbolizada por aqueles membros que usam o ser poder para empoderar outros, em vez daqueles membros que requerem reverência e submissão para validar a sua autoridade». Cf. Anastasia Wendlinger, «Empowered as King, Priest and Prophet: The Identity of Roman Catholic Laity in the People of God», *New Blackfriars* 95, n.º 1055 (Janeiro de 2014): 112.

todo o seu valor originário. Ao ordenar as coisas criadas para o verdadeiro bem do homem, com uma acção animada pela vida da graça, os fiéis leigos participam no exercício do poder com que Jesus Ressuscitado atrai a Si todas as coisas e as submete, com Ele mesmo, ao Pai, por forma a que Deus seja tudo em todos (CL 14).

Vemos, então, traçar-se o perfil da vivência laical do múnus real a partir das categorias teológicas do “serviço” – a Deus e aos irmãos – e da “submissão” de todas as coisas à vontade do Pai, através de Cristo, que reina precisamente servindo. Nesta linha, aproximamo-nos do conceito bíblico de “recapitulação” (cf. Ef 1, 10), pela qual os leigos contribuem para a realização deste desígnio salvífico de instaurar todas as coisas em Cristo, transformando o mundo à imagem desse desígnio; ademais, contribuindo para o progresso da liberdade humana e cristã, para a justa valorização de todas as coisas criadas e informando de valor moral a cultura, estão também a preparar o mundo para «a semente da palavra divina» (LG 36).

É certo que este múnus partilha muitos aspetos comuns ao múnus sacerdotal. Os dois são, de facto, semelhantes, não só pela sobreposição tipológica – o sacerdócio messiânico foi delineado também enquanto sacerdócio régio, como o de Melquisedec (cf. Gn 14, 18-20; Sl 110 (109); Hb 5, 10) – mas também pelas parecenças no exercício do múnus: na verdade, a “recapitulação de todas as coisas em Cristo” pode ser lida em união com a ‘*consecratio mundi*’, e o combate para vencer o Reino do pecado está evidentemente dependente da santidade de vida, que se refere também ao sacerdócio de Cristo. Contudo, uma particularidade da dignidade real dos cristãos pode encontrar-se no estilo de vida que ela pode configurar: estando conscientes de que tudo lhes pertence, mas que também eles pertencem a Cristo (cf. 1 Cor 3, 22-23); tendo recebido o mandato primordial de dominar todas as coisas (cf. Gn 1, 28-30) e estando destinados a reinar com Cristo (cf. 2 Tm 2, 12) como co-herdeiros com Ele (cf. Rm 8, 17), vivem porém no mundo em régia liberdade, fazendo uso das realidades temporais como se não usufruíssem delas (cf. 1 Cor 7, 30-31).

Se nos clérigos esta liberdade se manifesta na entrega total serviço do culto, dos sacramentos e do ministério pastoral, e nos religiosos pela livre renúncia à vida ativa na esfera das realidades terrestres para melhor testemunhar a índole escatológica, para os leigos, esta real liberdade configura-se como um insigne testemunho de desprendimento e simplicidade no meio do mundo. No reto uso que fazem dos bens materiais, das realidades sociais e até do tempo, proclamam assim ao mundo, com a sua vida, que por nada se deixam dominar; que a sua felicidade – que o mundo apenas não pode dar – se encontra em Deus e que a sua

esperança está depositada na vida bem-aventurada que esperam alcançar na cidade celeste (cf. Hb 11, 14-16), sem que por isso abandonem o compromisso com a cidade terrena. Na sua vida e nas suas escolhas, informadas pelo espírito evangélico das bem-aventuranças, encarnam-se assim muito visivelmente na sociedade – mais até do que na vida dos religiosos e clérigos – aquela palavra de São Paulo: tudo podem, mas nem tudo lhes convém, e de nada se farão escravos (cf. 1 Cor 6, 12) porque servem ao Senhor, que os libertou para a verdadeira liberdade (cf. Gl 5, 1).

### CAPÍTULO III – CAMINHOS DO LAICADO NUMA IGREJA SINODAL

Na última etapa desta dissertação, iremos dedicar a nossa atenção à atualidade, após termos percorrido um itinerário no qual procurámos o enquadramento e as categorias eclesiológicas que permitissem delinear um perfil justo e equilibrado da existência laical. Para compreender o modo como esta questão se colocou no século XX, recuámos no primeiro capítulo até à longínqua herança medieval; passámos pelas concepções de Igreja que nasceram dos debates associados à Reforma Protestante; analisámos sinteticamente as consequências da eclesiologia truncada do Concílio Vaticano I, e expusemos as principais linhas da teologia do laicado nos antecedentes mais imediatos do Concílio Vaticano II. Depois, no segundo capítulo, centrámo-nos na eclesiologia deste Concílio e numa aproximação a uma definição de laicado, quer pela distinção de outras formas de existência cristã (via negativa), quer pela particularidade da índole secular (via positiva). Por fim, na senda dos documentos conciliares, acolhemos o contributo da teologia do tríplice múnus de Cristo para iluminar a participação dos leigos na missão da Igreja.

Agora, verificamos que o debate sobre a identidade e missão dos leigos não se encerrou com o Concílio; pelo contrário, ele mantém-se e é atual. Este pode ser visto como parte integrante do processo de receção do Vaticano II: a aplicação das suas orientações, o acolhimento da sua mentalidade e a discussão dos seus alcances, mas também das suas limitações. É dentro deste debate que nos desejamos posicionar, neste terceiro capítulo, apontando alguns horizontes para a identidade laical contemporânea. Para tal, acolheremos contributos variados, situados sobretudo dentro do debate dos alcances e limites das categorias e fórmulas que recebemos do Vaticano II, e em especial, da participação dos leigos no múnus real e profético. A estes, desejamos acrescentar o contributo da teologia da ministerialidade, que numa eclesiologia de comunhão propõe os “ministérios laicais” como formas efetivas e significativas de participação dos leigos na única missão da Igreja.

Como contexto (e ponto de partida) desta reflexão, teremos a sinodalidade, que pretendemos expor não apenas como “categoria teológica”, mas como característica e nota própria de eclesialidade fundamental para compreender a existência laical. É certo que se tornou, recentemente, num tópico amplamente discutido, de complexidade crescente de acordo com o alcance que se lhe pretender atribuir. A isto, acresce o facto de se tratar de um termo possivelmente equívoco, empregue indistintamente em conjunto com “colegialidade”, “participação”, “corresponsabilidade”, etc. Prescindindo nesta dissertação de uma longa

exposição diacrónica, pretendemos clarificar o conceito de sinodalidade, tomando a reflexão sobretudo a partir do magistério do Papa Francisco – em virtude do destaque dado pelo Sumo Pontífice ao tema – e acolhendo a grande reflexão do “Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos”, de modo a relacioná-la com a questão da identidade e missão laical e procurando perceber que horizontes este oferece à vida dos leigos.

## 1 – O desenvolvimento da sinodalidade no pontificado do Papa Francisco

O Concílio Vaticano II não utilizou nos seus documentos a palavra “sinodalidade”. Conforme nota o teólogo Ormond Rush, este termo, assim como o adjetivo “sinodal”, não aparecem nos textos promulgados, e apesar do substantivo “sínodo” surgir 136 vezes, ele é usado como sinónimo de “concílio” (estando por isso dentro do âmbito da “conciliaridade”) ou então aplicado a estruturas de governo episcopal (aproximando-se assim do conceito de “colegialidade”).<sup>207</sup> Exemplo desta última aceção é precisamente o Sínodo dos Bispos, estabelecido pelo Papa Paulo VI a 15 de Setembro de 1965 como estrutura de comunhão e participação episcopal na missão de governo da Igreja universal. Assim, o valor semântico de sinodalidade no Concílio, citando Rush, é mais o de «um elemento cuja intenção é equilibrar o primado papal com a colegialidade episcopal».<sup>208</sup> Contudo, o conceito de sinodalidade, conforme ele tem vindo a ser desenvolvido contemporaneamente, tem valor teológico próprio cujas raízes implícitas podem ser justamente encontradas na eclesiologia do Vaticano II.<sup>209</sup>

O impulso ao aprofundamento do conceito de sinodalidade, em fidelidade criativa a esta eclesiologia conciliar cuja receção ainda decorre, verificou-se sobretudo no pontificado do Papa Francisco, e deve muito ao seu magistério. De facto, algumas decisões assumidas durante o seu pontificado, bem como certas comunicações suas podem ser assinaladas como

---

<sup>207</sup> Cf. Ormond Rush, «Inverting the Pyramid: The Sensus Fidelium in a Synodal Church», *Theological Studies* 78, n.º 2 (junho de 2017): 303, <https://doi.org/10.1177/0040563917698561>.

<sup>208</sup> Rush, 303. Sobre o Sínodo dos Bispos e esta aceção de sinodalidade que Rush sublinha, é relevante a leitura da obra de Dário Vitali, sobretudo do subponto “Uma atuação débil”, cf. Dario Vitali, *A caminho da sinodalidade* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2015), 31–37.

<sup>209</sup> Rush afirma, a este propósito: «Apesar do Concílio nunca usar o termo exato “sinodalidade”, e apesar das referências a sínodos serem mais sobre a noção específica de conciliaridade e colegialidade, uma nova teologia da sinodalidade, conforme o Papa Francisco a está a conceber, pode demonstrar-se estar assente na eclesiologia abrangente do Vaticano II, quando todos os aspetos da sua visão são tomados como um todo». Para o autor, esta perspetiva abrangente consiste não só nos documentos finais (que ocasionalmente demonstram perspetivas construídas em tensão, por justaposição de correntes teológicas) mas também nos debates entre posições divergentes durante o Concílio, e ainda no processo de receção, com os seus contextos em permanente mutação, que permitem aos recetores formular questões que não seria possível serem formuladas pelos Padres conciliares. Cf. Rush, «Inverting the Pyramid», 304.

marcos de referência neste desenvolvimento. É o caso do discurso proferido por ocasião dos 50 anos da criação do Sínodo dos Bispos,<sup>210</sup> durante a Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dedicado à família. Assumindo aí o seu esforço de valorização desta instituição (colocando-se assim na senda dos seus predecessores), o Papa afirmou categoricamente que «o caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milénio».<sup>211</sup> E acrescentou:

A sinodalidade, como dimensão constitutiva da Igreja, oferece-nos o quadro interpretativo mais apropriado para compreender o próprio ministério hierárquico. Se compreendermos que, como diz São João Crisóstomo, “Igreja e Sínodo são sinónimos” – pois a Igreja nada mais é do que este “caminhar juntos” do Rebanho de Deus pelas sendas da história ao encontro de Cristo Senhor –, entenderemos também que dentro dela ninguém pode ser ‘elevado’ acima dos outros. Pelo contrário, na Igreja, é necessário que alguém ‘se abaixe’ pondo-se ao serviço dos irmãos ao longo do caminho.<sup>212</sup>

A sinodalidade, sendo aqui proposta pelo Papa como dimensão constitutiva da Igreja, não é então algo opcional na vida eclesial. Trata-se de um dinamismo próprio de caminho feito em conjunto e de escuta recíproca, do qual nenhum fiel se pode subtrair, e que parte – indica-nos Francisco no seu discurso – dos princípios basilares patentes no número 12 da *Lumen Gentium*, nomeadamente, o *sensus fidei fidelium* e a infalibilidade *in credendo* da totalidade do Povo de Deus. É daqui que brota a necessidade da escuta mútua: uma vez que «o rebanho possui a sua “intuição” para discernir as novas estradas que o Senhor revela à Igreja»,<sup>213</sup> ele não deve estar apenas passivamente à escuta dos pastores, mas deve ser “objeto” e “sujeito” de escuta atenta, na leitura dos sinais dos tempos e em atenção àquilo que o Senhor quer dizer à Sua Igreja.<sup>214</sup> O Papa lembra, por isso, aquilo que já havia mencionado na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: sendo cada um dos batizados um sujeito

---

<sup>210</sup> Jos Moons indica, por exemplo, para além deste discurso paradigmático de 2015, a entrevista publicada em livro por Austen Ivereigh em 2020, o discurso aos fiéis da diocese de Roma, antes da abertura do Sínodo em 2021, a sua intervenção na própria abertura do mesmo Sínodo e a homilia da Eucaristia no dia seguinte. Cf. Jos Moons, «The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod: Pope Francis’s Creative Reception of the Second Vatican Council», *Theological Studies* 84, n.º 1 (março de 2023): 63, <https://doi.org/10.1177/00405639221151167>.

<sup>211</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015).

<sup>212</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015).

<sup>213</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015).

<sup>214</sup> Rush menciona o aspeto pedagógico desta escuta: escuta-se para conhecer a linguagem dos destinatários da pregação e do ensino, de modo a que este se torne mais credível e compreensível. Mas este teólogo refere-se principalmente ao *sensus fidelium*, na linha do Papa Francisco, como um *locus theologicus*, um lugar onde a revelação de Deus pode ser escutada Cf. Rush, «Inverting the Pyramid», 320–21.

ativo da evangelização, não se pode pensar num esquema de evangelização realizado por aqueles que são “qualificados”, sendo o resto do povo fiel apenas um recetor das suas ações, sem que a sua voz possa ter espaço na vida da Igreja (cf. EG 120).

Uma Igreja sinodal é, por isso, para o Papa Francisco, uma Igreja onde todos se colocam numa atitude de escuta orante – «povo fiel, Colégio Episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo, o “Espírito da verdade” (Jo 14, 17), para conhecer aquilo que Ele “diz às Igrejas” (Ap 2, 7)».<sup>215</sup> Esta escuta deve passar, então, a configurar a vida de todos os fiéis – cada um de acordo com o seu estado de vida, ministério, responsabilidades, etc. – e de todas as instâncias da vida eclesial, desde as Igrejas particulares até à Igreja universal. Sendo exercida a vários níveis, vai desde a escuta do “santo povo fiel de Deus” (usando uma expressão recorrente no Papa Francisco e com grande valor teológico),<sup>216</sup> passando pelos pastores da Igreja, até chegar à escuta do Colégio dos Bispos e, particularmente, do bispo de Roma, como garante da unidade e da fidelidade à tradição da Igreja. O Sínodo dos Bispos compreende-se assim – conclui o Papa – como «o ponto de convergência deste dinamismo de escuta, efetuado a todos os níveis da vida da Igreja»<sup>217</sup> e a «manifestação mais evidente dum dinamismo de comunhão que inspira todas as decisões eclesiais».<sup>218</sup>

Para além do *sensus fidei fidelium* e da infalibilidade *in credendo* supramencionados, podemos encontrar outros contributos porventura mais implícitos para este desenvolvimento teológico da sinodalidade. Alguns teólogos apontam o uso paradigmático, da parte do Papa, da metáfora da “pirâmide invertida” no discurso dos 50 anos da criação do Sínodo dos Bispos.<sup>219</sup> Tal inversão – que por sua vez brota da opção conciliar adotada na *Lumen Gentium*

---

<sup>215</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015).

<sup>216</sup> Cf. Richard R. Gaillardetz, «Synodality and the Francis Pontificate: A Fresh Reception of Vatican II», *Theological Studies* 84, n.o 1 (março de 2023): 45–54, <https://doi.org/10.1177/00405639221147844>. Gaillardetz relaciona ainda neste artigo, particularmente, esta categoria com a dimensão peregrina da Igreja na história, e nota a influência no pensamento do Papa Francisco da *teologia del Pueblo*, característica da argentina e da sua receção do Concílio.

<sup>217</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015).

<sup>218</sup> Cf. Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015). Compreendem-se assim as decisões do Papa, referentes à XIV e XV Assembleias Gerais Ordinárias do Sínodo dos Bispos (sobre “A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo” e “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”, respetivamente), de proceder a uma consulta prévia do Povo de Deus através de questionários, mas também da escuta de alguns contributos pessoais. Neste discurso, o Papa reconhece a insuficiência destas consultas – neste caso concreto, às famílias – para auscultar o *sensus fidei*, mas considerou-as necessárias, uma vez que julga ser impossível um discurso às famílias sem as auscultar.

<sup>219</sup> «Nesta Igreja, como numa pirâmide invertida, o vértice encontra-se abaixo da base. Por isso, aqueles que exercem a autoridade chamam-se “ministros”, porque, segundo o significado original da palavra, são os menores no meio de todos. É servindo o Povo de Deus que cada bispo se torna, para a porção do Rebanho que lhe está confiada, *vicarius Christi*, vigário daquele Jesus que, na Última Ceia, Se ajoelhou a lavar os pés dos Apóstolos

de dedicar o capítulo II desta Constituição ao Povo de Deus, antes de abordar as partes específicas deste Povo – permitiu um distanciamento da imagem piramidal que vigorava mais tipicamente para caracterizar a Igreja, ou seja, aquela na qual no topo se encontraria o Papa, seguindo-se os bispos, clérigos e religiosos, até chegar aos leigos, que constituiriam a sua base. Amanda Osheim descreveu do seguinte modo as implicações desta inversão:

Conceber a autoridade hierárquica como uma pirâmide invertida reverte uma concepção piramidal de Igreja mais antiga, uma economia eclesial descendente na qual o Espírito Santo era dado primeiro ao Papa e aos bispos, depois aos clérigos e religiosos, e finalmente aos fiéis. [...] Ao inverter a pirâmide, a analogia de Francisco reformula a autoridade como estando dependente da receção – escutar e aprender dos outros – dentro da Igreja.<sup>220</sup>

O uso de tal metáfora deve ser bem compreendido, sob pena de ser mal interpretada; efetivamente, o seu acolhimento sem a mentalidade subjacente à mesma pode simplesmente levar a uma inversão que, pretendendo combater uma perspetiva clericalista, pode esvaziar o ministério hierárquico, instrumentalizando-o e promovendo uma nova forma de “clericalismo laical”, que em nome da promoção de um laicado ativo, relegaria os clérigos à passividade. Precisamente, Osheim assinala que se trata de uma «metáfora unidirecional que pode obscurecer o papel dos bispos na promoção do discernimento entre o Povo de Deus».<sup>221</sup> E constata, ainda a este respeito:

Numa Igreja sinodal os bispos não podem simplesmente esperar com expectativa ouvir os fiéis como a metáfora de Francisco pode implicar; mas parte do ministério episcopal deve ser encorajar ativamente espiritualidades de discernimento e a construção de estruturas de acompanhamento, de tal modo a que todos os fiéis possam cumprir o seu ministério sinodal.<sup>222</sup>

---

(cf. *Jo* 13, 1-15). E, num tal horizonte, o Sucessor de Pedro nada mais é do que *servus servorum Dei*. Cf. Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015). Podemos entender esta metáfora como uma tradução eclesiológica do título “servo dos servos de Deus”, segundo o qual o papado não é uma posição de elevação honorífica, mas um ministério ao serviço do Povo de Deus. O Papa Francisco demonstrou a sua preferência por este título numa entrevista concedida aos jornalistas, num voo de regresso a Roma a 27 de Setembro de 2015. Aí, ele recusava a noção de “estrelato” do Papa, contrapondo-a com este título. Cf. <https://www.ncregister.com/news/full-transcript-of-pope-francis-in-flight-interview-from-philadelphia-to-rome>, acedido a 25 de Fevereiro de 2025 Para mais sobre este título, cf. Elio Peretto, «*Servus Dei*», em *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (Petrópolis: Editora Vozes, sem data), 1275.

<sup>220</sup> Amanda C. Osheim, «Stepping toward a Synodal Church», *Theological Studies* 80, n.º 2 (junho de 2019): 371, <https://doi.org/10.1177/0040563919836225>.

<sup>221</sup> Osheim, 377.

<sup>222</sup> Osheim, 377.

A estes contributos para a fundamentação duma teologia da sinodalidade, podemos acrescentar um último, sem pretensão de esgotar o tema. Trata-se daquele oferecido pelo ensino da Constituição *Dei Verbum*, e que Ormond Rush sintetiza em três desenvolvimentos: no entendimento da Revelação como realidade dialógica; na compreensão do conceito de “fé” na sua dupla dimensão objetiva e subjetiva/pessoal; e numa abordagem dinâmica à Sagrada Escritura e à tradição.<sup>223</sup>

Antes do Concílio Vaticano II, denota o teólogo que vigorava uma conceção de “revelação” cujo conteúdo seria entendido como «um corpo de doutrinas vindas de além da experiência humana, que são recebidas como a palavra e pensamentos eternos de Deus, expressas em proposições atemporais e ahistóricas».<sup>224</sup> Consequentemente, a fé seria então apenas a adesão a este corpo doutrinal, e a Escritura e a Tradição os “veículos” destas verdades comunicadas por Deus, cuja transmissão e interpretação estaria a cargo da autoridade eclesiástica.<sup>225</sup> A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, porém, propõe uma compreensão mais dinâmica destes conceitos. Sem desconsiderar esta vertente da Revelação-Tradição (que Rush apelida de “verbal-proposicional”), podemos considerar que o texto conciliar veicula também uma dimensão relacional-pessoal e sacramental-histórica.<sup>226</sup> De facto, a Revelação surge antes de mais como autocomunicação: na Sua bondade e sabedoria, Deus decide «revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef. 1, 9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo» (DV 2). Esta perspetiva está amplamente fundamentada na Sagrada Escritura, e vai até ao ponto de ilustrar como Deus «fala aos homens como amigos e convive com Eles, para os convidar e admitir à comunhão com Ele» (DV 2).

É certo que o “corpo doutrinal”, com as suas proposições e enunciados, é necessário para tornar inteligível, articular e guardar com autenticidade a experiência da fé vivida e acolhida em Igreja. Mas este está ao serviço desta relação; o corpo doutrinal, então, não se confunde com a fé nem com a própria Revelação, pois a vivência desta não se encontra ali encerrada. Podemos acolher assim a síntese de Rush:

Através das dimensões relacional-pessoal e sacramental-histórica, a divina revelação é apresentada como um encontro presente em curso, e não só como algo que aconteceu no passado, quando Jesus nasceu, exerceu o seu ministério [...] O evento da autorrevelação de

---

<sup>223</sup> Cf. Ormond Rush, «*Dei Verbum* and the Roots of Synodality», *Theological Studies* 84, n.º 4 (dezembro de 2023): 572, <https://doi.org/10.1177/00405639231205008>.

<sup>224</sup> Rush, 573.

<sup>225</sup> Cf. Rush, 573.

<sup>226</sup> Cf. Rush, 574.

Deus (sempre em Cristo, pelo Espírito Santo) e a oferta de uma relação por Deus continua a ser uma realidade viva aqui e agora. Isto não significa que possa haver nova revelação, para além do acontecimento de Cristo. Mas o mesmo Deus [...] está sempre a relacionar-se e a dialogar com os humanos no sempre novo aqui e agora da história que move sem cessar a humanidade para novas perceções, novas questões [...].<sup>227</sup>

A mudança de perspetiva na *Dei Verbum*, na medida em que voltou a considerar a Revelação enquanto um diálogo em curso e dinâmico entre Deus e a Sua Igreja, abriu, ainda que implicitamente, novos rumos à sinodalidade. Na verdade, se «a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da Palavra de Deus, confiado à Igreja» (DV 10), e se é necessária uma especial concordância entre pastores e fiéis na «conservação, atuação e profissão da fé transmitida» (cf. DV 10), então também aos fiéis leigos compete um papel a desempenhar nesta tríplice missão, resultante do tal diálogo estabelecido entre Deus e o Seu Povo. A sinodalidade, neste sentido, consiste então na procura de caminhos – instâncias, recursos e métodos – para levar a realizações práticas desta “concordância” entre pastores e fiéis necessária para conservar a fé, professá-la e atuar segundo a mesma.

Devemos esclarecer aqui que este papel desempenhado pelos leigos em nada ofusca o encargo do magistério vivo da Igreja, previsto logo no parágrafo seguinte, de «interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição» (DV 10). Este é um serviço específico, agregado ao *munus docendi* do magistério, e que é prestado no contexto mais alargado do Povo de Deus. Mas compete a toda a Igreja a guarda desta “tradição apostólica”, uma vez que a “apostolicidade” é uma nota pertencente a toda Igreja, e não apenas aos bispos enquanto sucessores dos apóstolos.<sup>228</sup> Mas esta tarefa – como a própria tradição – não é estática; pelo contrário, Rush identifica-a como um «diálogo divino-humano mediado pelo Espírito Santo»,<sup>229</sup> no esforço eclesial de evangelizar em cada época. Assim, a sinodalidade compreende-se como “instrumento” ao serviço da salvaguarda da integridade da fé, mas também necessariamente também como estando ao serviço da evangelização. Dito de outro modo: ela, caminhando em conjunto com o magistério, não olha só para trás, mas lê os sinais dos tempos no presente e projeta-se para o futuro, na escuta orante de todos os fiéis. Assim, concluímos a análise deste último contributo da *Dei Verbum* para o desenvolvimento da sinodalidade acolhendo um dos tópicos que Ormond Rush frisou:

---

<sup>227</sup> Rush, 576.

<sup>228</sup> Cf. Rush, 588.

<sup>229</sup> Rush, 588.

Uma Igreja sinodal está atenta aos três aspetos temporais da divina revelação, com a condução do Espírito Santo. Do passado, escuta a Palavra Escrita de Deus, bem como o conteúdo da tradição articulado pela Igreja nos séculos passados. No presente, atenta aos sinais dos tempos, escuta o Espírito Santo escutando o sentido da fé dos crentes no aqui e agora. Uma Igreja sinodal, porque está sempre atenta ao papel do Espírito Santo, que guia a Igreja para a plenitude da verdade, está também aberta ao futuro desconhecido em esperança escatológica.<sup>230</sup>

### **1.1. – O documento da Comissão Teológica Internacional**

Outro marco no desenvolvimento de uma teologia da sinodalidade surgiu durante o pontificado de Francisco, na forma do documento “A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja”, publicado pela Comissão Teológica Internacional em 2018. A sua relevância deve-se sobretudo ao facto de se tratar de um estudo amplo e sistemático do tema, com a aprovação do Prefeito da então Congregação para a Doutrina da Fé e com parecer favorável do Papa Francisco, sendo que antes nenhum outro documento desta dimensão e com este destaque havia sido publicado.

Na linha do Papa Francisco, e à semelhança do que outros teólogos haviam já mencionado, o documento sublinha que «ainda que o termo e o conceito de sinodalidade não se encontrem, explicitamente, no ensinamento do Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a instância da sinodalidade está no coração da obra de renovação por ele promovida» (SVMI 6). No contexto da eclesiologia do Povo de Deus, que tem a comunhão com conceito fundamental – continua o documento – a sinodalidade «indica o específico *modus vivendi et operandi* da Igreja povo de Deus que manifesta e realiza concretamente o ser comunhão no caminhar juntos, no reunir-se em assembleia e no participar ativamente de todos os seus membros em sua missão evangelizadora» (SVMI 6).

Procedendo a uma análise sobre a evolução do entendimento e da prática da sinodalidade na vida da Igreja, a Comissão Teológica faz uma exposição que vai desde os primórdios bíblicos até à contemporaneidade, percorrendo o itinerário da tradição patrística, medieval e moderna. Ao concluir esta visão diacrónica, e porque «a sinodalidade não designa um simples procedimento operativo, mas a forma peculiar na qual a Igreja vive e opera» (SVMI 42), a Comissão propõe-se também expor os seus fundamentos teológicos. Entre eles, mencionam-se alguns de notável interesse pela forma como são articulados: a comunhão trinitária, da qual a Igreja participa e à qual é chamada constantemente (cf. SVMI 43); o dom

---

<sup>230</sup> Rush, 590.

pascal do Espírito Santo, que enriquece a vida da Igreja com os seus dons, reúne todos os povos no único povo de Deus e que «anima e plasma a comunhão e a missão da Igreja» (cf. SVMI 44; 46) na qual todos participam pelo batismo; a unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja (cf. SVMI 45); e a própria Eucaristia, celebração litúrgica onde a sinodalidade tem «a sua fonte e o seu cume» (SVMI 47) e que «representa e realiza visivelmente a pertença ao Corpo de Cristo» (SVMI 47), ao mesmo tempo que «realiza o “nós” eclesial da *communio sanctorum*, na qual os fiéis são feitos partícipes da multiforme graça divina» (SVMI 47). A Comissão Teológica Internacional retoma ainda também alguns dos pontos que o Santo Padre já tinha proposto para o entendimento da sinodalidade conforme ele a compreende, nomeadamente, a natureza missionária e peregrina da Igreja e a sua natureza simultaneamente universal e local, mas dá sobretudo destaque ao *sensus fidei* e à colegialidade episcopal.

O sentido da fé dos crentes relaciona-se com a dimensão sinodal da Igreja, uma vez que esta exprime «o carácter de sujeito ativo de todos os batizados» (SVMI 64), e ao mesmo tempo remete para «a específica função do ministério episcopal em comunhão colegial e hierárquica com o Bispo de Roma» (SVMI 64). Por isso, numa formulação adequada por conseguir articular estes dois princípios, o documento estabelece que «esta visão eclesiológica convida a promover a difusão da comunhão sinodal entre “todos”, “alguns” e “um”» (cf. SVMI 64):

Em diversos níveis e de diversas formas, no plano das Igrejas particulares, naquele dos seus agrupamentos a nível regional e naquele da Igreja universal, a sinodalidade implica o exercício do *sensus fidei* da *universitas fidelium* (todos), o ministério de guia do colégio dos Bispos, cada um com o seu presbitério (alguns), e o ministério de unidade do Bispo e do Papa (um). Resultam, assim, conjugados, na dinâmica sinodal, o aspecto comunitário que inclui todo o povo de Deus, a dimensão colegial relativa ao exercício do ministério episcopal e o ministério primacial do Bispo de Roma. (SVMI 64)

Daqui compreendemos que um dos desafios centrais da sinodalidade é precisamente a atualização e coordenação desta dinâmica de escuta recíproca e de ação sinodal, uma vez que ela «é chamada a articular a participação de todos, segundo a vocação de cada um, com a autoridade conferida por Cristo ao Colégio dos Bispos, tendo o Papa como cabeça» (SVMI 67). Para que tal aconteça harmoniosamente, alerta o texto para dois necessários esclarecimentos: o primeiro denota que, nos processos de consulta, a distinção entre voto deliberativo e consultivo não se deve interpretar com menosprezo deste último, nem segundo

o pensamento do direito civil, mas deve ser tido em conta com o peso próprio de quem expressa o seu parecer – em resposta a uma convocação do Senhor – no contexto orante de escuta da Palavra, análise e reflexão em busca dos caminhos que o Espírito Santo propõe à Igreja (cf. SVMI 68); por sua vez, o segundo esclarecimento, que diz respeito ao governo dos Pastores, esclarece que estes não estão separados da comunidade, mas que na diferenciação de tarefas própria das comunhão, lhes compete tomar as decisões, pela sua autoridade hierárquica que é garante da apostolicidade e catolicidade. Por isso, o texto distingue entre o processo para elaborar decisões (*decision-making*), que nasce da consulta, discernimento e cooperação, e a tomada de decisão pastoral (*decision-taking*): «a elaboração é uma tarefa sinodal, a decisão é uma responsabilidade ministerial» (SVMI 69).

Nos pontos que assinalámos, temos já numerosos elementos que permitem formular uma teologia da sinodalidade a uma nova luz que não seria possível ao tempo do Vaticano II, mas sem que isso signifique infidelidade à sua eclesiologia – antes pelo contrário. Por isso, este documento pode ser considerado como outro marco na receção do Concílio Vaticano II, que nasce claramente sob o auspício do pontificado de Francisco. Neste sentido, o teólogo Ormond Rush chega até a considerar que a sinodalidade é usada pelo Papa como “frase-chapéu” para englobar nela tudo aquilo que ele acredita ser a visão de Igreja do Vaticano II.<sup>231</sup> E se é verdade que é possível este uso aparentemente indiscriminado do conceito, é só pela sua riqueza semântica e pluralidade de sentidos em que pode ser empregue. Por isso, de entre estes, queremos destacar os três grandes sentidos que a Comissão Teológica Internacional expõe, num esforço de esboçar uma descrição da sinodalidade.

Primeiro, a sinodalidade designa «o estilo peculiar que qualifica a vida e a missão da Igreja, exprimindo a sua natureza como o caminhar juntos e o reunir-se em assembleia do povo de Deus convocado pelo Senhor Jesus na força do Espírito Santo para anunciar o Evangelho» (SVMI 70). Realizando-se na vida litúrgica da comunidade, na escuta orante e comunitária da Palavra e na comunhão e corresponsabilidade pela vida eclesial, ela configura um *modus vivendi et operandi*, e exprime-se «no modo ordinário de viver e operar da Igreja» (cf. SVMI 70a). Num segundo sentido, mais preciso teologicamente e canonicamente, ela designa as «estruturas e aqueles processos eclesiais nos quais a natureza sinodal da Igreja se exprime a nível institucional» (SVMI 70b). Estas estruturas de participação e

---

<sup>231</sup> «Os vários ênfases do seu pontificado – uma Igreja pobre para os pobres, uma Igreja misericordiosa, uma Igreja missionária, etc. – são tentativas de nomear aspetos vitais do que ele interpreta como uma visão abrangente do Concílio. “Uma Igreja sinodal” é um destes aspetos, mas um que, como os outros, o próprio Concílio não conseguiu expressar numa formulação clara. “Sinodalidade” é a sua frase-chapéu para como ele acredita que o Segundo Concílio do Vaticano visiona a Igreja *ad-intra* [...] sem querer separar a sua vida interna da eficácia da sua missão externa no mundo». Rush, «Inverting the Pyramid», 303.

corresponsabilidade – afirma a Comissão Teológica – cada uma com a sua dimensão e alcance, estão assim ao «serviço do discernimento qualificado da Igreja» (cf. SVMI 70b). Finalmente, num terceiro nível, a sinodalidade designa

«*eventos sinodais* em que a Igreja é convocada pela autoridade competente e segundo específicos procedimentos determinados pela disciplina eclesiástica, envolvendo de modos diversos, a nível local, regional e universal, todo o povo de Deus sob a presidência dos Bispos em comunhão colegial e hierárquica com o Bispo de Roma» (SVMI 70c).

Estes acontecimentos, sendo pontuais, realizam-se com um objetivo específico: contribuir para o discernimento sobre questões específicas da vida da Igreja e para a tomada de decisões acerca dos caminhos que ela deve percorrer na sua missão de evangelizar (cf. SVMI 70c).

Com a exposição dos fundamentos teológicos da sinodalidade, e mediante estas necessárias distinções e alertas, percebemos melhor a relevância deste documento, de tal modo que ele foi estudado amplamente durante o Processo Sinodal de 2021-2024 e é citado com frequência nos seus textos. De seguida, iremos dedicar a nossa atenção à análise deste processo, que pode ser considerado à luz deste terceiro significado de sinodalidade proposto pela Comissão Teológica Internacional.

## **1.2. – O Processo Sinodal de 2021-2024**

No seu discurso à diocese de Roma de 18 de Setembro de 2021, o Papa Francisco, na sua condição de bispo de Roma, dirigiu-se aos fiéis da sua diocese (mas também, necessariamente, aos católicos de todo o mundo) para lhes falar do “processo sinodal” que estava prestes a ser iniciado. Não se tratando – afirmava o Papa – de um «capítulo de um tratado sobre eclesiologia, e muito menos uma moda, um slogan ou um novo termo a ser usado ou instrumentalizado»,<sup>232</sup> a sinodalidade foi novamente proposta por ele como expressão da própria natureza da Igreja peregrina, que caminha em conjunto no cumprimento da sua missão evangelizadora e no discernimento à luz da Palavra de Deus que também caminha com ela, como atesta o livro dos Actos dos Apóstolos. Este livro – a partir do qual continuará no discurso a sua reflexão sobre a Igreja sinodal – constitui, para Francisco, um verdadeiro “manual de eclesiologia”, e como tal, a conceção sinodal de Igreja que nele está patente não é, nas palavras do Sumo Pontífice, «um título entre outros, um modo de a

---

<sup>232</sup> Papa Francisco, “Discurso aos fiéis da Diocese de Roma”, AAS 117 (2021)

considerar que preveja alternativas».<sup>233</sup> Assim, podemos afirmar estar diante de algo do que de mais central e nuclear há no magistério do pontificado do Papa Francisco: extravasando a opinião teológica e o pensamento pessoal,<sup>234</sup> Francisco defende que a sinodalidade não é uma eclesiologia entre outras, mas está no coração da eclesiologia; ela é a própria Igreja,<sup>235</sup> o seu modo de ser fiel a si própria. Compreendemos assim também a referência do Papa à tentativa das muitas «eclesiologias substitutas»:<sup>236</sup> tratando-se de concepções de Igreja na qual se pretende “substituir” o lugar de Deus e moldar a Igreja segundo convicções pessoais, são radicalmente opostas à sinodalidade, tornando-se assim elas próprias uma contradição. Assim, se levarmos às últimas consequências a consciência de que a Igreja é por natureza sinodal, estas concepções de Igreja que negam a sinodalidade chegam a ser uma negação da própria Igreja.

O processo sinodal a que se refere o Papa Francisco é manifestamente “inédito”: sob o tema “Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão”, foi preparado em várias fases. A primeira consistiu numa consulta ampla ao Povo de Deus nas Igrejas locais, e seguiram-se as etapas nacionais e continentais, «na circularidade de um diálogo constantemente relançado pela Secretaria Geral do Sínodo através de documentos de síntese e de trabalho» (DF 3); finalmente, o processo culminou com a celebração da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, nas suas duas sessões, em Outubro de 2023 e de 2024, sendo que da primeira resultou um relatório de síntese e da segunda um documento final, que foi aprovado com o voto favorável de mais de dois terços dos membros da Assembleia presentes na votação.

Para além da novidade de uma consulta tão vasta às Igrejas locais – concretizada na escuta dos grupos paroquiais, de movimentos e demais realidade eclesiais, até chegar à escuta de irmãos de outras denominações cristãs, crentes noutras religiões ou até não crentes – destacamos também a novidade do método proposto nas reflexões (a “conversação no Espírito”), a circularidade do processo (escuta, elaboração de sínteses que são devolvidas aos grupos de trabalho, etc.), a participação de fiéis na Assembleia com direito a voto para além dos bispos, e ainda o facto de o Santo Padre, após ter aprovado e assinado o documento final, ter prescindido da escrita de uma exortação apostólica sobre o tema, propondo o mesmo como

---

<sup>233</sup> Cf. Papa Francisco, “Discurso aos fiéis da Diocese de Roma”, AAS 117 (2021)

<sup>234</sup> Cf. Papa Francisco, “Discurso aos fiéis da Diocese de Roma”, AAS 117 (2021)

<sup>235</sup> Por isso Francisco entende os termos como sinónimos, de acordo com o seu discurso de 2015 já citado na página 75 e com base num texto de São João Crisóstomo ao qual aí faz referência.

<sup>236</sup> Papa Francisco, “Discurso aos fiéis da Diocese de Roma”, AAS 117 (2021)

fazendo parte do «Magistério ordinário do Sucessor de Pedro»<sup>237</sup> e justificando que o Documento Final «representa uma forma de exercício do ensinamento autêntico do Bispo de Roma que tem alguns traços de novidade»,<sup>238</sup> mas que corresponde ao facto de a sinodalidade ser, conforme afirmara em 2015, «o quadro interpretativo adequado para compreender o ministério hierárquico».<sup>239</sup>

Todo este processo sinodal, em si próprio e ainda antes de quaisquer conclusões do seu Documento Final, é já muito relevante, no que ele significou de participação laical, de desenvolvimento de práticas de escuta e de destaque notável dado ao *sensus fidei fidelium*. Deste processo, em certa medida “extraordinário” – um evento sinodal pontual e com um objetivo e método específico, segundo o terceiro nível de significado proposto pela Comissão Teológica Internacional<sup>240</sup> – poderíamos dizer que ele em si próprio é já um fruto sinodal, na medida em que permitiu à Igreja universal experimentar a sinodalidade como *modus vivendi* que deve enraizar-se na vida eclesial “ordinária”. Mas também o Documento Final, que pretendemos analisar, ofereceu uma reflexão qualificada sobre o tema, da qual nos interessa destacar alguns aspetos mais pertinentes que se referem aos leigos.

Antes de abordarmos as propostas concretas da Assembleia que incidem mais diretamente sobre a vida e lugar dos leigos na Igreja, há um conceito utilizado no Documento que consideramos fundamental, por sintetizar a aplicação da sinodalidade à vida de cada fiel, e necessariamente, à dos leigos também: trata-se do conceito de “corresponsabilidade diferenciada”. No Documento Final, o termo corresponsabilidade surge 13 vezes, sendo que 6 das vezes aparece com o qualificativo “diferenciada”. Este chega até a entrar numa dos significados de sinodalidade que reuniu convergência da Assembleia:

A sinodalidade é o caminhar juntos dos Cristãos com Cristo e para o Reino de Deus, em união com toda a humanidade; orientada para a missão, implica o encontro em assembleia nos diversos níveis da vida eclesial, a escuta recíproca, o diálogo, o discernimento comunitário, a formação de consensos como expressão da presença de Cristo no Espírito e a tomada de uma decisão em corresponsabilidade diferenciada (DF 28).<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos” (Cidade do Vaticano, 24 de Novembro de 2024)

<sup>238</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos”, 24 de Novembro de 2024)

<sup>239</sup> Papa Francisco, “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015)

<sup>240</sup> Ver o ponto 1.1 deste terceiro capítulo.

<sup>241</sup> O mesmo significado é expresso numa definição mais breve de seguida, no mesmo número: «Em termos simples e sintéticos, pode-se dizer que a sinodalidade é um caminho de renovação espiritual e de reforma

Este é um conceito que consideramos muito adequado, e com notáveis consequências eclesiológicas. Conforme vimos, no século XX surgiu o debate sobre se a relação entre os leigos e o apostolado se enquadraria mais na categoria de “participação” ou de “colaboração” (e dentro deste debate, o debate mais profundo sobre a natureza da missão da Igreja e da hierarquia). Ora, uma vez que a teologia conciliar permitiu considerar uma única missão da Igreja, participada de vários modos pelos membros da comunidade cristã, o termo “corresponsabilidade” tornou-se uma categoria mais indicada para ler a relação dos leigos com a vida da Igreja: não se trata de mera cooperação numa missão que seria hierárquica, nem apenas da participação dos leigos na missão da Igreja. A categoria “corresponsabilidade”, simultaneamente, estabelece a ligação de cada fiel à missão (neste sentido, é equivalente à de “participação”) e descreve a relação dos fiéis entre si (todos são responsáveis, e ninguém fica excluído). Assim, é uma categoria com duplo valor, uma vez que estabelece o eixo relacional vertical (fiel-Igreja) e horizontal (fiel-fiel) diante do horizonte missionário da Igreja. Portanto, se é um termo com tanto valor, mais apurado ainda se torna com o qualificativo “diferenciada”: dentro da corresponsabilidade, que remete para a igualdade fundamental que advém do batismo e que capacita todos a tomarem parte da missão da Igreja, reconhece-se assim também a riqueza ministerial, de carismas e de estados de vida, que diferencia o modo como cada um vive a sua vocação dentro da missão da Igreja e a responsabilidade que têm de assumir.

Assim, o termo, para além de entrar na definição previamente mencionada, é utilizado ainda com outras nuances particulares: surge ligado à celebração da Eucaristia, onde pela participação ativa de todos os fiéis se torna «visível a comunidade cristã, na qual se realiza uma corresponsabilidade diferenciada» (cf. DF 26); aparece associado a um desejo da Assembleia, que aspira «alargar as possibilidades de participação e de exercício da corresponsabilidade diferenciada de todos os Batizados, homens e mulheres» (cf. DF 36); é agregado às oportunidades que a Assembleia reconhece que devem ser dadas aos fiéis leigos, «em resposta às exigências pastorais do nosso tempo, num espírito de colaboração e corresponsabilidade diferenciada» (cf. DF 77); é proposta dentro do quadro de referência da eclesiologia do *'nihil sine'*<sup>242</sup> como base para promover uma participação onde todos os

---

estrutural para tornar a Igreja mais participativa e missionária, isto é, para a tornar mais capaz de caminhar com cada homem e mulher irradiando a luz de Cristo». (DF 28)

<sup>242</sup> Trata-se, fundamentalmente, duma compreensão da eclesiologia que tira consequências concretas da comunhão que constitui a Igreja. A Assembleia cita, neste passo, a reflexão dos Padres da Igreja sobre «a natureza comunal da missão do Povo de Deus [que se expressa] através de um tríptico “nada sem” (*nihil sine*): “nada sem o Bispo” (S. Inácio de Antioquia, Carta aos Tralianos, 2,2), “nada sem o vosso conselho [dos Presbíteros e Diáconos] e sem o consentimento do Povo” (S. Cipriano de Cartago, Carta aos irmãos Presbíteros e

elementos da comunidade são respeitados e valorizados, em vista a uma decisão partilhada (cf. DF 89); e é elemento fundamental para uma formação sinodal, que é condição necessária para compreender e praticar a formação específica para cada ministério e forma de vida cristã. Neste último ponto, faz-se uma síntese notável, por articular a tríade comunhão-participação-missão:

Para que isso aconteça, é necessário que ela se realize como intercâmbio de dons entre vocações diversas (comunhão), na ótica de um serviço a ser realizado (missão) e num estilo de envolvimento e de educação à corresponsabilidade diferenciada (participação) (DF 147).

Uma vez que, conforme expressa o Papa Francisco na nota de acompanhamento ao Documento Final, «o caminho continua nas Igrejas locais e nos seus agrupamentos»,<sup>243</sup> é necessário que a riqueza do seu conteúdo seja acolhida e meditada, em espírito orante de sinodalidade, pelas comunidades cristãs. É o que indica o Santo Padre, quando afirma que «as Igrejas locais e os agrupamentos de Igrejas são agora chamados a implementar, nos diversos contextos, as indicações autorizadas contidas no Documento»,<sup>244</sup> mediante um processo de discernimento, ainda que este, citando novamente Francisco, não seja um documento «estritamente normativo».<sup>245</sup> Em suma, podemos afirmar que a intenção do Documento – e da Assembleia, à qual se junta o Papa – não é a de que este seja somente um texto a ser recebido e implementado acriticamente, como se de “indicações superiores” se tratassem, a serem aplicadas mediante delegação a instâncias “inferiores”. Pelo contrário, o desejo é que este documento fomente a vivência da sinodalidade e promova a reflexão teológico-pastoral, o que «não significa que não comprometa desde já as Igrejas a fazer escolhas coerentes com o que nele se indica».<sup>246</sup>

## 2 – Horizontes de futuro à luz da sinodalidade

Não se tratando, como já vimos, de um texto estritamente normativo, mas que requer discernimento na sua aplicação em espírito sinodal, podemos afirmar que a reflexão teológica

---

Diáconos 14,4)» (DF 88). E acrescenta a Assembleia: «Onde esta lógica do *nihil sine* é quebrada, a identidade da Igreja é obscurecida e a sua missão é inibida» (DF 88).

<sup>243</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos”, 24 de Novembro de 2024

<sup>244</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos”, 24 de Novembro de 2024

<sup>245</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos”, 24 de Novembro de 2024

<sup>246</sup> Papa Francisco, “Nota de acompanhamento do Santo Padre Francisco ao Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos”, 24 de Novembro de 2024

não pode estar ausente na recepção do documento e na sua aplicação. Assim, é nessa linha que nos procuramos inserir, pretendendo oferecer um pequeno contributo para o debate, sem pretensões de uma abrangência global nesta reflexão. Acolhendo as propostas da Assembleia Sinodal, e tendo por base o itinerário eclesiológico que esboçámos nos dois primeiros capítulos, procuraremos analisá-las segundo três prismas distintos, mas com pontos de contacto: o da ministerialidade, o do ensino na Igreja, na sua relação com a vivência laical do múnus profético de Cristo, e ainda o do governo na Igreja, na sua relação com a participação laical no múnus real de Cristo.

## **2.1. – A ministerialidade laical**

A propósito dos ministérios, vimos no segundo capítulo como havia sido proposto, por alguns teólogos, o binómio comunidade-ministérios como categoria mais adequada para descrever a realidade eclesial, em contraste com a divisão clérigos-leigos. Para compreender a relevância desta realidade – que é, fundamentalmente, uma redescoberta do Vaticano II – recuperamos uma página fundamental de Yves Congar, onde o teólogo ao mesmo tempo descreve-a sinteticamente e destaca a sua importância:

O nome plural [ministérios] é essencial. Significa que a Igreja de Deus não é construída apenas pelas ações do ofício ministerial presbiteral mas por múltiplos modos diversos de serviço, mais ou menos estáveis ou ocasionais, mais ou menos espontâneos ou reconhecidos e, quando a ocasião surge, consagrados, embora não chegando a uma ordenação sacramental.<sup>247</sup>

No centro da vida da Igreja – que não podemos esquecer, é uma comunidade estruturada instituída por Jesus, «inteiramente santa, sacerdotal, profética, missionária e apostólica»<sup>248</sup> – encontram-se portanto os ministérios, sejam aqueles que Congar considera serem livremente suscitados pelo Espírito Santo, ou aqueles ligados pela imposição das mãos à instituição e missão dos Doze apóstolos.<sup>249</sup> Na verdade, já afirmámos neste trabalho que também estes últimos são suscitados pelo Espírito Santo;<sup>250</sup> quanto aos primeiros, não devem ser desconsiderados por não serem conferidos mediante o vínculo de um sacramento e não estarem essencialmente associados à missão apostólica confiada aos Doze.<sup>251</sup> Neste passo, são

---

<sup>247</sup> Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 176.

<sup>248</sup> Congar, 178.

<sup>249</sup> Cf. Congar, 178. Por outras palavras, trata-se da distinção entre os ministérios ordenados e os não-ordenados.

<sup>250</sup> Cf. página 52 deste trabalho, e a respetiva nota 155.

<sup>251</sup> Estes ministérios, como veremos, não estão tão intimamente vinculados à missão apostólica confiada aos Doze uma vez que brotam do sacramento do Batismo e não do sacramento da Ordem, embora a sua colação não aconteça com a recepção do Batismo.

relevantes as considerações paulinas sobre a complementaridade e a união dos carismas. (cf. Ef 4, 11-13. 16; 1 Cor 12, 8-11).

Estes modos de serviço procedem, segundo Congar, de dons – da graça ou da natureza – e correspondem àqueles “carismas” de que falava São Paulo, concedidos para o bem comum.<sup>252</sup> Se nos referimos aos ministérios como “redescoberta”, não é porque eles estivessem ausentes, mas porque antes do Vaticano II, nas palavras de Congar, «eles não eram chamados pelo seu verdadeiro nome, ministérios, nem o seu lugar e estatuto na eclesiologia era reconhecido».<sup>253</sup> De facto, desde a medievalidade que os ministérios haviam sido estabelecidos à semelhança do *cursus honorum* das instituições civis do império romano, sendo por isso entendidos como degraus (“ordens menores”) a percorrer numa escada hierárquica<sup>254</sup> até aceder às ordens sagradas (“ordens maiores”) – desde ostiário, passando por leitor, exorcista e acólito, até chegar à receção do subdiaconado, que antecedia o diaconado, o presbiterado e o episcopado. Daqui resulta que a sua receção fosse reservada aos que se dispunham a vir a receber o Sacramento da Ordem, e portanto, fossem exclusivamente concedidos a homens.

Em consequência com os apelos conciliares que pediam que se valorizasse a teologia dos ministérios, o Papa Paulo VI, mediante a sua carta apostólica sob a forma de *motu proprio* de 17 de Agosto de 1972, *Ministeria Quaedam*, reformulou a disciplina em relação aos ministérios. Entre outras mudanças, o Papa reservou o título e estado clerical para aqueles que acediam ao ministério diaconal; indicou que de então em diante as ordens menores fossem chamadas de “ministérios”; esclareceu que a sua colação não deveria ser chamada de “ordenação”, mas sim de “instituição”; associou as funções do subdiácono às do acólito – terminando efetivamente também esse ministério – e, num avanço significativo, estabeleceu que estes ministérios poderiam ser confiados aos leigos, de tal modo que não ficassem necessariamente reservados aos candidatos ao sacramento da Ordem. O acesso a estes ministérios instituídos, porém, permaneceu vedado às mulheres, e obrigatório para o acesso aos ministérios ordenados. Tal opção – considera o teólogo Gaillardetz – não permitiu que, na prática, se desvinculassem os ministérios da mentalidade do *cursos honorum*, e gerou uma situação em que «muitas Igrejas locais preferiram permitir que homens e mulheres exercessem ambos os ministérios [leitorado e acolitado] informalmente, na ausência de

---

<sup>252</sup> Cf. Congar, «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries», 176.

<sup>253</sup> Congar, 176.

<sup>254</sup> Cf. Gaillardetz, «Synodality and the Francis Pontificate», 48.

qualquer instituição ritual».<sup>255</sup> E ainda que, virtualmente, o Papa tenha aberto neste documento a possibilidade da instituição de novos ministérios, a pedido das Conferências Episcopais em razão da sua utilidade ou necessidade, esta possibilidade não veio a concretizar-se.

Já no pontificado de Francisco, em 2021, foi publicada uma outra carta apostólica sob a forma de *motu proprio*, a 10 de Janeiro, intitulada *Spiritus Domini*. Nela, o Papa Francisco abriu a possibilidade de que estes ministérios fossem conferidos aos fiéis leigos de ambos os sexos. Sendo esta alteração o motivo da carta, podem porventura ficar para segundo plano os fundamentos teológicos da mesma; interessa-nos, porém, recuperá-los, como um quadro no qual a teologia da ministerialidade se compreende.

Os ministérios – diz-nos a carta – procedendo de carismas distribuídos pelo Espírito do Senhor Jesus em favor do corpo eclesial, e sendo «publicamente reconhecidos e instituídos pela Igreja, são postos à disposição da comunidade e da sua missão de forma estável».<sup>256</sup> Daqui, recolhemos já três elementos relevantes para a compreensão desta realidade ministerial: a sua natureza pneumatológico-cristológica, o seu reconhecimento e finalidade eclesial, e a sua estabilidade intrínseca. A estes elementos, podemos também acrescentar um outro, que surge de seguida: a sua origem, ora associada ao sacramento da Ordem, para o caso dos ministérios ordenados, ora vinculada a uma instituição eclesial, conferida por um rito litúrgico não-sacramental.

No caso dos ministérios não-ordenados, os desenvolvimentos doutrinários mais recentes permitiram evidenciar, nas palavras do Papa, como «determinados ministérios instituídos pela Igreja têm como fundamento a condição comum de batizado e o sacerdócio real recebido no Sacramento do Batismo».<sup>257</sup> A esta luz, os ministérios ditos “laicais” surgem com maior clareza associados ao batismo, por sua natureza própria, e menos como etapas preparatórias em vista do ministério ordenado, ou como “concessões” feitas aos leigos. A estes desenvolvimentos doutrinários, acresce a prática na Igreja latina (e podemos acrescentar, generalizada em Portugal) de as tarefas associadas a estes ministérios serem desempenhadas por leigos, de ambos os sexos, de modo informal. Estas duas realidades – desenvolvimento doutrinário e prática estabelecida – permitiram assim ao Papa Francisco a abertura destes ministérios, na sua forma instituída, aos leigos – homens e mulheres –, uma vez que se voltou a considerar estes ministérios como serviços ao corpo eclesial, à luz do batismo.

---

<sup>255</sup> Gaillardetz, 48.

<sup>256</sup> Papa Francisco, Carta apostólica sob forma de «motu proprio» “*Spiritus Domini*”, AAS 113 (2021).

<sup>257</sup> Papa Francisco, Carta apostólica sob forma de «motu proprio» “*Spiritus Domini*”, AAS 113 (2021).

Quatro meses depois da publicação da *Spiritus Domini*, a 10 de Maio de 2021, uma nova carta apostólica, sob forma de *motu proprio*, foi publicada pelo Papa Francisco, intitulada *Antiquum Ministerium*, mediante a qual se instituiu o ministério de Catequista. Novamente, é útil, para a nossa reflexão constatar não apenas o facto instituição deste ministério – muito significativo, em si próprio – mas também o enquadramento teológico do mesmo. Dando concretização à possibilidade aberta na *Ministeria Quaedam*, podemos afirmar que o Papa Francisco, com esta instituição, reconheceu e ofereceu estabilidade a uma realidade que, conforme afirma na sua carta, representava já uma «forma difusa de ministerialidade» (AM 2) desde os primórdios da comunidade cristã. De facto, sempre houve catequistas, no sentido em que na história da Igreja nunca faltaram homens e mulheres dedicados à transmissão da fé e ao anúncio da Palavra, em colaboração com os ministros ordenados. Também nos nossos dias é impossível não reconhecer o papel destes homens e mulheres, muitos dos quais leigos, sendo que em alguns locais, estes catequistas exercem papéis de verdadeira liderança dentro da comunidade cristã.

Assim, a novidade desta instituição não reside no ministério em si – trata-se de um «ministério antigo» (cf. AM 1) – mas na centralidade e enquadramento eclesial que lhe é reconhecido. Para além destes aspetos, é frisado também na carta o carácter laical deste ministério: sendo um ministério que «imprime uma acentuação maior ao empenho missionário típico de cada um dos batizados [...] deve ser desempenhado de forma plenamente secular, sem cair em qualquer tentativa de clericalização» (AM 7; cf. AM 8). Por fim, interessa-nos destacar a valência vocacional deste ministério: tal valência «requer o devido discernimento por parte do Bispo, e se evidencia com o Rito de instituição» (AM 8). Sendo este ministério compreendido na sua vertente vocacional, isto significa que não basta a vontade do próprio que se sente chamado, e que a ele não se acede como se fosse devido a quem o pede; requer-se a vontade do próprio, é certo, devidamente manifestada e discernida, mas também a confirmação da parte da Igreja de que encontra neste o carisma e a idoneidade para exercer o ministério, tendo em conta a sua utilidade e em resposta a uma necessidade em vista da missão evangelizadora. A ligação muito particular ao Bispo resulta ainda do facto de tal ministério ser um serviço estável, em favor da Igreja local «com as exigências pastorais identificadas pelo Ordinário do lugar» (AM 8). Assim, a sua receção supõe também uma formação «bíblica, teológica, pastoral e pedagógica» e ter vivido já uma experiência catequética prévia. Estes aspetos da formação, de acordo com a carta de Francisco, ficam a cargo das Conferências Episcopais, bem como os critérios normativos para o acesso ao mesmo.

A partir da análise destes ministérios laicais e da sua génese – leitor, acólito e catequista – podemos estabelecer um padrão no que diz respeito à ministerialidade instituída: a Igreja reconhece um carisma presente em alguns batizados, e a sua utilidade em favor do corpo eclesial; confere-lhe estabilidade e visibilidade, mediante um rito litúrgico; estabelece as condições para acesso ao exercício do mesmo; regula o seu uso; e capacita os fiéis, mediante um itinerário formativo e a bênção do bispo diocesano, a exercer tal ministério «em nome da Igreja» (cf. AM 6). Na verdade, muitos destes aspetos eram já trabalhados antes destes documentos do Papa, o que confirma que, neste caso, a praxis antecedeu o magistério e deu suporte à sua reflexão. De facto, estes três ministérios eram já exercidos de forma não-instituída, e diversas experiências procuravam já conferir-lhes estas características previstas pelo Santo Padre: não só nos itinerários formativos disponibilizados por serviços paroquiais e diocesanos, mas também mediante bênçãos inseridas em contexto litúrgico e para-litúrgias (“investiduras” ou “nomeações” de acólitos;<sup>258</sup> “compromissos” ou “envio” de catequistas, entre outros).

#### 2.1.1. – A reflexão da Assembleia Sinodal sobre a ministerialidade

A Assembleia Sinodal dedicou parte da sua reflexão precisamente ao tema dos carismas e ministérios. O Documento Final recorda que «todos os Batizados são enriquecidos com dons para partilhar, cada um segundo a sua vocação e a sua condição de vida» (DF 57). A Assembleia, porém, alerta que estes «não são propriedade exclusiva de quem os recebe e exerce, nem podem ser motivo de reivindicação para si ou para um grupo» (DF 57). Estes dois aspetos – o reconhecimento de que todos os batizados recebem dons do Espírito, e que estes não são para usufruto próprio, mas para colocar ao serviço da Igreja – são, de facto, a base de toda a ministerialidade na Igreja, independentemente da forma que esta assuma.

Tendo isto presente, a Assembleia pede, em nome dos cristãos empenhados no anúncio do Evangelho, que estes sejam apoiados pelas suas comunidades, e que o seu compromisso seja reconhecido «pelo que é: ação da Igreja com base no Evangelho, e não uma opção privada» (DF 59). Nesta perspetiva, as comunidades deveriam focar-se mais no apoio e no envio destes cristãos. E, por isso, – lê-se mais adiante no Documento Final – as comunidades, em espírito sinodal e guiadas pelos seus Pastores,

---

<sup>258</sup> No contexto português temos, a título de exemplo, um “Rito de nomeação dos acólitos nas paróquias”, desenvolvido a partir do Rito da Instituição dos Acólitos do Pontifical Romano. Esta é uma proposta do Serviço Nacional de Acólitos, departamento do Secretariado Nacional de Liturgia, da Comissão Episcopal de Liturgia e Espiritualidade, órgão da Conferência Episcopal Portuguesa. Cf. [https://acolitos.liturgia.pt/ficheiros/rito\\_nomeacao\\_acolitos.pdf](https://acolitos.liturgia.pt/ficheiros/rito_nomeacao_acolitos.pdf), acedido a 16 de Janeiro de 2025.

conceber-se-ão como estando principalmente ao serviço da missão que os Fiéis realizam na sociedade, na vida familiar e profissional, sem se concentrarem exclusivamente nas atividades que se desenvolvem no seu interior e nas suas necessidades organizativas (DF 59).

Encontramos neste ponto, fundamentalmente, o apelo a uma “inversão” naquilo que é, frequentemente, uma opção pela autossuficiência das comunidades, que optam por ocupar mais os seus leigos em tarefas intra-eclesiais em prejuízo de uma opção missionária.<sup>259</sup> Noutras palavras, recorrendo a duas categorias conceptuais (não obstante reconhecermos a sua insuficiência) poderíamos dizer que a Assembleia Sinodal pede uma opção preferencial das comunidades pelo anúncio e missão *ad extra*, em vez de uma concentração exclusiva na edificação da comunidade *ad intra*. É certo que as duas são necessárias, e que muitas vezes se confundem os limites e o alcance do “interior” e do “exterior” da missão da Igreja (e daí a insuficiência das categorias). No entanto, e sem prejuízo das palavras da Sagrada Escritura que recordam que devemos praticar o bem «para com todos, mas, sobretudo, para com os membros da família da fé» (Gl 6, 10), acreditamos que esta opção não só não contradiz o ensino de São Paulo, como vai ao encontro da opção programática do Papa Francisco preconizada nas suas frases-chave da *Evangelii Gaudium*: “opção missionária”, “opção pelas periferias” e “Igreja em saída” (cf. EG 27, 30, 46).

Este apelo, consideramos nós, deve ter repercussões na forma como compreendemos os ministérios laicais. De facto, se considerarmos aquilo que a Assembleia diz a respeito dos leigos e leigas, a saber, que a sua primeira tarefa é «permear e transformar as realidades temporais com o Espírito do Evangelho» (DF 66), devemos afirmar que é necessário que os ministérios não-ordenados sejam verdadeiramente laicais, não apenas porque podem ser confiados aos leigos, mas porque na sua vivência e exercício refletem esta índole secular que é própria dos leigos, segundo as afirmações do Documento Final e o ensino da *Lumen Gentium*.

Tendo presente este ponto, defendemos, antes de mais, que os ministérios que porventura possam vir a ser instituídos devem refletir bem este compromisso laical. Depois, no que diz respeito àqueles já existentes (instituídos ou não), deve ser ponderado em que

---

<sup>259</sup> A este propósito, fazemos eco de um pensamento de António Baltasar Marcelino, formulado em 1997: «A organização paroquial retira, por vezes, cristãos ativos ao seu compromisso apostólico na sociedade. É mais fácil encontrar no seio da comunidade cristã um ministro extraordinário da comunhão, do que um militante político ou sindical. É mais fácil organizar e sustentar um movimento apostólico de cariz espiritualista, do que um movimento de intervenção no meio, como a Ação católica ou outro do género [...] Há gente que se gasta generosamente em atividades internas da comunidade paroquial, mas que devia ser orientada para tarefas da comunidade civil, de modo a assumir o seu compromisso apostólico». Marcelino, *A vida também se lê*, II:346.

medida eles estão ao serviço deste compromisso eclesial no mundo, sem prejuízo das necessidades de organização e edificação da comunidade cristã. Assim, mesmo naqueles cuja natureza laical porventura possa não estar tão acentuada ou até mesmo ter ficado para segundo plano – pensamos, por exemplo, no de leitor e acólito, mas também no de ministro extraordinário da comunhão – estes devem ser vividos de tal modo que não esgotem a sua ação na vivência *ad intra*.<sup>260</sup> De facto, apesar de serem ministérios eminentemente litúrgicos, a sua colação não lhes confere apenas uma função litúrgica, mas deve permear o seu quotidiano e o seu estilo de vida.<sup>261</sup> A esta disposição interior, acresce também uma maior responsabilidade, enquanto ministros particularmente dedicados à Palavra (leitor) e à Eucaristia (acólito/ministro extraordinário da comunhão), em relação ao anúncio do Evangelho, à formação dos demais fiéis, ao cuidado pelo cultivo de uma espiritualidade bíblica e eucarística, etc.

No seguimento desta reflexão da Assembleia Sinodal, é então oportuno que se possa proceder a um discernimento sobre as formas de ministerialidade que devem ser suscitadas e/ou instituídas, para corresponder às necessidades da evangelização, segundo «critérios, instrumentos e procedimentos adequados» (DF 66). Para além deste critério que procurámos sublinhar – o do verdadeiro carácter laical dos ministérios – são relevantes as demais indicações da Assembleia. Entre estas, damos destaque a algumas particularmente interessantes:

Nem todos os carismas devem ser configurados como ministérios, nem todos os Batizados devem ser ministros, nem todos os ministérios devem ser instituídos. Para que um carisma seja configurado como ministério, é necessário que a comunidade identifique uma verdadeira necessidade pastoral, acompanhada de um discernimento feito pelo Pastor, juntamente com a comunidade, sobre a oportunidade de criar um novo ministério. Como fruto de tal processo, a autoridade competente assume a decisão. Numa Igreja sinodal missionária, é necessária a promoção de formas mais numerosas de ministérios laicais, isto é, que não requerem o sacramento da Ordem, não só no âmbito litúrgico. Podem ser instituídos ou não instituídos. (DF 66)

---

<sup>260</sup> Lembramos neste ponto um alerta feito por José Miguel Barata Pereira, a propósito da vivência dos serviços laicais nas comunidades: «Não caíamos no exagero tal que os leigos se consumam na vida interna dos templos e das sacristias, dos grupos e das atividades *ad intra*, e esmoreça o seu vigor secular e a sua visibilidade missionária *ad extra*, nem sempre no estrangeiro mas necessariamente na cidade e no mundo, nesses lugares exteriores onde o Evangelho de Jesus Cristo quer ir». Cf. *Pereira, Ser Igreja, Ser na Igreja. Do Ser Comunhão ao Agir vocacional*, 83.

<sup>261</sup> A Assembleia Sinodal parece apontar para este espírito, quando alude ao rito de instituição do ministério de leitor e de acólito: «Não se trata de um simples mandato ou de uma atribuição de tarefas; a atribuição do ministério é um sacramental que molda a pessoa e define o seu modo de participar na vida e na missão da Igreja» (cf. DF 75). Esta perspetiva, estendemo-la nós também aos ministros extraordinários.

Deste excerto, podemos retirar mais alguns critérios importantes para o discernimento dos ministérios, a acrescentar ao da índole laical. Antes de mais, sublinhamos o da necessidade: onde não houver necessidade, não se justifica estabelecer um ministério, sob pena de poder gerar cansaço e gastar recursos sem se estar a atender às verdadeiras necessidades do povo cristão e da família humana. Depois, o da oportunidade, num duplo sentido – o da oportunidade de criar um novo ministério, e o da oportunidade da instituição. De facto, como indica a Assembleia, nem todos os carismas devem configurar-se como ministérios, e nem todos os ministérios devem ser instituídos. Determinado carisma pode ser vivido em favor da Igreja, a título mais ou menos pontual, com maior ou menor regularidade, sem que isso signifique que estejamos perante uma forma de ministerialidade que careça de outra configuração. De igual modo, um ministério pode ser vivido de forma não instituída; aliás, podemos afirmar que esta configura a grande maioria dos ministérios vividos na Igreja, até aos nossos dias.

Nalgumas situações, a instituição poderia conferir reconhecimento, enquadramento eclesial, visibilidade, normas para o exercício, formação adequada e apoio comunitário. Noutros casos, a instituição poderia ser o “fim” real desse ministério, na medida em que se estaria a formalizar uma realidade que vive bem e funciona na informalidade, “burocratizando” efetivamente um serviço: estes são aqueles que se enquadram dentro dos «serviços espontâneos, que não precisam de mais condições nem de reconhecimentos explícitos» (DF 76) a que se refere a Assembleia.

Talvez exista até a possibilidade de manter duas formas de exercício de um ministério – uma instituída, o que significaria também maior estabilidade e um papel de maior responsabilidade e de coordenação, e outra não instituída, a ser exercida de forma pontual e menos estável, sem que isso signifique menor dedicação e caridade no serviço.<sup>262</sup> Até porque, como recorda o Documento Final, é necessária também a reflexão sobre «o modo de confiar os ministérios laicais numa época em que as pessoas se deslocam cada vez mais facilmente de um lugar para outro, especificando tempos e âmbitos para o seu exercício» (DF 66).

Para os ministérios que são exercidos com alguma estabilidade e por mandato da autoridade competente, mas que não são instituídos ritualmente, a Assembleia guarda também uma palavra de reconhecimento. Entre estes, são mencionados, por exemplo, o de coordenar

---

<sup>262</sup> Num pequeno exercício, a título de exemplo, aplicamos este pensamento ao acolitado: este é vivido informalmente em muitas circunstâncias, sobretudo por crianças e jovens – não raras vezes com elevado grau de compromisso –, sendo simultaneamente um serviço e uma oportunidade de catequização. Nada impede que tal continue a acontecer, de modo informal; ao mesmo tempo, alguns batizados, com mais maturidade, poderiam assumir a forma instituída deste ministério.

«uma pequena comunidade eclesial, de orientar a oração da comunidade, de organizar ações caritativas» (cf. DF 76), entre outros. Aqui, estamos de acordo com a sugestão da Assembleia de que é oportuno manifestar publicamente a sua atribuição através de um mandato, para que, diante das comunidades, estes possam ser reconhecidos efetivamente (cf. DF 76). E na sequência destes, também aqueles exercidos a título extraordinário – o de ministro da comunhão, do batismo, de presidência da celebração dominical na ausência de presbítero, etc. – devem ser objeto de ponderação, para compreender se se justifica alargar a sua estabilidade, em cada local, de acordo com a real necessidade. Quanto a esta possibilidade, chamamos apenas a atenção de que se tratam, ao contrário dos demais, de ministérios supletivos; as funções que estes ministros desempenham não lhes são próprias, pelo que idealmente não seriam desempenhadas por eles. Por isso, o alargamento da sua estabilidade não deve ser efetivado simplesmente para “promoção da atividade dos leigos”, até porque existe o grave risco de gerar indiferentismo em relação a estes ministérios e de os conferir apenas por comodismo.<sup>263</sup>

Quanto às restantes propostas da Assembleia, e tendo presente estes critérios, olhamos em particular para duas: a do ministério da escuta, e a do ministério do teólogo.<sup>264</sup>

Do processo sinodal emergiu a consciência de que a escuta é fundamental para a vida da Igreja; naturalmente, atentou-se na proposta de instituir um «ministério de escuta e do acompanhamento» (DF 78). Os que se manifestaram a favor na Assembleia consideram que esta instituição seria um contributo “profético” para valorizar o acompanhamento e a escuta na comunidade; por sua vez, outros consideraram não existir necessidade de um ministério específico para o acompanhamento e a escuta, uma vez que tal missão é tarefa de todos os batizados (cf. DF 78). Da Assembleia surgiu ainda a chamada de atenção para duas necessidades: a de aprofundar a relação entre três formas de acompanhamento – o acompanhamento espiritual, o aconselhamento pastoral (*counseling*) e o sacramento da

---

<sup>263</sup> Pensamos, por exemplo, nas situações onde a multiplicação de celebrações dominicais na ausência de presbítero gerou indiferença diante da celebração da Eucaristia, levando a considerar que as duas são equiparáveis, ou levou a que mesmo aqueles que tinham possibilidade de participar na missa dominical optassem, por comodismo, por não se deslocar à mesma. Existe, na verdade, um aspeto pedagógico que deve estar subjacente no caso dos ministérios exercidos extraordinariamente. A isto, acrescentamos que deve fomentar-se, nas Igrejas locais, a promoção do sentido vocacional da existência cristã, para que possam surgir, nas comunidades cristãs, os ministros ordinários que os ministros extraordinários substituem de forma supletiva.

<sup>264</sup> A opção por estas duas não pretende menosprezar os muitos apelos da Assembleia, nomeadamente, aqueles presentes no número 77 do Documento Final – participação dos leigos nos processos de decisão, acesso a cargos de responsabilidade, funções de juízes em processos canónicos, etc. Estes – consideramos nós – são desenvolvimentos naturais da sinodalidade, pelo que não levantam grandes questões, devendo apenas reger-se pelos critérios já mencionados e pelas exigências normais de competência técnica, vida cristã idónea, maturidade humana, e formação teológica.

Reconciliação (cf. DF 78); e a de orientar a escuta para «o acolhimento daqueles que estão à margem da comunidade eclesial» (DF 78).

É verdade que compete a todos os cristãos a missão de escutar quem deles se aproxima sem julgar, mas de igual forma, a todos compete o serviço, o anúncio do Evangelho e o cuidado dos pobres, e para estas realidades existem ministérios específicos, que não desresponsabilizam os demais, mas capacitam e formam alguns para assumirem essa missão de forma particular. Assim, ainda que seja missão de todos a escuta e o acompanhamento, nem todos têm a necessária disposição interior e as capacidades requeridas para que este acompanhamento seja bem feito. A isto, acresce o facto de que muitas vezes são necessárias competências específicas e formação especializada, mesmo que este acompanhamento em nada pretenda substituir eventuais cuidados terapêuticos ou outros que sejam necessários, nem o lugar próprio do sacramento da Reconciliação. Por isso, a possível instituição deste ministério poderia contribuir para que alguns batizados, de entre a comunidade, recebessem formação e assumissem de forma visível este ministério, tornando-se assim elementos de referência, a quem os demais elementos da comunidade e mesmo os que estão mais afastados se poderiam dirigir.

O acompanhamento dos membros da comunidade tem uma especial ligação ao ministério ordenado – bispos e presbíteros – e nas comunidades cristãs esta responsabilidade compete, em primeiro lugar, ao bispo diocesano e aos párocos. Contudo, isto não impede que outros, em nome da Igreja, desempenhem missões de acolhimento e de escuta. Embora muitos procurem especificamente um sacerdote ordenado, tal ministério poderia ser benéfico, não só porque o ministério ordenado não esgota toda a vida da Igreja, mas também porque este ministério da escuta poderia responder a uma necessidade específica, nomeadamente, à daquelas pessoas em situações de marginalidade eclesial e de retorno após afastamento, a que se refere o Documento Final (cf. DF 78), e que muitas vezes têm receio de se aproximar de um padre ou um clérigo. Estas situações justificar-se-iam muito particularmente quando os afastamentos fossem causados por membros da hierarquia.

Deste modo, os leigos, particularmente aqueles que por especial carisma e até aptidão profissional estão mais vocacionados para esta tarefa, devem ser chamados pela autoridade competente para esta missão, colocando os seus dons ao serviço da comunidade. Tal ministério tem pontos em comum com o ministério da catequese e com muito do que já vai sendo vivido nas nossas comunidades – naqueles que dinamizam grupos, nos animadores juvenis, naqueles que prestam serviços de sacristia e de cartório, nos que preparam noivos

para o matrimónio e pais para o batismo dos filhos: nisto tudo são praticadas formas de escuta e acompanhamento. Um ministério de escuta teria, porém, traços de novidade, uma vez que não se destinaria a transmitir uma mensagem *a priori* ou a prestar outro serviço que não o de acolher quem se aproximasse, na sua situação concreta, mesmo que não trouxesse consigo necessariamente questões religiosas. Assim, trata-se evidentemente de uma forma de escuta muito particular, que se distingue da direção espiritual, da catequese e demais formas de acompanhamento, ainda que possa depois encaminhar para estas. Como aprofundamento, parece-nos que seria ainda relevante estudar a relação deste eventual ministério com os carismas da vida consagrada, quer na sua forma laical – porventura mais próxima da vida dos demais leigos a quem se poderia destinar este ministério – quer na vida religiosa das diversas ordens e congregações.

Quanto ao “ministério do teólogo” a que se refere o documento (cf. DF 67), tal entendimento – da teologia enquanto ministério – convida antes de mais, como fez a Assembleia, a considerar a teologia como um serviço que se presta à Igreja, para uma maior compreensão da fé e um discernimento mais qualificado. Devendo ter uma orientação missionária, a teologia associa-se assim ao esforço de evangelização, capacitando este esforço com uma leitura teológica da realidade e com novas linguagens para a proposta da fé, permitindo assim um movimento missionário de “Igreja em saída”, que não se prende, em expressões do Papa Francisco, a uma “teologia de secretária” nem se deixa bloquear pela «adaptação extrínseca de conteúdos já cristalizados a novas situações».<sup>265</sup> Podemos, então, também falar de uma “índole laical” da teologia, na medida em que ela é chamada a ser uma «teologia fundamentalmente contextual, capaz de ler e interpretar o Evangelho nas condições em que os homens e as mulheres vivem quotidianamente».<sup>266</sup>

Não se trata, então, de esgotar a fé nas formulações teológicas de sempre, numa autorreferencialidade inteligível apenas para a comunidade cristã e, dentro desta, para uma elite intelectual. Pelo contrário, para chegar a todos, dentro e fora da comunidade cristã, pode ser de grande relevância a promoção da teologia entre os leigos, quer na sua aprendizagem, quer no seu ensino. Além disso, numa vertente sinodal, este “ministério da teologia” nunca poderia significar fechamento e autorreferencialidade, uma vez que, conforme constata a Assembleia, apoiando-se na Comissão Teológica Internacional, «a sinodalidade compromete, portanto, os teólogos a fazer teologia de forma sinodal, promovendo entre si a capacidade de

---

<sup>265</sup> Papa Francisco, Carta apostólica sob forma de «motu proprio» “*Ad theologiam promovendam*”, AAS 113 (2023), 3-4

<sup>266</sup> Papa Francisco, Carta apostólica sob forma de «motu proprio» “*Ad theologiam promovendam*”, AAS 113 (2023), 4

escutar, dialogar, discernir e integrar a multiplicidade e variedade das instâncias e das contribuições». (DF 67)

Assim, podemos concluir que estamos diante de um verdadeiro ministério. Na sua vertente acadêmica, ele reveste-se já de aspetos de estabilidade e visibilidade, sobretudo na tutela exercida pelas instituições eclesiais, que se situam como garantes da verdade da fé. Estes teólogos, assim vinculados no seu compromisso eclesial, exercem este ministério – tal como os catequistas, ainda que de modo distinto (cf. AM 6) – “em nome da Igreja”, salvaguardadas as prerrogativas próprias do magistério. Como tal, não sentimos que esta forma de ministerialidade careça de uma instituição ritual, mas sim de novas configurações – modos de exercício e instâncias, por exemplo – para que possa ser exercido de modo mais sinodal e para que a sua vertente laical possa ficar mais patente.

## **2.2. – Dois aprofundamentos necessários**

Após esta análise do Documento Final apresentado pela Assembleia Sinodal e proposto à Igreja universal pelo Papa Francisco, desejamos, por fim, aludir apenas para duas questões que consideramos carecerem de um aprofundamento maior, na sequência do itinerário percorrido nesta dissertação. Elas surgem como “provocações” que a sinodalidade coloca não só à teologia, mas também à praxis eclesial. Assim, na senda daquilo que estudámos sobretudo no segundo capítulo a respeito da participação dos leigos no tríplice múnus de Cristo, pretendemos agora, pelo menos, formular as questões que nos parecem precisar de novos aprofundamentos e que nascem das ambiguidades da aplicação do esquema do tríplice múnus simultaneamente à hierarquia (com a conseqüente associação ao triplo ofício episcopal de santificar, ensinar e governar) e aos leigos: são elas, nomeadamente a questão do múnus profético laical e a natureza da sua relação com o ensino na Igreja, e a do múnus real laical e do modo como os leigos, mediante este múnus, participam (ou não) no governo da Igreja.<sup>267</sup>

### **2.2.1. – O múnus profético laical e o ensino na Igreja**

Esta temática já foi desenvolvida na tentativa de traçar uma identidade laical segundo as linhas orientadoras do Concílio Vaticano II. Contudo, o conceito de “Igreja sinodal” coloca-lhe alguns desafios, que embora não fossem alheios às preocupações conciliares, não poderiam ter sido por este resolvidas.

---

<sup>267</sup> Das três formas de participação no tríplice múnus de Cristo, escolhemos estas duas por serem aquelas que sentimos serem mais pertinentes de serem aprofundadas, devido às questões que a sinodalidade lhes coloca e deixa em aberto, sem desconsideração para com o múnus sacerdotal.

Uma das consequências do conceito de “Igreja sinodal” é que esta é intrinsecamente, nas palavras do teólogo Josef Mikulášek, «uma Igreja que ainda se aprende a si própria [...] aprendendo o que significa ser Igreja de Cristo e como a ser em termos de eficácia e estruturas».<sup>268</sup> De facto, conforme constatámos anteriormente e de acordo com a Comissão Teológica Internacional, a separação rigorosa entre as noções de *ecclesia docens* (igreja que ensina) e *ecclesia discens* (igreja que aprende) foi descartada pela eclesiologia do Vaticano II. Assim, esta consciência sinodal de que a Igreja, como um todo, tem algo a aprender e a ensinar levanta novas questões, que Mikulášek formula deste modo:

Que implicações tem esta mudança para a compreensão da tradição viva e da Revelação de Deus em curso? E isto, por sua vez, significa: que forma deve ser dada ao ensino da autoridade na Igreja para que seja verdadeiramente ensino autêntico no qual todo o povo de Deus pode participar? Significa: é toda a Igreja uma *Ecclesia docens*? [...] Como está o Cristianismo preparado, institucionalmente equipado e disposto a ser ainda uma *Ecclesia discens* que tem de continuar a viver numa posição de escuta e aprendizagem não apenas por motivos externos, mas também pela sua necessidade interna de se compreender a si própria?<sup>269</sup>

Estas categorias, de facto, tendo certamente sido úteis em determinado momento da história da Igreja, parecem já inadequadas para descrever a realidade eclesial. A teóloga Carolyn Weir Herman vê-as como uma consequência da compreensão da Igreja enquanto “sociedade de desiguais”, na qual a Igreja docente (a hierarquia) era vista como a única a ter posse da Revelação, enquanto que a Igreja discente (o laicado) era tida como uma recetora passiva da Revelação dada à hierarquia; a própria Revelação, neste enquadramento, era contemplada como “depósito da fé” entregue pela sucessão apostólica à hierarquia, que então fazia-a chegar aos leigos, que deveriam aceitar o ensino hierárquico.<sup>270</sup> Este entendimento – defende ainda a teóloga – foi rejeitado pelo Vaticano II, que substituiu o seu lugar na eclesiologia por uma «visão da Igreja enquanto mistério fundado na comunhão trinitária».<sup>271</sup> Assim, conclui Carolyn Weir Herman:

A Igreja toda discerne a verdade em matéria de fé e moral porque todos os batizados partilham do sentido sobrenatural da fé. Enquanto que a hierarquia tem a tarefa de nomear e definir a doutrina oficialmente, esta articulação deve refletir a fé de todo o povo de Deus. [...]

---

<sup>268</sup> Josef Mikulášek, «Synodality: The Church That Still Listens and Learns», *AUC THEOLOGICA* 12, n.º 1 (25 de novembro de 2022): 26, <https://doi.org/10.14712/23363398.2022.15>.

<sup>269</sup> Mikulášek, 26.

<sup>270</sup> Cf. Carolyn Weir Herman, «The Sensus Fidei and Lay Authority in the Roman Catholic Church», em *Catholic identity and the laity*, ed. Tim Muldoon, vol. 54, The annual publication of the college theology society (Maryknoll: Orbis Books, 2008), 156.

<sup>271</sup> Herman, 156.

Toda a Igreja é chamada a ensinar e a aprender. Todos os fiéis ensinam, não só os clérigos no seu ensino ministerial oficial mas também os leigos que são testemunhas de Cristo principalmente no mundo. Ademais, todos os fiéis aprendem; a hierarquia deve aprender da experiência dos leigos e da sua fé na formulação das doutrinas, e os leigos devem continuar a receber e a ser educados pelo ensino magisterial. Por este motivo, deve haver colaboração e corresponsabilidade entre todos os fiéis no discernimento e nomeação de novas e mais profundas compreensões da fé cristã.<sup>272</sup>

Em continuidade com esta lógica, a questão que pretendemos formular é a seguinte: como podemos falar da participação dos leigos no ensino da Igreja de tal maneira que, por um lado, se salguarde aquilo que as categorias Igreja docente/discente pretendiam salguardar (o papel próprio da hierarquia na definição da doutrina) e por outro lado este ensino reflita a fé de todo o Povo de Deus e se dê, em virtude do *sensus fidei fidelium* e da sua participação no múnus profético de Cristo, o devido lugar aos leigos neste ensino? Trata-se, no fundo, de aprofundar e explicitar o modo como se exerce aquela «especial concordância entre pastores e fiéis» (DV 10) na «conservação, actuação e profissão da fé transmitida» (DV 10); para tal, devem ser encontradas novas fórmulas e expressões não só para descrever o ensino hierárquico estabelecido pelo magistério, mas sobretudo para qualificar o ensino levado a cabo pelo laicado, e a relação deste com o anterior.

Existe aqui, na verdade, uma lacuna na linguagem para descrever adequadamente a realidade e a prática eclesial, uma vez que não basta recorrer a categorias do passado que já são pouco adequadas por não descreverem toda a realidade da Igreja. De facto, a expressão “magistério autêntico” é útil para salguardar o ensino hierárquico, mas temos poucas ferramentas conceptuais e de linguagem para pensar – acompanhando o pensamento já citado de Ricardo Blazquez – aquele “magistério carismático” levado a cabo pelos leigos, bem como o “magistério teológico” próprio de quem tem competência técnica nos assuntos em questão.<sup>273</sup> Devemos, por isso, considerar esta uma questão em aberto e continuar sempre a busca por novas linguagens e categorias que nos permitam uma aproximação cada vez maior à verdade da vida eclesial.

Uma via de caminho poderá ser, porventura, sem rejeitar uma “eclesiologia dedutiva”, adotar também uma abordagem mais indutiva à eclesiologia, naquilo que Paul Lakeland

---

<sup>272</sup> Herman, 160.

<sup>273</sup> Cf. Blazquez, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, 390–91. Ver também, a este propósito, a nota 198 desta dissertação, no segundo capítulo, e o texto a que ela se refere.

designou por passagem «da eclesiologia à eclesialidade»:<sup>274</sup> para este autor, a eclesialidade (entendida como a vida e práticas concretas das comunidades e dos fiéis católicos) precede a eclesiologia (vista como modelos teóricos derivados da Escritura e da Tradição que depois são empregues normativamente nas comunidades); como tal, a eclesialidade deve ser, segundo Lakeland, determinante da eclesiologia, e não o contrário.<sup>275</sup> Este método, uma vez que leva à análise das circunstâncias e da vida real das comunidades locais, antes de uma reflexão *a priori* daquilo que a Igreja deve ser, levaria, de acordo com o autor, a descrições e categorias de Igreja que seriam mais populares, mais pluralistas e mais concretas, por oposição, respetivamente, a visões mais elitistas, mais unívocas e mais abstratas.<sup>276</sup> Concordamos, por isso, com o argumento de fundo de Lakeland: para esta questão (da participação dos leigos no ensino da Igreja) e para outras, olhar e escutar as comunidades cristãs antes de lhes propor categorias definidas aprioristicamente – no fundo, o exercício saudável da sinodalidade – levar-nos-ia a categorias mais consensuais e a definições mais adequadas para expor a doutrina e a realidade eclesial.

### 2.2.2. – O *munus* real laical e o governo na Igreja

Associamos, na teologia católica, o governo da Igreja ao ministério ordenado.<sup>277</sup> De facto, no primeiro parágrafo do cânone 129 do Código de Direito Canónico em vigor estabelece-se que «quem recebeu a ordem sagrada é capaz, segundo as normas do direito, do poder de governo, que por instituição divina existe na Igreja» (CIC, cân. 129 §1). Já o segundo parágrafo esclarece que «os fiéis leigos podem cooperar no exercício desse poder, segundo as normas do direito» (CIC, cân. 129 §2). Com esta consciência, e tendo presente a

---

<sup>274</sup> Lakeland, «Maturity and the Lay Vocation: From Ecclesiology to Ecclesiality», 242.

<sup>275</sup> Cf. Lakeland, 242–48. Acolhemos de forma crítica o pensamento do autor, concordando com a necessidade de integrar uma eclesiologia indutiva nas reflexões sobre a Igreja. Não acompanhamos, porém, o seu “abandono” da eclesiologia dedutiva, uma vez que, conforme analisámos no primeiro capítulo desta dissertação, a Igreja antecede, em determinados aspetos, os fiéis e as comunidades locais, para os gerar enquanto tal. Aliás, se não houvesse determinados elementos anteriores às comunidades concretas e que fossem universalmente requeridos, não poderíamos afirmar estar diante de uma comunidade cristã católica. O seu argumento defende que determinada categoria só serve se corresponder à vida das comunidades, e não o leva a considerar que a vida das comunidades também deve corresponder a determinados elementos. Assim, porque Lakeland sustenta que deve ser a realidade eclesial a filtrar os modelos e que não deve haver preferências apriorísticas de um modelo em relação ao outro, relativiza noções como a de “comunhão”, “corpo místico de Cristo”, “sacramento” e até “povo de Deus”, e desconsidera o modelo “institucional” e até mesmo modelos bíblicos fundamentais como o de “rebanho” e da relação nupcial “Cristo-esposo e Igreja-esposa”, por achar que em determinadas circunstâncias podem não corresponder à realidade de determinada comunidade e são passíveis de serem mal interpretados, numa ótica de subordinação. Acreditamos, por isso, que a dupla vertente indutiva/dedutiva é necessária nesta reflexão, sob risco de, rejeitando uma ou outra, enviesar qualquer reflexão sobre a Igreja.

<sup>276</sup> Cf. Lakeland, 247.

<sup>277</sup> José Miguel Barata Pereira disponibilizou uma síntese sobre o *munus regendi* e a sua ligação ao ministério ordenado amplamente sustentada na doutrina do Vaticano II, para a qual remetemos neste passo, optando por desenvolver apenas as perspetivas propostas pela Assembleia Sinodal. Cf. Pereira, *Ser Igreja, Ser na Igreja. Do Ser Comunhão ao Agir vocacional*, 139–54.

doutrina do Vaticano II, que reitera que o ministério ordenado, nos seus três graus, é de instituição divina (cf LG 20; 32), a Assembleia Sinodal traça uma visão de conjunto do sacramento da Ordem: o bispo preside à Igreja local, «como princípio visível de unidade no seu interior e vínculo de comunhão com todas as Igrejas» (cf. DF 69); os presbíteros, que constituem com o bispo um presbitério, «colaboram com ele no discernimento dos carismas e no acompanhamento e orientação da Igreja local, com uma atenção particular ao serviço da unidade» (cf. DF 72); e os diáconos, ordenados em vista do ministério e não do sacerdócio, «exercem-no no serviço da caridade, no anúncio e na liturgia» (cf. DF 73). Mediante este quadro, traçado numa perspetiva sacramental pela Assembleia Sinodal, compreendemos logo à partida que o governo exercido pelo bispo, em união sacramental com os demais graus do sacramento da Ordem, não é uma responsabilidade exercida a título individual e de modo solitário. De igual modo, o ministério presbiteral não se compreende sem esta ligação ao ministério episcopal e fora da comunhão eclesial, e por isso a presidência das comunidades carece desta comunhão para ser bem vivida. Esta é, de facto, a consciência da Assembleia Sinodal em relação ao episcopado, e que nós entendemos dever estender ao presbiterado:

Quem é ordenado Bispo não recebe prerrogativas e tarefas que deve desempenhar sozinho. Pelo contrário, recebe a graça e a tarefa de reconhecer, discernir e compor em unidade os dons que o Espírito derrama sobre as pessoas e sobre as comunidades. (cf. DF 69)

Para além desta perspetiva, a Assembleia Sinodal apelou a um discernimento mais profundo: tendo presente a «corresponsabilidade no exercício do ministério» (cf. DF 74), o Documento Final alerta que esta exige também «a colaboração com os outros membros do Povo de Deus» (cf. Df 74). Esta colaboração passa então, aos olhos da Assembleia Sinodal, por «uma distribuição mais articulada das tarefas e das responsabilidades» (DF 74) e por «um discernimento mais corajoso daquilo que pertence propriamente ao ministério ordenado e daquilo que pode e deve ser delegado a outros» (DF 74).

A maior articulação na distribuição de tarefas parece-nos útil e poderá ser benéfica para a vida eclesial, contanto que seja motivada por um espírito de corresponsabilidade autêntico e não por insuficiência de membros do clero, nem por utilitarismo clerical ou laical. Contudo, a segunda proposta – do discernimento corajoso do que pertence ao ministério ordenado e do que pode ser delegado – parece-nos ainda mais relevante. Na verdade, se a identidade laical (que é marcada pela sua “índole secular”) não se define apenas por esta sua dimensão, e se a participação no múnus real de Cristo capacita os leigos para o serviço do Reino de Deus, dispendo-os a usar e a ordenar todas as realidades segundo o desígnio divino,

porque não consideramos as implicações que esta participação no múnus da realeza de Cristo tem na vida intra-ecclesial? É certo que associamos este múnus vivido pelos leigos à ação que estes devem ter na esfera secular – e esta é, efetivamente, a sua missão primeira. Contudo, uma vez que a secularidade não é exclusão da vida intra-ecclesial, parece-nos que é nesta distinção que reside precisamente a questão em aberto: perceber aquilo que é próprio do governo do ministério ordenado, e aquilo que pode ser assumido e presidido por uma liderança laical, animado pela participação neste múnus. A reflexão da Assembleia Sinodal aponta para a necessidade deste discernimento, na corresponsabilidade diferenciada. Assim – considera o Documento Final – esta perspetiva poderia ter «um impacto nos processos de decisão caracterizados por um estilo mais claramente sinodal» (DF 74).

Efetivamente, nem toda as formas de liderança na vida da Igreja, seja nas suas instituições, associações e estruturas ou mesmo nalguns dos aspetos da vida das comunidades cristãs têm de ser assumidas como encargo direto dos bispos e presbíteros. Estes não esgotam em si próprios a vida ecclesial, numa autossuficiência egoísta. Pelo contrário, a missão de governo, que brota da sua autoridade de pastores (cf. DF 33) leva-os à promoção das potencialidades e carismas de cada um, bem como da «comunhão ecclesial a todos os níveis» (DF 33). Assim, num jogo de palavras, estes devem estar conscientes de possuírem “o carisma da síntese e não a síntese dos carismas”.<sup>278</sup> Exemplo deste discernimento foi, por exemplo, a decisão do Papa Francisco de nomear uma religiosa como prefeita do Dicastério para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica, organismo da Cúria Romana tradicionalmente regido por um Cardeal, após a possibilidade aberta pela Constituição Apostólica *Praedicate Evangelium*,<sup>279</sup> publicada em 2022.

Uma das formas de cooperação dos leigos neste governo reside precisamente no papel que estes podem desempenhar nos processos de decisão. A Assembleia Sinodal reconhece que a tomada de decisões é da responsabilidade da autoridade competente (cf. DF 90; 92); já na fase de elaboração de decisões, deve haver um trabalho de discernimento e de consulta mais

---

<sup>278</sup> A expressão é conhecida e amplamente divulgada em contextos orais; citamos aqui a partir de Manuel Pelino, bispo emérito da diocese de Santarém, principalmente pela explicação que dela faz: «Na visão comunitária do ministério ordenado se há-de encontrar também a forma evangélica de exercer a autoridade na Igreja. Não como poder ou privilégio que domina sobre os outros, nem como monopólio dos ministérios e tarefas ecclesiais, mas como serviço à comunhão fraterna e à participação activa dos fiéis leigos na missão da Igreja. Não pertence aos pastores absorver todos os ministérios na Igreja, mas promover e criar condições ao exercício dos ministérios laicais». Cf. Manuel Pelino Domingues, «Estruturas pastorais para o século XXI», *Theologica*, 1 de janeiro de 1996, 120, <https://doi.org/10.34632/THEOLOGICA.1996.12009>.

<sup>279</sup> Esta possibilidade encontra-se no ponto 5 da Constituição Apostólica: «cada Instituição curial cumpre a própria missão em virtude do poder recebido do Romano Pontífice, em cujo nome atua com poder vicário no exercício do seu múnus primacial. Por esta razão, qualquer fiel pode presidir a um Dicastério ou a um Organismo, no respeito da peculiar competência, poder de governo e função dos mesmos». Cf. Papa Francisco, Constituição Apostólica “*Praedicate Evangelium*” (Cidade do Vaticano, 19 de Março de 2022)

alargado, para o qual concorrem também os fiéis leigos, dando oportunidade ao exercício do seu sentido sobrenatural da fé. Aqui, verificamos a distinção para a qual já havia aludido a Comissão Teológica Internacional no texto que estudámos, segundo a qual se distingue o processo de elaboração de uma decisão, e a tomada da mesma: «a elaboração é uma tarefa sinodal, a decisão é uma responsabilidade ministerial» (SVM I 69).

São justos, portanto, todos os apelos a uma maior participação dos leigos nestes processos, e uma maior atenção dada, da parte de quem decide, aos pronunciamentos prestados na fase de consulta e elaboração (cf. DF 77; 84; 87; 89; 93). Salvuardamos, apenas, que consideramos ser necessário um esclarecimento da ambiguidade que nos parecem suscitar os apelos presentes nos números 77 e 89 do Documento Final. Na primeira alínea do ponto 77, constata-se a necessidade de uma participação mais ampla dos leigos em todas as fases dos processos de decisão, nomeadamente, na elaboração e na tomada de decisões (cf. DF 77). Já no ponto 89, fala-se de «tomada de decisão partilhada» (DF 89). Ora, julgamos ser necessário, por força da distinção exposta anteriormente entre elaboração e tomada de decisão, que se esclareça em que medida os leigos devem tomar parte nesta última fase do processo. Se a autoridade competente – pensamos, por exemplo, nalguma estrutura, associação, etc. – residir nalgum leigo, evidentemente, a questão resulta esclarecida; igualmente se torna inócua a questão se a expressão “tomada de decisão partilhada” do ponto 89 for apenas num sentido de comprometimento de todos na decisão tomada.<sup>280</sup> Se tal não for o caso, este apelo parece entrar em contradição com o resto do pensamento do Documento Final – segundo o qual a tomada de decisão compete somente à respetiva autoridade pastoral – ou então sugere que se reveja esta lógica, ou ainda que a “autoridade pastoral” (que consideramos de forma generalizada residir nos pastores enquanto ministros ordenados) seja alargada, para que os leigos possam tomar parte dela. Seja como for, parece-nos necessário que seja esclarecida esta questão, tendo sempre presente a lógica do “todos/alguns/um” (cf. DF 127), para que resulte claro que a tomada de decisões não compete a todos, mas a alguns, numa lógica de verdadeira sinodalidade.

Quanto à proposta de revisão das normas canónicas em chave sinodal, em vista de clarificar «tanto a distinção como a articulação entre consultivo e deliberativo» (DF 92), bem como «as responsabilidades de quem participa nos processos de decisão nas suas várias

---

<sup>280</sup> A versão original italiana do texto, no ponto 89, fala de valorizar as capacidades do fiéis “in vista della decisione condivisa”; a tradução oficial espanhola afirma o mesmo com a expressão “con vistas a una decisión compartida”; por sua vez, a tradução oficial inglesa fala de “shared decision-making” (a mesma expressão usada pela Comissão Teológica Internacional para se referir somente à primeira parte dos processos de decisão, e não à segunda – “decision taking”). Não conhecemos todas as línguas do texto, mas da análise destas, não nos parece que todas elas se refiram à tomada de decisão conjunta.

funções» (DF 92), acreditamos que pode ser uma forma de evitar, de facto, ambiguidades como aquela que mencionámos anteriormente. Contudo, embora reconheçamos, como a Assembleia, que a autoridade decisória do Bispo, Colégio Episcopal e do Bispo de Roma, apesar de inalienável, não é incondicional (cf. DF 92) e que uma oposição entre o que surge da consulta e o que é deliberado na decisão é inadequada, não nos parece que se deva desconsiderar a fórmula do voto “meramente consultivo”. De facto, o Código de Direito Canónico já consagra a preocupação manifestada pela Assembleia; veja-se, a título de exemplo, os parágrafos do cânone 127, mediante os quais se invalida os atos em que, sendo obrigatória a consulta, esta não é feita, ou aqueles que requerendo o consentimento, o ignoram (cf. cân 127 § 2; 1º, 2º). Por outro lado, esta mesma preocupação é expressa de outro modo pelo Código ao estabelecer que, quando se exige o parecer (que é por sua natureza consultivo e não deliberativo), «o Superior, embora não tenha obrigação de seguir o parecer delas [das pessoas consultadas], mesmo sendo concorde, contudo sem razão prevalente, que ele mesmo avaliará, não se afaste do parecer delas, sobretudo se foi concorde» (cân 127 § 2; 2º). Esta é uma formulação canónica tradicional que, na perspectiva do teólogo belga Alphonse Borras, merece ser sublinhada, uma vez que garante a liberdade daquele em quem reside a autoridade decisora e ao mesmo tempo assegura que este não se desvia do parecer consultivo sem uma razão prevalente.<sup>281</sup> Assim, afirma o teólogo:

Aplicado ao ministério ordenado dos pastores, bispos e padres, na direção pastoral das comunidades que lhes são confiadas, a disposição do cân. 127 § 2, 2º traduz uma eclesiologia que honra a realidade do corpo eclesial de Cristo e, no seu seio e ao seu serviço, a liberdade da autoridade pastoral, na sua posição “vis-à-vis” [...] O princípio enunciado pelo cânone 127 § 2, 2º é então capital para uma justa compreensão da consulta na Igreja. [...] Ele tempera a outra disposição, frequente no Código, que não atribui às instâncias sinodais senão um voto consultivo.<sup>282</sup>

Esta disposição – do voto “meramente consultivo” – que se encontra, por exemplo, nas instâncias do Sínodo Diocesano e do Conselho Pastoral Diocesano, mas também do Conselho Paroquial de Pastoral e do Conselho Presbiteral, assegura assim a natureza consultiva (e não deliberativa) destes órgãos, que existem para aconselhar aqueles que têm o encargo de tomar as decisões. Regressamos assim ao pensamento de Alphonse Borras, que conclui: «se fosse esse o caso [serem órgãos deliberativos] a singularidade do ministério ordenado dos pastores

---

<sup>281</sup> Cf. Alphonse Borras, «Votum tantum consultivum: les limites ecclésiologiques d’une formule canonique», *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2015, 156, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2015.2449>.

<sup>282</sup> Borras, 156–57.

seria esvaziada e a sua função de garantia da apostolicidade poderia ficar comprometida».<sup>283</sup> Se esta consciência ficar salvaguardada na revisão das normas canónicas à luz deste espírito sinodal, não nos opomos à mesma, e acreditamos que poderá até ser relevante, sobretudo se conseguir descobrir outra formulação mais adequada para expressar o conteúdo riquíssimo da formulação latina *tantum consultivum* que dê menos espaço às interpretações segundo a mentalidade do direito civil<sup>284</sup> e ao mesmo tempo não pareça uma desvalorização da consulta aos fiéis, como de facto aparenta em algumas das traduções, como no caso português, em que os termos “meramente” e “apenas” podem ser conotados negativamente.

Em suma, e passando das propostas particulares ao princípio universal, concluímos que é necessário conciliar o governo próprio da autoridade pastoral vinculada ao ministério ordenado com as lideranças que todos os fiéis podem assumir, mediante a sua participação no *múnus* real de Cristo e os carismas que recebem do Espírito Santo. A reflexão que deixamos em aberto terá de passar, então, pela procura de modos de tornar esta cooperação entre as duas uma realidade mais concreta, e pelo discernimento (na linha do que pede a Assembleia) daquilo que é próprio de uma e da outra, nos vários âmbitos da vida eclesial – liturgia, caridade e evangelização – em chave pastoral e sinodal.

---

<sup>283</sup> Borrás, 157.

<sup>284</sup> Ver, a este propósito, o que acima abordámos a propósito do texto da Comissão Teológica Internacional na página 81 (cf. SVMI 68).

## CONCLUSÃO

Quando nos propusemos estudar a temática do laicado nesta dissertação, o nosso interesse prendia-se sobretudo com a questão da identidade laical – “quem são” – e dos papéis que poderiam desempenhar – “o que fazem”. Fundamentalmente, queríamos descobrir o lugar dos leigos na Igreja nesta dupla vertente.

À medida que fomos estudando o modo como a questão do laicado se foi colocando ao longo da história, e com o auxílio das obras de referência de Gérard Philips e Yves Congar, percebemos que o século XX representava um ponto de charneira na reflexão sobre o laicado. Efetivamente, não só foi este o século do Concílio Vaticano II, que marcou um “antes” e um “depois” na reflexão teológica sobre o laicado, como foi também uma época de profundas mudanças na vida da sociedade e da Igreja, que fez surgir novas formas de organização e presença laical. Pareceu-nos então que devíamos dedicar uma especial atenção a esta época. Optámos, assim, por iniciar este trabalho como uma narrativa *in medias res*, analisando o modo como a questão do laicado se colocou no século XX, aprofundando depois alguns dos seus antecedentes históricos – recorrendo a Philips e Congar – e estudando depois como a teologia conciliar situou a questão da identidade laical.

Neste processo, sentimos a necessidade de proceder a um passo prévio antes de formularmos a questão da identidade laical e do papel dos leigos na Igreja. De facto, percebemos ser relevante uma inversão nesta reflexão. Tendo intuído que o lugar atribuído aos leigos na Igreja está intimamente dependente da perspectiva que se tem do que a Igreja é, compreendemos que deveríamos colocar a questão de outro modo: em vez de perguntar pelo lugar dos leigos na Igreja, deveríamos procurar descobrir qual é o entendimento de Igreja no qual se dá aos leigos o seu justo lugar.

Assim, o foco deste trabalho passou do laicado para a eclesiologia. Mais concretamente, centrou-se na busca dos elementos eclesiológicos fundamentais para formular uma teologia sobre o laicado, sem os quais este discurso teológico seria sempre desequilibrado. Tendo-os assinalado, avançámos para a análise, no segundo capítulo, da eclesiologia do Vaticano II, que ofereceu o enquadramento teológico necessário para o Concílio aproximar-se de uma definição de “leigo”, na valorização da sua índole secular, do seu *sensus fidei* e da sua participação no tríplice múnus de Cristo.

Já no terceiro capítulo, quisemos explorar as implicações da sinodalidade, enquanto dimensão inalienável da Igreja, na identidade e no papel dos leigos na vida eclesial. Assim,

procurámos expor como a teologia da sinodalidade se desenvolveu muito recentemente no pontificado do Papa Francisco, e os desafios que ela coloca ao laicado. Para tal, acolhemos de forma crítica os apelos e sugestões da Assembleia Sinodal, expressos no Documento Final da segunda sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, acabando por identificar algumas das questões que ficam em aberto para posterior reflexão.

Aqui chegados, desejamos concluir assinalando alguns dos aspetos que consideramos mais relevantes deste estudo. Antes de mais, acreditamos que se tornou evidente, sobretudo após a recensão dos contributos de Philips e Congar, que o lugar dos leigos na Igreja, em termos práticos, está de facto ligado às nossas conceções eclesiológicas e às categorias nas quais estas se expressam – constatámos isso, por exemplo, nas implicações das categorias “sociedade de desiguais”, “sacramento” ou “Povo de Deus”. Depois, verificámos que no que diz respeito à questão do laicado, as práticas geralmente antecederam a reflexão teológica, que posteriormente viriam a dar-lhes enquadramento. Vimos isto nas experiências de apostolado laical, e na reflexão que estas vieram a provocar acerca do modo de participação dos leigos na missão da Igreja; o mesmo se pode dizer da ministerialidade laical, vivida de forma informal antes da abertura formal e efetiva destes ministérios aos leigos.

Quanto aos aspetos eclesiológicos que permitem um discurso justo sobre o laicado, entendemos que aqueles que foram expostos não são os únicos válidos, mas são os que consideramos serem indispensáveis. A compreensão da Igreja como comunhão dos Homens entre si e com Deus permite considerá-la, antes de mais, como Povo de Deus reunido, no qual existe uma igualdade fundamental, antes das divisões dentro do mesmo. Sem esta, a Igreja ficaria reduzida à “hierarcologia”, recorrendo à expressão de Congar, e seria um “sacerdócio sem povo”.<sup>285</sup> Por sua vez, a compreensão da Igreja enquanto instituição dos meios salvíficos faz-nos compreender a Igreja como a mediação necessária para entrar nessa comunhão, com os seus sacramentos, estrutura ministerial e depósito da fé. Convergimos assim com uma das conclusões de Congar, segundo a qual se descartarmos o primeiro aspeto, a Igreja ficaria reduzida a um sacerdócio sem povo, e descartando o segundo, a Igreja dissolver-se-ia num povo sem sacerdócio.<sup>286</sup> Por fim, a justa visão da relação entre Igreja e mundo permite-nos caracterizar a missão e o compromisso da mesma no mundo, bem como dos leigos na dupla vertente *ad intra* e *ad extra*, sem errar por defeito ou por excesso.

Em relação à sinodalidade, podemos afirmar que se trata de uma concretização da realidade do *sensus fidei fidelium*; concretização esta sempre em construção, que deve

---

<sup>285</sup> Cf. Congar, *Lay People in the Church*, 15.

<sup>286</sup> Cf. Congar, 15.

traduzir-se nas estruturas e instâncias de discernimento, mas em primeiro lugar, no estilo de vida dos fiéis. Além disto, numa Igreja sinodal, vimos que se entende a ministerialidade como dinâmica própria de corresponsabilidade que articula harmoniosamente os carismas, quer aqueles que o Espírito confere à hierarquia, quer aqueles que suscita livremente em todos os fiéis em vista da missão evangelizadora. Quanto à própria corresponsabilidade – cujo qualificativo “diferenciada” usado pela Assembleia Sinodal clarifica e aprofunda –, concluímos que esta se manifesta como uma categoria mais do que adequada para expressar a natureza das relações dentro da Igreja. Tendo acompanhado alguns dos debates do século XX, entendemos que ela surge organicamente na sequência dos termos “participação” e “colaboração”, não como uma superação, mas como um aprofundamento.

É então numa Igreja sinodal, verdadeiro Povo de Deus peregrino no mundo e, para este, sacramento de Cristo, que podemos encontrar o justo lugar do leigo. De facto, a sinodalidade aponta aos leigos o caminho da corresponsabilidade diferenciada e da escuta recíproca, fortalecendo a comunhão em vista da missão. Assim, ao finalizar este estudo, acreditamos ter traçado o quadro eclesial para posteriores aprofundamentos sobre o lugar do leigo na Igreja. Este enquadramento, porém, não está finalizado; ele permanece em aberto, e deve ser explorado nalgumas das vias que apontámos e às quais a sinodalidade nos desafia: a relação dos leigos com o governo da Igreja, em numerosas formas de liderança que podem assumir, e a sua relação com o ensino da Igreja. Conforme vimos, são debates em aberto, dos quais poderão surgir novas linguagens e configurações eclesiais nas quais a vida laical se poderá expressar melhor.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Bibliografia geral

Blazquez, Ricardo. *La Iglesia del Concilio Vaticano II. Verdad e Imagen* 107. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1988.

Borras, Alphonse. «Votum tantum consultivum: les limites ecclésiologiques d'une formule canonique». *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2015, 145-162.  
<https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2015.2449>.

Bragança, Joaquim de Oliveira. «A Palavra Leigo». *Communio* II, n.º 1 (1985): 104.

Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología. Sapientia fidei* 18. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1998.

Carvalho, Maria Manuela de. «Modelos de Igreja e Identidade Laical». *Communio* II, n.º 1 (1985): 104.

Comby, Jean. «L'évolution du laïcat au cours du XXe siècle». *Lumière et Vie* 182, n.º 8 (1987): 129.

Congar, Yves. «*Lay People in the Church*». Westminster: The Newman Press, 1965.

———. «My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries». *The Jurist* 32 (1972): 169–88.

———. «Sur la trilogie: prophète-roi-prêtre». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67, n.º 1 (1983): 97–115.

———. *Un Popolo Messianico*. Brescia: Editrice Queriniana, 1976.

Couto, A. Sílvio. «A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar». *Didaskalia*, junho de 2004, 145-194.  
<https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2004.1622>.

De la Potterie, Ignace. «L'origine et le sens primitif du mot “laïc”». *Nouvelle Revue Théologique* 80, n.º 8 (1957): 840–53.

Domingues, Manuel Pelino. «Estruturas pastorais para o século XXI». *Theologica*, 1 de janeiro de 1996, 107-122. <https://doi.org/10.34632/THEOLOGICA.1996.12009>.

Doyle, Dennis M. «Otto Semmelroth and the Advance of the Church as Sacrament at Vatican II». *Theological Studies* 76, n.º 1 (março de 2015): 65–86.  
<https://doi.org/10.1177/0040563914565542>.

Dulles, Avery. «A Half Century of Ecclesiology». *Theological Studies* 50, n.º 3 (setembro de 1989): 419–42. <https://doi.org/10.1177/004056398905000301>.

- Duque, João Manuel. «A Vocação dos Leigos na Igreja». Em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, 219. Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico. Universidade Católica Editora, 2009.
- Ekpo, Anthony. «The *Sensus Fidelium* and the Threefold Office of Christ: A Reinterpretation of *Lumen Gentium* No. 12». *Theological Studies* 76, n.º 2 (junho de 2015): 330–46. <https://doi.org/10.1177/0040563915574666>.
- Faivre, Alexandre. *Les laïcs aux origines de l’Eglise*. Chrétiens dans l’histoire. Paris: Le Centurion, 1984.
- Fasoli, Maria Grazia. «A responsabilidade dos leigos entre a Igreja e o mundo». Em *Os leigos depois do Concílio*, 147–53. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.
- Fernández, Aurelio. «Misión específica de los laicos “¿Consecratio ó sanctificatio mundi?”». *Theologica* 10, n.º 3–4 (julho de 1975): 389–443. <https://doi.org/10.34632/THEOLOGICA.1975.12817>.
- Flórez, S. Folgado. «La Iglesia anterior a los siglos en el “Pastor” de Hermas». *La Ciudad de Dios* 191, n.º 3 (1978).
- Forte, Bruno. *A Missão dos Leigos*. Lisboa: Edições Paulistas, 1988.
- Fuchs, J. «Origines d’une trilogie ecclésiologique a l’époque rationaliste de la théologie». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53, n.º 2 (1969): 185–211.
- Gaillardetz, Richard R. «Synodality and the Francis Pontificate: A Fresh Reception of Vatican II». *Theological Studies* 84, n.º 1 (março de 2023): 44–60. <https://doi.org/10.1177/00405639221147844>.
- Galvão, H. Noronha. «A condição laical no contexto dos Estados Eclesiais». *Didaskalia*, 2007, 281-297 Páginas. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1749>.
- Gasquet, Aidan. «The Layman in the Pre-reformation Church». Em *Social Work for Catholic Layfolk*. Southwark: Catholic Truth Society, 1911.
- Herman, Carolyn Weir. «The *Sensus Fidei* and Lay Authority in the Roman Catholic Church». Em *Catholic identity and the laity*, editado por Tim Muldoon, Vol. 54. The annual publication of the college theology society. Maryknoll: Orbis Books, 2008.
- Keller, Max. «Teologia del laicado». Em *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*, 3a. ed. Vol. IV. II. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Kelly, William J. «Reflections on the Status of a Theology of the Layman». *Theological Studies* 28, n.º 4 (dezembro de 1967): 706–32. <https://doi.org/10.1177/004056396702800403>.
- Kinnamon, Michael, ed. *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. 2. ed. Geneva: World Council of Churches Publications, 2016.
- Lakeland, Paul. «Maturity and the Lay Vocation: From Ecclesiology to Ecclesiality». Em *Catholic identity and the laity*, editado por Tim Muldoon, Vol. 54. The annual publication of the college theology society. Maryknoll: Orbis Books, 2008.

- Lamberigts, Mathijs. «Gérard Philips: De Leek in de Kerk (1952)». Em *Aufbruch in der Zeit. Kirchenreform und europäischer Katholizismus*, 1. Auflage., 239–52. Münchener kirchenhistorische Studien, Neue Folge, Band 10. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2020.
- Lamelas, Isidro Pereira. *O Lugar do Leigo na Ecclesiologia de S. Cipriano. Épheta*. Lisboa: Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- Le Roy, Édouard. *Dogme et Critique*. Paris: Librairie Bloud, 1907.
- Leite Soares, Alfredo. «O Conceito de “Povo de Deus”: do Concílio Vaticano II ao Código de Direito Canónico». Em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, 219. Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico. Universidade Católica Editora, 2009.
- Lima, José da Silva. *Teologia prática fundamental: fazei vós, também*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009.
- Marcelino, António Baltasar. *A vida também se lê*. Vol. II. IV vols. Gráfica de Coimbra, 2002.
- . «Comunhão e Corresponsabilidade na Igreja». Em *Os Leigos e a Corresponsabilidade na Igreja*, 219. Actas das XVII Jornadas de Direito Canónico. Universidade Católica Editora, 2009.
- Martinho Pereira, Teresa. *A Questão da Identidade Laical à Luz da Lumen Gentium e dos Desenvolvimentos Pós-Conciliares*. Lisboa: Rei dos Livros, 1990.
- Marto, António Dos Santos. «A Igreja Peregrina, Sacramento do Mundo: (Ecclesiologia do Vaticano II)». *Humanística e Teologia*, maio de 1981, 125-152. <https://doi.org/10.34632/humanisticaeteologia.1981.3490>.
- Metz, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971.
- Mikulášek, Josef. «Synodality: The Church That Still Listens and Learns». *AUC THEOLOGICA* 12, n.º 1 (25 de novembro de 2022): 11–27. <https://doi.org/10.14712/23363398.2022.15>.
- Moons, Jos. «The Holy Spirit as the Protagonist of the Synod: Pope Francis’s Creative Reception of the Second Vatican Council». *Theological Studies* 84, n.º 1 (março de 2023): 61–78. <https://doi.org/10.1177/00405639221151167>.
- Noceti, Serena. «Leigos e sensus fidei». Em *Os leigos depois do Concílio*, 113–32. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.
- Osheim, Amanda C. «Stepping toward a Synodal Church». *Theological Studies* 80, n.º 2 (junho de 2019): 370–92. <https://doi.org/10.1177/0040563919836225>.
- Pellitero, Ramiro. «Congar’s Developing Understanding of the Laity and Their Mission». *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 65, n.º 3 (2001): 327–59. <https://doi.org/10.1353/tho.2001.0000>.
- Pereira, José Miguel Barata. *Ser Igreja, Ser na Igreja. Do Ser Comunhão ao Agir vocacional*. Lisboa: Paulus Editora, 2015.

- Philips, Gérard. *Para um Cristianismo Adulto*. Lisboa: União Gráfica, 1965.
- . *The Role of the Laity in the Church*. Notre Dame, Indiana: Fides Publishers, 1956.
- Pié-Ninot, Salvador. *Introducción a la ecclesiológia*. 1ª ed. Estella (Navarra): Verbo divino, 2010.
- Pinho, José Eduardo Borges de. «A leitura dos sinais dos tempos e suas implicações na vida da Igreja». *Didaskalia* XLI, n.º 1 (2011): 151–71.
- . «Ecclesiológia para um mundo plural e contraditório : elementos de criteriologia e indicações práctico-pastorais». *Didaskalia*, janeiro de 2007, 247-280. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1837>.
- . «Trinta anos de reflexão ecclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio». *Humanística e Teologia* 31, n.º 2 (2010): 55–89.
- Reed, John J. «The Laity in Church Law». *Theological Studies* 24, n.º 4 (dezembro de 1963): 602–25. <https://doi.org/10.1177/004056396302400403>.
- Rodrigues, António dos Reis. *Os leigos: condição, compromisso e espiritualidade*. Lisboa: Grifo, 2001.
- Rodriguez, Pedro. «Identidad teología del laico». Em *La mission del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987.
- Rush, Ormond. «*Dei Verbum* and the Roots of Synodality». *Theological Studies* 84, n.º 4 (dezembro de 2023): 570–91. <https://doi.org/10.1177/00405639231205008>.
- . «Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church». *Theological Studies* 78, n.º 2 (junho de 2017): 299–325. <https://doi.org/10.1177/0040563917698561>.
- Semmelroth, Otto. *La Iglesia como Sacramento Original*. Ediciones Dinor, 1966.
- Sousa Franco, António de. «Cinquenta anos de Acção Católica». Em *A Acção Católica do presente e do futuro*. Lisboa: Rei dos Livros, 1984.
- Terra, Domingos. *A leitura crente dos sinais dos tempos*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- Tillard, Jean-Marie-Rene. *Iglesia de iglesias: ecclesiológia de comunión*. Traduzido por Alfonso Ortiz García. Segunda edición. España: Ediciones Sigueme, 1999.
- Turbanti, Giovanni. «A autonomia dos leigos da Lumen Gentium à Gaudium et Spes». Em *Os leigos depois do Concílio*, 11–53. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.
- Vitali, Dario. *A caminho da sinodalidade*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2015.
- Wendlinder, Anastasia. «Empowered as King, Priest and Prophet: The Identity of Roman Catholic Laity in the People of God». *New Blackfriars* 95, n.º 1055 (janeiro de 2014): 105–16.

## **b) Sagrada Escritura**

*Bíblia Sagrada*. 5ª edição revista. Lisboa: Difusora Bíblica, 2008

## **c) Documentos Magisteriais**

Comissão Teológica Internacional. «O Sensus Fidei na vida da Igreja», 2014. Acedido a 9 de Fevereiro de 2025

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html)

Congregação para a Doutrina da Fé. «A Igreja Rejuvenesce», 15 de Maio de 2016. Acedido a 9 de Fevereiro de 2025.

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160516\\_iuvenescit-ecclesia\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_en.html)

Concílio Ecuménico Vaticano II. «Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios». 11ª edição. Documentos Conciliares 1. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1992.

Papa Francisco, Exortação Apostólica «*Evangelii Gaudium*», AAS 105 (2013)

———. “Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos”, AAS 107 (2015)

———. “Discurso aos fiéis da Diocese de Roma”, AAS 113 (2021).

———. Carta Apostólica sob a forma de *motu proprio* «*Antiquum Ministerium*», AAS 113 (2021)

———. Carta Apostólica sob a forma de *motu proprio* «*Spiritus Domini*», AAS 113 (2021)

———. Constituição Apostólica «*Praedicate Evangelium*», AAS 114 (2022)

Papa João Paulo II, Exortação Apóstolica pós-sinodal «*Christifideles Laici*» AAS 81 (1989)

———. “Discurso na apresentação oficial do novo Código de Direito Canónico”, AAS 75/II (1983), 455

———. Constituição Apostólica «*Sacrae Disciplinae Leges*», AAS 75/II (1983)

Papa Paulo VI, Carta Apostólica «*Ministeria Quaedam*», AAS 64 (1972)

Papa Pio XII, “Discurso no Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos de 1951”, AAS 43 (1951).

XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo Dos Bispos. «Documento Final», 26 de Outubro de 2024. Acedido a 9 de Fevereiro de 2025.

[https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26\\_final-document/POR---Documento-finale.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/POR---Documento-finale.pdf)

#### **d) Entradas de Dicionário**

Congar, Yves. «Laïc et laïcat». Em *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*. Vol. IX. Beauchesne, 1976.

Mackenzie, John L. «Mundo». Em *Dicionário Bíblico*, 637–38. Paulus Editora, 1983.

Peretto, Elio. «Servus Dei». Em *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 1275. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

Pié-Ninot, Salvador. «Sensus fidei». Em *Diccionario de Teología Fundamental*, editado por René Larourelle e Rino Fisichella. Madrid: San Pablo, 1992.

#### **e) Obras do período patrístico e medieval**

«A Diogneto». Traduzido por M. Luís Marques e Isidro Pereira Lamelas. Lisboa: Alcalá, 2001.

Hermas. «O Pastor». Traduzido por M. Luís Marques. Philokalia. Lisboa: Alcalá, 2003.

Roberto Belarmino, «*De Ecclesia*», III, 2

#### **f) Outras fontes**

Catholic News Agency/Eternal Word Television Network;

<https://www.ncregister.com/news/full-transcript-of-pope-francis-in-flight-interview-from-philadelphia-to-rome>, acedido a 25 de Fevereiro de 2025

Secretariado Nacional de Liturgia/Serviço Nacional de Acólitos

[https://acolitos.liturgia.pt/ficheiros/rito\\_nomeacao\\_acolitos.pdf](https://acolitos.liturgia.pt/ficheiros/rito_nomeacao_acolitos.pdf), acedido a 16 de Janeiro de 2025