



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO EMANUEL VILELA MARTINS

**O contributo do pensamento de Yves Congar
para a unidade interna da Igreja**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Tiago André Fernandes Freitas

Braga
2025

«A diversidade deve ser sempre conciliada com a ajuda do Espírito Santo; só Ele pode suscitar a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade e, ao mesmo tempo, realizar a unidade».

(Evangelii Gaudium 131)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, pela educação recebida, pelo exemplo e pelo desejo de unidade na primeira Igreja doméstica, onde a fé foi transmitida.

Ao meu irmão, a quem dedico este trabalho.

Ao Professor Doutor Tiago Freitas, pelo horizonte de possibilidades que me foi apresentando na orientação desta dissertação e por ser vínculo no pensamento, na decisão e na atuação.

Aos meus amigos e condiscípulos.

Ao Professor Costa Santos.

À Professora Isabel Gomes.

Ao Seminário de Nossa Senhora da Conceição, por ser sementeira de comum unidade.

Ao Seminário Conciliar de Braga, por ser escola de discipulado que forma discípulos capazes de viver e transmitir a unidade em Cristo.

Ao Campus de Braga da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

Ao teólogo Yves Congar, pelo contacto com a sua obra e por ser uma viva fonte de inspiração, especialmente pela profundidade do seu pensamento profético.

A Deus, Uno e Trino, que me chama a viver e a testemunhar uma unidade que transcende as divisões humanas e históricas.

Índice

Agradecimentos	5
Resumo	9
Abstract.....	9
Siglas e abreviaturas	11
Introdução	13
Capítulo 1: Elementos contextuais para o pensamento de Congar.....	17
1.1. Possibilidade de um discurso teológico sobre a Igreja	18
1.2. Perspetivas eclesiológicas.....	23
1.2.1. Eclesiologia do I Concílio do Vaticano.....	23
1.2.2. Eclesiologia do II Concílio do Vaticano	29
1.3. De uma visão cristocêntrica a uma visão trinitária da Igreja.....	37
1.4. A vida e a obra de Congar.....	41
Capítulo 2: Teologia da unidade	45
2.1. Notas da Igreja e a tensão entre unidade e diversidade	46
2.2. Princípios trinitários.....	50
2.2.1. Unidade do próprio Deus.....	51
2.2.2. Fé comum em Jesus Cristo	54
2.2.3. Espírito Santo: princípio unificador da unidade	58
2.3. Princípios ecuménicos	64
2.3.1. Escuta.....	64
2.3.2. Tradição	68
2.4. Princípios escatológicos.....	72
2.4.1. Comunhão como antecipação escatológica	72
2.4.2. Reforma contínua da Igreja	75
Capítulo 3: Momentos decisivos para a unidade	79
3.1. Pedro como garante da unidade.....	80

3.2. Norma da fé como garante da unidade	89
3.3. Feridas da unidade	94
3.3.1. Cisma	95
3.3.2. Heresia	103
3.4. A esperança da unidade: o movimento ecuménico	107
Conclusão	111
Bibliografia	119

RESUMO

A unidade é uma questão fundamental e constitutiva da teologia cristã, que atravessa séculos de história. Hoje, torna-se ainda mais urgente no contexto da diversidade eclesial.

Yves Congar cresceu numa França marcada pelas tensões entre a Igreja e o Estado, num ambiente de crescente laicização. Para Congar, a eclesiologia é o problema teológico número um: a natureza da Igreja, as suas propriedades, estruturas, funções, as relações entre os seus membros, com a Escritura, a Tradição, com outras Igrejas e com o mundo estão no centro das preocupações teológicas do célebre dominicano francês.

Neste sentido, Congar destacou-se como uma das vozes mais influentes no desenvolvimento da eclesiologia do II Concílio do Vaticano, especialmente no que respeita à unidade interna da Igreja. Congar acreditava que a unidade da Igreja era, entre tantas coisas, interna, fundamentada no diálogo, na comunhão e na reforma contínua.

Palavras-chave: Comunhão; Congar; Diversidade; Igreja; Reforma, Unidade.

ABSTRACT

Unity is a fundamental and constitutive question of Christian theology, spanning centuries of history. Today, it becomes even more urgent in the context of ecclesial diversity.

Yves Congar grew up in a France marked by tensions between the Church and the State, in an environment of increasing secularisation. For Congar, ecclesiology was the number one theological problem: the nature of the Church, its properties, structures, functions, the relationships between its members, with Scripture, Tradition, with other Churches and with the world were at the heart of the French Dominican's theological concerns.

In this sense, Congar emerged as one of the most influential voices in the development of the ecclesiology of the Second Vatican Council, especially with regard to the Church's internal unity. Congar believed that the unity of the Church was, among many things, an internal reality, grounded in dialogue, communion and continual reform.

Keywords: Church; Communion; Congar; Diversity; Reform, Unity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

cap. – capítulo

Cf. – Confrontar ou conferir

CIC – Catecismo da Igreja Católica (1993)

DeV – João Paulo II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem* (18 de maio de 1986)

DS – Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica* (2006)

DV – Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Dogmática *Dei Verbum* (18 de novembro de 1965)

EG – Francisco, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013)

GS – Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965)

LG – Concílio Ecuménico Vaticano II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (21 de novembro de 1964)

MC – Pio XII, Carta Encíclica *Mystici Corporis* (29 de junho de 1943)

PG – *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, editor J. P. Migne

PL – *Patrologia cursus completus. Series Latina*, editor J. P. Migne

séc. – século

trad. – traduzido por

UR – Concílio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Unitatis Redintegratio* (21 de novembro de 1964)

UUS – João Paulo II, Carta Encíclica *Ut Unum Sint* (25 de maio de 1995)

vol. – volume

INTRODUÇÃO

A questão da unidade é antiquíssima e fundamental para o ser humano. Desde Heraclito e Parmênides até Platão, a filosofia antiga interrogou-se sobre a unidade como condição e princípio de toda a realidade. Para Santo Agostinho, se a algo se retira a sua unidade, cai no nada, e São Tomás de Aquino recorda que o ser e o ser-uno são inseparáveis. A unidade surge, assim, em contraste com a uniformidade e a discórdia, como aquilo que sustenta e dá consistência ao ser.¹

Jesus orientou o seu desejo para a unidade. «Não rogo só por eles, mas também por aqueles que hão-de crer em mim, por meio da sua palavra, para que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós e o mundo creia que Tu me enviaste» (Jo 17, 20-21).

Todavia, a reflexão sobre a unidade da Igreja levanta questões complexas que merecerão ser aprofundadas ao longo desta dissertação. Mais do que se reduzir a uma questão de *ortodoxia*, isto é, de adesão intelectual às verdades de fé, a unidade deve também ser compreendida como *ortopraxia*, isto é, como uma vivência coerente dessas verdades na vida concreta da comunidade eclesial. Em última análise, não se trata apenas de crer de forma correta, mas de traduzir essa fé numa prática que testemunhe e realize a comunhão. Nas palavras de Congar, a unidade é um «serviço difícil, mas estimulante»², pois exige diálogo, escuta e abertura ao Espírito.

Ora, os últimos séculos transmitiram-nos uma imagem objetivista e rígida da unidade, entendida, muitas vezes, como uniformidade. Contudo, o II Concílio do Vaticano destacou a importância das legítimas diversidades, como os ritos, disciplinas, formas de vida e expressões teológicas, que não quebram a unidade da fé, mas a enriquecem (cf. LG 13; UR 2).

A Igreja esteve e estará sempre sob o signo da unidade e da diversidade. Esta dupla tensão manifesta-se em tudo o que lhe diz respeito. «Falando aos Efésios, que eram uma mistura de gentios e de judeus, Paulo lembra-nos que o dom de Deus para a Igreja é a sua diversidade».³ Logo, a unidade interna da Igreja não significa homogeneidade, mas sim comunhão viva na diversidade, fundada na comum dignidade batismal e alimentada pela Eucaristia. Desde as primeiras comunidades cristãs, descritas nos Atos dos Apóstolos como tendo «um só coração e uma só alma» (At 4, 32), até às exortações de Paulo à unanimidade na fé (cf. Ef 4, 4-6), a tradição cristã entende a unidade como dom e tarefa, ameaçada, por vezes, pelo cisma e pela heresia, mas sempre reencontrada na escuta do Espírito.

¹ Cf. Walter Kasper, *Iglesia Católica. Esencia, realidad, misión*, trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 2013), 233. Todas as citações de textos em línguas estrangeiras são nossa tradução.

² Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris: Cerf, 1950), 7.

³ Robert Harris, *Conclave*, trad. Braulio Tavares (Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020), 95.

Sabemos que a unidade é uma forma de dar crédito à Igreja. No entanto, as definições dogmáticas foram, na sua maioria, elaboradas como reações defensivas, mais do que meios positivos e irônicos de ensino. Esta dissertação não se apresenta, por isso, como um exercício apologético, mas como uma reflexão teológica que procura compreender e aprofundar a unidade interna da Igreja, à luz do pensamento de Yves-Marie-Joseph Congar, autor que assenta a teologia da comunhão sobre uma teologia da unidade.

Importa, porém, reconhecer que a unidade da Igreja não se reduz a um conjunto de definições estáticas ou uniformes. Quando falamos da unidade no Credo, há um conjunto de subtemas satélite que devem ser explorados: unidade e pluralidade; unidade e unicidade; unidade e uniformismo, pluralidade ou pluralismo. Efetivamente, as próprias palavras criam e interpretam tensões. Contudo, Congar ajuda a esclarecer que «a unidade da Igreja não é, não pode ser, uniformidade».⁴

A Igreja não se esgota naquilo que vemos ou conhecemos visivelmente. Há sempre um mistério que a ultrapassa. Nesse sentido, ressoa com particular força e atualidade o trecho acutilante do cardeal Lawrence no filme *O Conclave*: «a certeza é a maior inimiga da unidade».⁵

Deste modo, o objeto de estudo desta dissertação é a unidade interna da Igreja a partir do pensamento de Yves Congar, um dos teólogos mais influentes na renovação eclesiológica do século XX, especialmente no contexto do II Concílio do Vaticano. Neste sentido, exploraremos a contribuição de Congar para a unidade interna da Igreja, considerando três ambientes de análise que correspondem a três capítulos. Primeiramente, apresentaremos os elementos contextuais que enquadram o pensamento do nosso teólogo, desde a possibilidade de um discurso teológico sobre a Igreja, passando pela evolução histórica das perspectivas eclesiológicas até à sua vida e obra. Em segundo lugar, analisaremos os princípios fundamentais da unidade, agrupados em trinitários, ecumênicos e escatológicos. Por último, identificaremos os momentos decisivos para a unidade: o ministério de Pedro, a norma da fé, as feridas provocadas pelo cisma e pela heresia, e a esperança do movimento ecumênico.

Neste momento, importa sublinhar que o segundo capítulo constitui o núcleo deste trabalho, pelo que se justifica, desde já, a sua maior extensão e profundidade, dado que nele serão analisados os princípios que, no nosso entendimento, consolidam a unidade da Igreja. Metodologicamente, optamos por uma abordagem histórico-teológica, mediante a análise das principais obras de Congar, articulando-as em diálogo com as fontes patrísticas, o Magistério da Igreja e a reflexão teológica sistemática de outros autores.

⁴ Yves Congar, «Teologia da unidade», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 38.

⁵ Harris, *Conclave*, 97.

Na verdade, a união sempre foi a força. As grandes batalhas da história foram ganhas com união. Assim, também a Igreja, no seu caminhar, encontra na unidade a sua razão de ser e o seu caminho para o futuro.

Avancemos, pois, em direção ao mistério da unidade, palavra que devemos aproximar com cuidado, conscientes da sua profundidade e da humildade que exige o estudo do pensamento de um teólogo como Yves Congar. A unidade da Igreja não é um conceito abstrato nem uma ideia teórica; é uma realidade viva que pulsa no coração da fé, um dom e uma tarefa que atravessa a história e dá força à comunidade cristã.

CAPÍTULO 1: ELEMENTOS CONTEXTUAIS PARA O PENSAMENTO DE CONGAR

Para analisar o pensamento de determinado autor, é importante situá-lo na história. Para tal, a análise das diferentes respostas e posições não pode ser feita sem alguns critérios hermenêuticos que evitam distorcer a mensagem e o ensinamento que os diferentes autores quiseram transmitir. Neste sentido, é aconselhável ter em mente, pelo menos, que todo o texto nasce num contexto. O contexto é essencial e determinante, na medida em que é fundamental não perder de vista o contexto para uma compreensão adequada do significado de determinado autor. Daí a importância da intenção dos autores ao formularem os seus ensinamentos, pois o sentido histórico faz-nos situar os grandes teólogos na sua época para compreender o sentido último das suas afirmações. Só então, dentro das referências da época, tais palavras adquirem o significado mais pleno.

Ora, isto leva-nos a crer que a história é sempre mestra da vida. É um lugar teológico, na medida em que é fonte do conhecimento teológico, qualificado segundo as regras da criteriologia teológica.⁶ Se é verdade que podemos ver a história como uma sucessão de formulações de um mesmo conteúdo de fé, refletido e expresso em diferentes contextos culturais, não é menos verdade que é preciso ir além, pois os condicionamentos históricos dos próprios documentos do Magistério refletem linguagens, categorias de pensamento e problemáticas específicas das suas épocas.⁷ Por isso, interessa-nos o histórico em si, ou melhor, o conhecimento do que é histórico, isto é, o que ocorreu na sucessão do tempo e na diversidade dos lugares.⁸ De facto, a Igreja nasce de uma iniciativa divina, mas a sua realização histórica concreta verifica-se na trama real das vicissitudes e inquietudes humanas.⁹

A este propósito, Yves Marie-Joseph Congar escrevia, em 1970, que

o conhecimento da história coloca-nos no caminho de um saudável relativismo. Isso é algo muito diferente do ceticismo. Pelo contrário, é um meio para ser e expressar-se mais sincero e, dada a relatividade do que é efetivamente relativo, não dar a categoria de absoluto àquilo que não é verdadeiramente absoluto. Graças à história apreendemos a proporção exata das coisas, evitamos tomar como “Tradição” aquilo que só vem de antontem e também sofreu alterações ao longo do tempo.¹⁰

Nesta linha de pensamento, quando falamos da “Igreja na história” não nos referimos à história da Igreja, à história que pode ser objeto de estudo, mas sim à compreensão da Igreja a

⁶ Cf. Yves Congar, «La historia de la Iglesia, “lugar teológico”», *Concilium: Revista internacional de Teología* 57 (1970): 86.

⁷ Cf. Congar, «La historia de la Iglesia, “lugar teológico”», 88.

⁸ Cf. Congar, 86-87.

⁹ Cf. Justo Collantes, *La Iglesia de la palabra*, vol. 1 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972), 5.

¹⁰ Congar, «La historia de la Iglesia, “lugar teológico”», 89.

partir de uma história que a transcende.¹¹ Há, então, uma relação profunda existente entre a Igreja e a situação da história universal, na qual ela se encontra e com a qual conta sempre que tenta interpretar os “sinais dos tempos” (cf. GS 4). Na verdade, «a Igreja é uma instituição histórica que não existe simplesmente numa forma de concretização sempre igual. Ela deve acontecer na história de maneira sempre nova».¹²

Assim, a Igreja, entendida como iniciativa divina e expressão concreta do encontro entre Deus e o ser humano, desenvolve-se e vive-se dentro da realidade humana concreta e histórica, porque Deus não veio para salvar a pessoa ideal, atemporal e etérea, mas sim a pessoa concreta.¹³ Desta forma, a história da Igreja está tão misturada com a história humana que uma não pode ser compreendida sem a outra, porque, se a Igreja «apresenta uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado» (LG 8), «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).

1.1. Possibilidade de um discurso teológico sobre a Igreja

Será possível elaborar um discurso teológico sobre a Igreja?

De facto, a Igreja é uma realidade que pode ser refletida teologicamente. Questionando-se se a Igreja se pode definir, o teólogo Congar parte de uma definição nominal da Igreja que foi elaborada ao longo do tempo: «*Ecclesia, id est Convocatio*»¹⁴, ou seja, «Igreja, isto é, o ato de convocar». Apesar desta definição ter a vantagem de expressar a ideia de um chamamento vindo de cima, o nosso autor sente necessidade de uma definição contextual que não explique simplesmente o significado do nome, mas que também declare a essência do que se define.¹⁵

Depois de vários teólogos se terem debruçado sobre a questão, concluíram que a Igreja só pode ser definida de forma descritiva. A Sagrada Escritura assim o comprova, pois, como não oferece uma definição explícita da Igreja, apresenta, mediante uma pluralidade de termos e sobretudo de imagens, várias facetas de uma realidade única, que adquirem o sentido mais pleno quando complementadas umas pelas outras.¹⁶ Exemplo disso são as expressões *Povo de Deus, Israel, Templo, Jerusalém, Esposa, Mãe e Corpo*. Todavia, de acordo com o autor, tais metáforas «não expressam tanto o ser ontológico do sujeito, mas sim a sua maneira de agir, o

¹¹ Cf. Jürgen Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu: hacia una ecclesiología mesiánica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978), 37.

¹² Alex Viguera, «La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica», *Teología y Vida* 51 (2010): 448.

¹³ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 5.

¹⁴ Yves Congar, *Santa Iglesia*, trad. León Sansegundo (Barcelona: Editorial Estela, 1965), 23.

¹⁵ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 23.

¹⁶ Cf. Congar, 23.

seu modo dinâmico».¹⁷ Isto é, através destas imagens, a Escritura não nos diz tanto o que a Igreja é em si mesma, mas sim o que ela representa para nós e a verdade da relação religiosa que devemos estabelecer para responder à iniciativa divina¹⁸, pois «a Igreja é o encontro entre Deus e os humanos, realizado em virtude da graça de Jesus Cristo».¹⁹ Neste sentido, importa convocar a distinção feita por Karl Rahner entre eclesiologia ontológica e eclesiologia existencial, sendo que a primeira diz respeito à essência da Igreja, e a segunda à Igreja a fazer-se.²⁰ Nesta linha, segundo as palavras de Rahner, «uma teologia da Igreja em ação e da ação na Igreja pressupõe, portanto, um conhecimento da natureza permanente da Igreja, e para isso recorre-se à eclesiologia e à teologia dogmática».²¹

Congar explora as noções de *Povo de Deus*, *Corpo de Cristo*, *Sociedade e Comunhão*, noções a partir das quais se pode encontrar um princípio para definir a Igreja e construir teologicamente um tratado *De Ecclesia*.²² Em primeiro lugar, os Padres da Igreja conheciam a noção de *Povo de Deus* e aplicavam-na à Igreja; inclusive, às vezes, definiam a Igreja por ela. Porém, não se vê que construíssem a sua eclesiologia com base nessa noção. Tertuliano, por exemplo, usa sempre o termo *populus* para se referir ao *Povo de Deus* na Antiga Aliança.²³ Numa outra linha, Santo Agostinho recorre, frequentemente, às expressões *Populus Dei*, *Populus fidelis*, ou outras expressões semelhantes, especialmente quando aborda a universalidade da Igreja.²⁴ Na verdade, esta noção apenas ganhou um valor propriamente eclesiológico a partir da Escola de Tübingen até encontrar a sua sedimentação no II Concílio do Vaticano. A noção de *Povo de Deus*, segundo Congar, surgiu particularmente em conexão com o renovado interesse pela Igreja, característico do período imediatamente após a Primeira Guerra Mundial. Sinteticamente, a noção de *Povo de Deus* expressa a ideia de uma multidão sobre a qual Deus reina²⁵, sugerindo que a Igreja está em crescimento, inserida na história e sujeita às limitações e às fraquezas inerentes da condição humana.²⁶ Como categoria eclesiológica, *Povo de Deus* possui o benefício de englobar Israel e de expressar a continuidade da Igreja com a obra realizada por Deus na Antiga Aliança, onde esta Igreja recebeu os seus primeiros fundamentos. Contudo, também apresenta limitações como contrapartida das suas vantagens, na medida em que «traduz apenas, da realidade eclesial, o que nela é comum entre

¹⁷ Congar, *Santa Iglesia*, 24.

¹⁸ Cf. Congar, 24.

¹⁹ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 5.

²⁰ Cf. Karl Rahner, *Theology of pastoral action*, trad. W. J. O'Hara, vol. 1 (New York: Burns & Oates, 1968), 25-26.

²¹ Rahner, *Theology of pastoral action*, 25.

²² Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 24-33.

²³ Cf. Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, PL 2, 598.

²⁴ Cf. Agostinho de Hipona, *De Civitate Dei*, PL 41, XVIII, 614.

²⁵ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 26.

²⁶ Cf. Congar, 25.

a Antiga e a Nova Aliança»²⁷, pois a condição religiosa é substancialmente distinta antes e depois da Encarnação e do Pentecostes.²⁸ A diferença reside essencialmente no facto de que, com a vinda de Deus Filho, os bens prometidos ao *Povo de Deus* se revelam como bens que são a herança do próprio Deus: «a verdadeira herança do Povo de Deus não é a Terra Prometida, mas a vida eterna, isto é, a comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo».²⁹ No entanto, esta herança só pode ter um herdeiro: o Filho de Deus. «Ninguém subiu ao Céu a não ser aquele que desceu do Céu, o Filho do Homem» (Jo 3,13). «Herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo» (Rm 8, 17). Assim, doravante, não se pode ser *Povo de Deus* sem se tornar *Corpo de Cristo*, membros do Corpo do Filho muito amado.³⁰

Desta forma, não é possível definir a Igreja do Novo Testamento como *Povo de Deus* sem adicionar a noção de *Corpo de Cristo*. Apesar de esta última categoria ter sido frequentemente utilizada como definição da Igreja, ela foi interpretada e aplicada de variadas formas ao longo da história da Igreja. No *corpus* paulino, por exemplo, na Carta aos Romanos e na I Carta aos Coríntios, o termo “corpo” não está tão ligado a uma estrutura social organizada, visto que está mais vinculado a uma manifestação ativa de Cristo no mundo, com um foco cristológico e soteriológico.³¹ Neste sentido, fruto de um desenvolvimento do termo *corpus* num sentido mais sociológico ou corporativo, que inclui a visibilidade e a organização jurídica em matéria de eclesiologia, a Carta Encíclica *Mystici Corporis*, do papa Pio XII, denota a ideia de muitos membros dirigidos por uma cabeça, que é Cristo, tanto internamente por uma influência vital quanto externamente, através de uma ação que utiliza formas visíveis: «se a Igreja é um corpo, deve necessariamente ser um todo sem divisão, segundo aquela sentença de Paulo: “Nós, muitos, somos um só corpo em Cristo” (Rm 12, 5). E não só deve ser um todo sem divisão, mas também algo concreto e visível» (MC 14). Além disso,

como na natureza não basta qualquer aglomerado de membros para formar um corpo, mas é preciso que seja dotado de órgãos ou membros com funções distintas e que estejam unidos em determinada ordem, assim também a Igreja deve chamar-se corpo sobretudo porque resulta de uma boa e apropriada proporção e conjunção de partes e é dotada de membros diversos e unidos entre si. É assim que o apóstolo descreve a Igreja quando diz: “como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, assim muitos somos um só corpo de Cristo, e todos e cada um membros uns dos outros” [Rm 12, 4] (MC 16).

²⁷ Congar, *Santa Iglesia*, 27.

²⁸ Cf. Congar, 27.

²⁹ Congar, 27.

³⁰ Cf. Congar, 27.

³¹ Cf. Congar, 30.

Em terceiro lugar, o conceito de *sociedade* é importante, na medida em que os fiéis não fazem parte anonimamente de uma Igreja universal de uma forma confusa. A igreja local, solidamente fundada, graças ao bispo, em comunhão com Pedro, está sempre misticamente unida à família dos filhos de Deus, ao povo de Deus, ao Corpo místico de Cristo. Isto é, de certa forma, a eclesiologia do *Corpo Místico* já tratava a Igreja como uma *sociedade*, na medida em que unia constantemente a ideia de *Corpus Christi* ao duplo facto de que existe, na *congregação dos fiéis*, uma unidade pelo Espírito e uma multiplicidade de funções organicamente distribuídas entre os membros, que se ajudam mutuamente e servem, em conjunto, à vida do todo.³²

Em quarto lugar, o conceito de *comunhão* surgiu, em parte, como uma crítica ao naturalismo durante a eclesiologia da época do iluminismo. Möhler foi influenciado pelos Padres da Igreja e pela corrente romântica, pelo que desenvolveu a teologia da Igreja como organismo vivo, animado pelo Espírito Santo do Pentecostes, em contraste com o racionalismo e o individualismo. Os teólogos da Escola de Tübingen, como Sailer e Staudenmaier, restauraram o sentido cristológico e soteriológico da Igreja, destacando-a como uma comunidade espiritual. Por sua vez, Pilgram destacou a ideia da *comunhão* como uma relação social entre as pessoas, articulada numa *politeia*, isto é, numa organização social com direito público divino. Assim, esta noção de *comunhão* foi gradualmente integrada no pensamento eclesiológico, enriquecida com contribuições da sociologia, da ontologia interpessoal e da filosofia personalista.³³

Contudo, depois de explorar estes conceitos, a pergunta permanece: será possível definir a Igreja? Congar sustenta a sua posição com solidez e coerência:

não é certo que uma definição conforme as regras da lógica formal seja “possível”. Por um lado, a realidade a que chamamos Igreja é demasiado rica para ser contida num único conceito e responder a um só nome. Por outro lado, ainda que formada por seres humanos, a Igreja é uma realidade sobrenatural. Por isso, pode-se dizer que está profundamente ligada a outras sociedades humanas. No entanto, a autoridade e o poder de mandar na Igreja não são simplesmente realidades sociais humanas modificadas por uma adição cristã. Se falamos da sua essência, e não de uma criação meramente histórica humana, a Igreja é substancialmente sobrenatural e representa um mistério.³⁴

Do mesmo modo, o teólogo Jürgen Moltmann, diante da pergunta “o que é a Igreja?”, afirma que esta não pode ser respondida simplesmente com uma definição que delimite o

³² Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 31-37.

³³ Cf. Congar, 37-40.

³⁴ Congar, 41-42.

fenómeno “Igreja” em relação a outros fenómenos.³⁵ Logo, «nenhuma eclesiologia pode descansar em si mesma».³⁶

Além disso, um outro ponto tem que ver com a perceção que a Igreja tem de si mesma, o que não descuida a sua natureza divina. A Igreja, enquanto sujeito, tem um olhar subjetivo sobre si e, portanto, tal visão pode mudar ao longo dos tempos. No entanto, Walter Kasper lembra que esta definição de eclesiologia levanta sérios problemas de crítica das ideologias, pois é legítimo questionar-se se a teologia se limita a reproduzir, de forma repetitiva e descritiva, aquilo que já se encontra formulado como doutrina da Igreja sobre si mesma; ou se se trata apenas de uma ideologia cujo interesse é justificar, *a posteriori*, uma determinada posição eclesiástica previamente tomada.³⁷ Com efeito, esta objeção baseia-se numa compreensão errada da fé, posto que a fé, corretamente entendida, não é um ato irracional nem um puro sentimento; também não surge de um passo puramente voluntarista do indivíduo; e, por fim, não é o mero considerar verdadeiras as proposições do credo.³⁸ O II Concílio do Vaticano oferece-nos uma compreensão da fé muito distinta e bem mais abrangente, baseada na Tradição da Igreja, pois «pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus oferecendo “a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade” e prestando voluntário assentimento à Sua revelação» (DV 5).

O crente, portanto, deve dar razão da sua fé, de forma racional, a si próprio e aos outros. Paulo fala de um *obsequium rationale*, ou seja, um culto racional (cf. Rm 12, 1), e a Primeira Carta de Pedro exige que os cristãos deem a todos razão (*apologia*) da sua fé (cf. 1 Pe 3, 15). Nesta medida, a fé bem compreendida parte sempre daquele princípio teológico formulado por Anselmo de Cantuária, *fides quaerens intellectum*³⁹, ou seja, uma fé que procura compreender-se e que quer saber o que acredita e por que acredita: *intellige ut credas e crede ut intelligas*.⁴⁰

Por esta razão, a eclesiologia é ciência da fé num duplo sentido: pressupõe a convicção pessoal de fé e alimenta-se da fé da Igreja, daí falarmos da Igreja como sujeito da fé e como objeto da fé. Portanto, a fé pessoal é sempre uma fé eclesial, porque foi na Igreja que recebeu a palavra de Deus e na Igreja a professa.⁴¹

³⁵ Cf. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu*, 38.

³⁶ Moltmann, 38.

³⁷ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 73.

³⁸ Cf. Kasper, 73.

³⁹ Cf. Anselmo de Cantuária, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, PL 158, 225.

⁴⁰ Entende para creres e crê para entenderes. Agostinho de Hipona, *Sermo 43*, PL 38, 257.

⁴¹ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 67-99.

1.2. Perspetivas eclesiológicas

Se situarmos a Igreja na sua dimensão subjetiva, como um eco das situações religiosas, culturais e sociais da humanidade, ela é como um organismo vivo, não uma estrutura estática que permanece inalterada nas margens do rio, enquanto, da sua segura posição, «lança avisos de precaução a uma humanidade arrastada pela corrente».⁴² Deste modo, como poderá esta visão afetar a autocompreensão da Igreja e, conseqüentemente, a vida do corpo eclesial?

1.2.1. *Eclesiologia do I Concílio do Vaticano*

O século XIX foi palco de uma tensão significativa no seio da Igreja Católica. Nele desenvolveram-se, simultaneamente, tendências de renovação e de conservadorismo intransigente.⁴³

Johann Adam Möhler e John Henry Newman destacaram-se como «duas “antenas visíveis” da eclesiologia moderna»⁴⁴, na medida em que introduziram perspetivas que viriam a influenciar profundamente o pensamento teológico posterior. Por essa razão, são considerados os dois principais precursores da eclesiologia contemporânea. Contudo, as suas contribuições eram como pequenas ilhas num vasto oceano de pensamento eclesiológico tradicional.⁴⁵

A eclesiologia dominante da época, longe de abraçar estas novas ideias, entre as quais se destacava a Igreja como um organismo vivo e dinâmico e o papel do Espírito Santo na comunicação vital da Igreja, tinha endurecido as suas posições mais conservadoras. Este endurecimento foi, em grande medida, uma reação aos efeitos desestabilizadores da Revolução Francesa, que desencadeou um movimento de contrarrevolução e de restauração católica que se estenderia por todo o século XIX.⁴⁶

Neste contexto, prevaleceu um catolicismo caracterizado pela intransigência e pelo desejo de restauração. A visão eclesiológica que o acompanhava estava fortemente ancorada no princípio da autoridade, apresentando a Igreja como uma estrutura unitária, hierárquica e centralizada. Destacamos pensadores como M. Cappelari, Louis de Bonald e Joseph de Maistre, expoentes desta perspetiva.⁴⁷ De acordo com tais pensadores, o colapso social e moral que observaram foi uma consequência direta da negação da autoridade eclesial. Logo, a partir dessa

⁴² Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 6.

⁴³ Cf. Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 12.

⁴⁴ Fuente, *Eclesiología*, 12.

⁴⁵ Cf. Fuente, 12.

⁴⁶ Cf. Yves Congar, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», *Revue des Sciences Religieuses* 34, n° 2-4 (1960): 77-114, <https://doi.org/10.3406/rscir.1960.2256>.

⁴⁷ Cf. Fuente, *Eclesiología*, 12.

convicção, desenvolveram uma visão tradicionalista que procurava restaurar a ordem política e religiosa, frequentemente em oposição às ideias iluministas e liberais da época.⁴⁸

Recordamos, então, as palavras de Chateaubriand, ministro e escritor romântico da França, no período da restauração monárquica francesa: «A era das ficções políticas terminou; não é mais possível ter um governo baseado em adoração, culto e mistério: todos conhecem os seus direitos; nada é possível além dos limites da razão».⁴⁹ Assim, um poder que, anteriormente, era baseado numa autoridade superior e revestido de mistério e caráter religioso foi substituído por um poder que simplesmente traduziu os imperativos da razão em termos de justiça.⁵⁰ Todavia, esta perspetiva eclesiológica carecia de uma dimensão histórica e escatológica, pelo que se encontrava encerrada em paradigmas rígidos e imutáveis. Tratava-se, portanto, de uma visão da Igreja que resistia à mudança e à contextualização histórica, privilegiando uma estrutura autoritária e inflexível.⁵¹

Por sua vez, o ressurgimento eclesiológico representado pela escola de Tübingen teve o seu paralelo na escola romana e, através dela, na eclesiologia que se revela nos trabalhos do I Concílio do Vaticano.⁵² É sabido que o I Concílio do Vaticano não pôde oferecer uma eclesiologia completa nem colher os frutos que o ressurgimento eclesiológico do século XIX parecia prometer. Dificuldades externas ao Concílio, como o eclodir da guerra franco-prussiana, determinaram que o Concílio fosse interrompido prematuramente.⁵³

Sem refazer a história do Concílio, queremos recordar as principais etapas do trabalho que se consumou na constituição dogmática *Pastor aeternus*, «o primeiro texto sobre a Igreja de tal amplitude formulado pelo Magistério solene».⁵⁴ Entre os principais eclesiólogos que trabalharam para o I Concílio do Vaticano inscrevem-se Clemente Schrader, Juan Bautista Franzelin, Juan Perrone e José Kleutgen.⁵⁵ Clemente Schrader é normalmente considerado um dos principais autores e redatores do primeiro esquema de constituição *De Ecclesia*, do I Concílio do Vaticano. A noção fundamental deste esquema era a ideia de Corpo Místico. As teses de Franzelin sobre a Igreja apresentavam uma grande analogia com a doutrina deste mesmo esquema, pelo que se supõe que teve considerável influência sobre ele. Kleutgen, por sua vez, foi encarregado de redigir o segundo esquema *De Ecclesia*, que terminou durante o

⁴⁸ Cf. Congar, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», 79.

⁴⁹ François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe III* (Paris: eBooksFrance, 2000), 782.

⁵⁰ Cf. Congar, «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», 80.

⁵¹ Cf. Fuente, *Eclesiología*, 12.

⁵² Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 54.

⁵³ Cf. Collantes, 55-56.

⁵⁴ Yves Congar, *Eclesiología: Desde San Agustín hasta nuestros días*, trad. Francisco Aparicio, vol. 3 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976), 276.

⁵⁵ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 54.

verão de 1870, quando a maioria dos padres conciliares já se tinha ausentado de Roma, fugindo do calor e da guerra.⁵⁶

A comissão teológico-dogmática criada por Pio IX tomou como base dos seus trabalhos o *Syllabus* e propôs, a 20 de outubro de 1869, um esquema *De Ecclesia* em duas partes: dez capítulos sobre a Igreja em si mesma; três sobre as relações entre Igreja e Estado; em seguida, um outro esquema *De Romano Pontifice*, em dois capítulos, que não tratava da infalibilidade. Na verdade, numerosos padres haviam pedido que se introduzisse a questão da infalibilidade papal, ainda que, no primeiro esquema, esta questão não se verificasse. Contudo, com o segundo esquema, a doutrina sobre o papado começou a desenvolver-se com um caráter de urgência.⁵⁷

Ainda que se tenha partido do conceito de Corpo Místico como uma expressão adequada da natureza profunda da Igreja, tal expressão não encontrou grande receção junto dos padres conciliares, uma vez que a consideravam uma abordagem demasiado espiritual que não respondia às exigências da época.⁵⁸ Consideravam-na, por isso, «imprecisa e vaga para a maioria dos fiéis, pois não estabelecia uma clara distinção entre o corpo e a alma da Igreja, ao centrar-se no aspeto interior e espiritual».⁵⁹

Note-se que alguns padres criticaram o primeiro esquema por não falar dos bispos nem dos concílios. O primeiro esquema tratava apenas do papa, correndo-se o risco de o isolar da Igreja e do episcopado. Assim, este facto foi corrigido pela *constitutio secunda*, que forneceu alguns elementos para uma teologia do episcopado.⁶⁰

Em termos eclesiológicos, o Concílio só teve tempo de definir a constituição *Pastor aeternus*, que se intitulava Primeira Constituição e fazia referência a uma segunda, cujo esquema, como já dissemos, foi redigido por Kleutgen.⁶¹ A respeito do dogma da infalibilidade, muitos padres manifestaram reserva, porque tal definição poderia abrir as portas ao abuso do Magistério eclesiástico (cf. DS 3050).

A infalibilidade é apresentada como fruto de um carisma dado a Pedro e aos seus sucessores na cátedra (cf. DS 3071). Este carisma está assegurado ao papa (não apenas aos seus atos), enquanto sucessor de Pedro, em condições muito precisas e restritivas enunciadas na definição dogmática (cf. DS 3074). Nessa linha, Congar pergunta-se: «a infalibilidade é própria da Igreja, própria de todo o episcopado, ou é um carisma exclusivo do romano pontífice e, nesse sentido, pessoal?»⁶² O perigo de afirmar uma infalibilidade pessoal foi claramente apontado

⁵⁶ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 55.

⁵⁷ Cf. Congar, *Eclesiología*, 276.

⁵⁸ Cf. Congar, 276.

⁵⁹ Fuente, *Eclesiología*, 14.

⁶⁰ Cf. Congar, *Eclesiología*, 277.

⁶¹ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 57.

⁶² Congar, *Eclesiología*, 277-278.

pelo cardeal Guidi, cuja intervenção de 18 de junho de 1870 se destacou como um dos grandes momentos do Concílio.⁶³ Por isso se definiu que o papa é infalível apenas quando define um ponto que diz respeito à fé e aos costumes, para toda a Igreja, por meio de um pronunciamento solene:

O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com a sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja –, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis (DS 3074).

Desta forma, Congar introduz uma *nuance*: não dizemos a infalibilidade do Romano Pontífice, mas a infalibilidade do Magistério infalível do Romano Pontífice: *De Romani Pontificis infallibili magisterio*, e não *De Romani Pontificis infallibilitate*.⁶⁴ Logo, o papa não é infalível nas suas opiniões pessoais e privadas, nem nas suas ações e conduta pessoais; em tudo isso, é tão falível como qualquer outra pessoa e qualquer cristão. Ele é infalível exclusivamente quando fala *ex cathedra*, ou seja, quando exerce o seu ministério magisterial e ensina a fé da Igreja de modo definitivo e, para esta, de forma universalmente vinculativa.⁶⁵

Contudo, Congar, apoiado por Guidi, afirma que o problema reside no facto de a preocupação de Pio IX e da maioria ser assegurar ao papa uma independência e uma superioridade absolutas, uma posição de fundamento, de causa e de princípio para a própria Igreja, numa espécie de dependência jurídica, na qual o papa teria de receber dos bispos uma parte da autoridade.⁶⁶ Em vez disso, Congar aponta que a exigência da infalibilidade do Magistério do Romano Pontífice é saudável quando é tomada no plano de uma ontologia da comunhão de fé, porque, nesse plano, o papa está na Igreja, não por cima da Igreja.⁶⁷

Ademais, para o teólogo dominicano, «não se canonizou uma teologia segundo a qual o Corpo dos bispos ou da Igreja não seriam infalíveis senão mediante uma comunicação ou derivação da infalibilidade do papa». ⁶⁸ Isto é, não se formalizou uma teologia que subordinasse a infalibilidade do episcopado à do papa. Por outras palavras, isto sugere que a infalibilidade papal era entendida como distinta e autónoma da infalibilidade dos bispos. Esta perspetiva

⁶³ Cf. Congar, *Eclesiología*, 278.

⁶⁴ Cf. Congar, 278.

⁶⁵ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 388.

⁶⁶ Cf. Congar, *Eclesiología*, 278.

⁶⁷ Cf. Congar, 278.

⁶⁸ Congar, 279.

desenvolvia-se porque, em ambientes mais radicais, elaborava-se uma eclesiologia ultramontana. Face às tendências desagregadoras da sociedade e até da própria Igreja, o objetivo principal consistia em exaltar a autoridade do papa, considerado o único ponto de referência seguro e estável. Para o mundo exterior, o papa era visto como a única figura capaz de se dirigir à humanidade com autoridade incontestável.⁶⁹

Contra a posição galicana, que sustentava que a autoridade do papa não deveria ser absoluta, e para evitar tornar a autoridade pontifical dependente do acordo do episcopado ou do acordo da Igreja, foi introduzida a expressão «*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*», ou seja, «tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis» (DS 3074). No fundo, esta expressão leva-nos a crer que a infalibilidade não necessita de uma confirmação jurídica ou de um complemento de poder para adquirir o seu valor. Assim sendo, dependendo do sentido das palavras, será que podemos falar de uma infalibilidade puramente funcional? Congar acredita que a infalibilidade do pontífice não é simplesmente a infalibilidade da Igreja, mas é própria do papa.⁷⁰

Nesta ordem de ideias, levanta-se uma segunda questão: «esta infalibilidade está conferida a um único sujeito, a saber, o Corpo organicamente estruturado, com o papa à sua cabeça, ou a dois sujeitos inadequadamente distintos?»⁷¹ Segundo Congar, este problema era novo, e o Concílio não podia dirimi-lo num plano de tecnicismo teológico. Todo o esforço do Concílio consistiu, assegurando ao papa a sua posição de *plenitude do poder*, em não o separar nem da Igreja, nem do episcopado, nem do concílio, como tinha feito o século XV, nomeadamente no Concílio de Constança (1414-1418), no qual a Igreja viveu um intenso debate sobre o poder papal e a questão da infalibilidade. Concluímos, então, que o esforço do I Concílio do Vaticano foi restabelecer a unidade entre o papa, o episcopado e o concílio, ao contrário do que aconteceu no século XV. De facto, o dogma da infalibilidade, de 18 de julho de 1870, evita a separação, mas do ponto de vista e em benefício do romano pontífice, cuja autoridade não pode ser condicionada nem limitada por nenhuma outra instância humana.⁷² Por isso, a conquista dogmática do Concílio de 1870 para a eclesiologia católica dá lugar ao seguinte balanço:

numa sociedade que não conhecia outra regra senão a razão, a ideia e a própria palavra de “Magistério” conquistaram um lugar importante; isto independentemente de uma opção a favor da divisão tripartida dos poderes, ou pelo menos das funções, opção à qual eram

⁶⁹ Cf. Fuente, *Eclesiología*, 12.

⁷⁰ Cf. Congar, *Eclesiología*, 281.

⁷¹ Congar, 279.

⁷² Cf. Congar, 279.

favoráveis os capítulos quarto e décimo do esquema de 21-1-1870, mas que o concílio não consagrou.⁷³

Assim, a constituição *Pastor aeternus* vincula o primado papal à Igreja, atribuindo-lhe como finalidade a custódia da unidade desta Igreja por meio da unidade do episcopado.⁷⁴ Então, significa isto que o papa é o líder da Igreja porque é o líder do colégio episcopal? À luz da *Pastor aeternus*, o primado é uma verdadeira superioridade de jurisdição. Tal primado foi entregue a Pedro, não à Igreja, e isto para ser transmitido aos seus sucessores, nos quais ele permanece sempre vivo (cf. DS 3053-3055). Para o nosso autor, «este primado de jurisdição é verdadeiramente episcopal, ordinário, imediato; exerce-se sobre os pastores e os fiéis tomados tanto coletivamente como individualmente; estende-se à disciplina e ao governo, tanto como à doutrina que diz respeito à fé e aos costumes».⁷⁵ Com efeito, todas estas precisões pareciam eliminar qualquer vestígio de conciliarismo, de galicanismo ou de episcopalismo, nos termos dos quais o papa não teria senão uma parte principal do poder supremo, o qual só seria completo pela agregação do poder secundário dos bispos. No entanto, o Concílio não consagrou as posições dos extremistas de uma monarquia pontifícia absoluta e discricional.⁷⁶

Além da questão central da infalibilidade, o I Concílio do Vaticano desenvolveu um projeto de constituição dogmática intitulado *De Ecclesia Christi*, que, apesar de amplamente debatido durante as sessões conciliares e de ter passado por revisões posteriores, não foi levado a termo devido à interrupção do Concílio.⁷⁷

Em conclusão, muitas críticas se levantam, hoje, a este dogma, pois o conceito de “infalibilidade” é, de facto, suscetível de más interpretações e, para muitos, é diretamente incompreensível.⁷⁸ Contudo, seria injusto julgar o trabalho do I Concílio do Vaticano pela parte mínima que foi definida e pela sua pouca extensão, pois tudo o que foi definido deve ser julgado e interpretado dentro do contexto histórico e dos restantes trabalhos conciliares.⁷⁹ Além do mais, é necessário reconhecer que um dogma não se asfixia na sua reflexão. Na verdade, a intenção de promover a unidade entre os cristãos era real. Porém, não foi muito bem expressa e conseguida, porque se traduziu mais como um apelo ao retorno dos outros cristãos à Igreja Católica, com argumentos apologéticos comuns nas escolas da época, e não em termos de um diálogo mais aberto.⁸⁰ Exemplo disso são as pequenas linhas significativas presentes na outra

⁷³ Congar, *Eclesiologia*, 279.

⁷⁴ Cf. Congar, 280.

⁷⁵ Congar, 280.

⁷⁶ Cf. Congar, 280-281.

⁷⁷ Cf. Salvador Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, trad. João Paixão Netto (São Paulo: Edições Loyola, 1998), 19.

⁷⁸ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 386.

⁷⁹ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 57.

⁸⁰ Cf. Congar, *Eclesiologia*, 281.

constituição dogmática do I Concílio do Vaticano, a *Dei Filius*, sobre a fé e a razão, onde é dito que a Igreja Católica é o «estandarte elevado no meio das nações» (DS 3014), inspirado no profeta Isaías, para servir a todos como sinal de união, convidando «para junto de si os que ainda não abraçaram a fé» (DS 3014) e assegurando aos seus próprios filhos que a fé que professam se baseia no fundamento mais sólido (cf. DS 3014). Nesta compreensão, ela é o monte elevado visível de longe a todos os olhares, a cidade radiante, a luz colocada sobre o candelabro para iluminar a todos.⁸¹ «Não é estranho, pois, que o Vaticano I seja um período de grande esplendor para a eclesiologia apologética, e que essa perspectiva se torne decisiva na maior parte dos tratados sobre a Igreja».⁸²

Não obstante, os capítulos da *Pastor aeternus* contêm elementos valiosos que apontam para a linha que o II Concílio do Vaticano viria a prosseguir. Por exemplo, a compreensão da Igreja como comunhão, a função do primado de Pedro como garantia da unidade de fé e de comunhão da Igreja são ideias que aparecem no preâmbulo. A doutrina da colegialidade, tal como ensinada pelo II Concílio do Vaticano, está na base da definição da infalibilidade pontifícia e estava expressamente contida nos esquemas preparados. Aliás, nestes mesmos esquemas, a Igreja foi apresentada como assembleia dos fiéis, precedendo o tratamento da hierarquia, indicando que a Igreja é, primordialmente, o Povo de Deus, antes de estar diferenciada em laicado e hierarquia.⁸³

Em síntese, este período testemunhou o surgimento de ideias inovadoras que, apesar de minoritárias, lançaram as bases para futuras transformações na eclesiologia.

1.2.2. Eclesiologia do II Concílio do Vaticano

Sem tentar traçar uma história detalhada da redação da *Lumen Gentium*, tampouco realizar uma análise aprofundada desta constituição dogmática sobre a Igreja, queremos destacar, neste subcapítulo, as principais mudanças eclesiológicas operadas pelo Concílio convocado por João XXIII, acompanhadas pelo desejo de *aggiornamento*, «no qual a reflexão sobre a natureza e missão da Igreja assumiu lugar central».⁸⁴

Terminado o I Concílio do Vaticano (1869-1870), a eclesiologia católica continuou a focalizar o caráter societário e hierárquico da Igreja. O influente manual de Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, exemplifica esta tendência ao apresentar a Igreja *reduplicative qua societas*⁸⁵

⁸¹ Cf. Henri De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, trad. Lázaro Sanz (Madrid: Encuentro, 2008), 69-70.

⁸² Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, 20.

⁸³ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 57-58.

⁸⁴ Santiago Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Maliaño: Sal Terrae, 2017), 26.

⁸⁵ Enfaticamente enquanto sociedade.

e ao centrar-se na noção de “sociedade desigual”, que se referia à conceção da Igreja como uma estrutura hierárquica, onde diferentes membros tinham diferentes níveis de autoridade e de responsabilidade, em contraste com uma visão mais igualitária da comunidade eclesial. Segundo o teólogo Eloy Bueno de la Fuente, «esta abordagem corria o perigo de não integrar adequadamente a comunidade de fé e de amor com a estrutura hierárquica institucional».⁸⁶

O papa Leão XIII, na Carta Encíclica *Satis Cognitum*, de 29 de junho de 1896, ao falar da unidade da Igreja como Corpo Místico de Cristo, sintetiza este ponto, alertando para dois extremos a serem evitados: o “monofisismo eclesiológico”, que supervaloriza o aspeto visível como expressão única e plena do invisível, e o “nestorianismo eclesiológico”, que separa os elementos visíveis e invisíveis sem uma integração apropriada (cf. DS 3301).

O desenvolvimento dogmático da infalibilidade papal, embora tenha fortalecido a unidade institucional da Igreja, deixou como desafio pendente a articulação de uma eclesiologia mais integrativa. Assim, permanecia como tarefa futura a elaboração de uma compreensão eclesiológica que, segundo a lógica do mistério da encarnação, pudesse ler a Igreja à luz do dogma de Calcedónia⁸⁷, servindo como modelo para entender a natureza da Igreja como “*complexio oppositorum*”, isto é, como uma unidade de partes opostas, para usar a linguagem de Henri De Lubac, que procurava harmonizar, por meio de paradoxos, os aspetos visíveis e invisíveis, institucionais e carismáticos da Igreja; superando, deste modo, as dicotomias anteriores e dando lugar a uma visão mais ampla e holística da natureza da Igreja como comunhão.⁸⁸

Karl Rahner observou que o II Concílio do Vaticano, «em todas as suas dezasseis constituições, decretos e declarações, tratou da Igreja».⁸⁹ As preocupações do Concílio da Igreja sobre a Igreja dividiram-se em torno de duas grandes categorias: *Ecclesia ad intra* e *Ecclesia ad extra*. Entre os trabalhos conciliares, os diversos documentos foram elaborados por comissões distintas, as quais trabalharam a ritmos diferentes. Logo, enfrentaram problemas diversos e perseguiram objetivos específicos. Em função disto, o teólogo americano Joseph Komonchak nota que «essa falta de coordenação e de interesse sistemático não foi completamente compensada pelo facto de muitos dos mesmos especialistas terem desempenhado papéis principais em vários documentos, em particular o Monsenhor Gérard Philips e o Padre Yves Congar».⁹⁰

⁸⁶ Fuente, *Eclesiología*, 14.

⁸⁷ Cf. Fuente, 14.

⁸⁸ Cf. Henri De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, trad. Alfonso Ortiz García (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 13.

⁸⁹ Karl Rahner, «The New Image of the Church», em *Theological Investigations*, vol. 10 (New York: Seabury Press, 1973), 3.

⁹⁰ Joseph Komonchak, «The ecclesiology of Vatican II», *Origins* 28 (1999): 763.

Além disso, em mais do que alguns casos, o Concílio escolheu deliberadamente não resolver questões importantes, preferindo expor os seus termos e deixar para os teólogos e outros especialistas a tarefa de trabalhar numa reconciliação mais coerente do que era possível na altura.⁹¹ Nessa linha, «o Concílio também optou por uma retórica mais discursiva e alusiva, em contraste com a linguagem telegráfica e argumentativa característica dos concílios anteriores».⁹² Desde o início, ficou claro que o objetivo não era somente definir dogmas ou condenar heresias, mas aprofundar a compreensão do ser e da missão da Igreja no mundo contemporâneo.

Na verdade, para Congar, é com o II Concílio do Vaticano (11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965) que a Igreja, pela primeira vez, na sua longa história, procurou definir-se a si mesma, de forma clara e sistemática, especialmente na constituição dogmática *Lumen Gentium* (21 de novembro de 1964).⁹³ Todavia, esta não forneceu uma definição simples da Igreja, como se poderia esperar do título do primeiro esboço *De Ecclesia*, cujo primeiro capítulo se intitulava “A Natureza da Igreja”. Em vez disso, o primeiro capítulo da *Lumen Gentium* foi intitulado “O Mistério da Igreja”, o que revela que o respeito pelo mistério de Deus presente na Igreja levou o Concílio a abordá-lo de forma meditativa e através de diversas perspetivas.⁹⁴ Tal meditação foi moldada por uma questão central que o Cardeal Leo J. Suenens lançara no dia 4 de dezembro de 1962, poucos dias antes de se concluir a primeira sessão⁹⁵: «Igreja, quem és?» e «Igreja, que dizes de ti mesma?»⁹⁶ De facto, estas questões congregaram os padres conciliares nos seus trabalhos, ao mesmo tempo que refletiram «o desafio teológico e pastoral em torno da receção e interpretação do Concílio».⁹⁷

Com efeito, pela própria estrutura da *Lumen Gentium*, sobretudo nos dois primeiros capítulos, conseguimos definir, ou pelo menos descrever, a Igreja: cap. I: “O mistério da Igreja”; cap. II: “O povo de Deus”; cap. III: “A constituição hierárquica da Igreja e, em especial, o episcopado”; cap. IV: “Os leigos”; cap. V: “A vocação de todos à santidade na Igreja”; cap. VI: “Os religiosos”; cap. VII: “A índole escatológica da Igreja peregrina e a sua união com a Igreja celeste”; cap. VIII: “A Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja”.

⁹¹ Cf. Komonchak, «The ecclesiology of Vatican II», 763.

⁹² Komonchak, 763.

⁹³ Cf. Congar, *Eclesiologia*, 296-297.

⁹⁴ Cf. Komonchak, «The ecclesiology of Vatican II», 763.

⁹⁵ Cf. António Maria Calero, *Somos Igreja: O Concílio explicado aos jovens* (Porto: Edições Salesianas, 1996), 26.

⁹⁶ Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 24.

⁹⁷ Madrigal, 24.

De facto, o II Concílio do Vaticano representou uma síntese crucial das correntes da renovação eclesiológica que se desenvolveram nas décadas anteriores, integrando-as à tradição secular da Igreja, ao mesmo tempo que promoveu uma profunda reorientação eclesiológica. Sobre este aspeto, libertou-se resolutamente da ênfase excessiva na autoridade hierárquica e na preponderância dos aspetos jurídicos e societários que pesavam sobre a eclesiologia. Desta forma, o Concílio não foi dominado pelo esquema *societas*, que havia dominado o pensamento eclesiológico pós-tridentino, nem pela ideia de *sociedade perfeita*, mas viu a Igreja como *comunhão*.⁹⁸ Note-se que, até então, pensava-se a Igreja, maioritariamente, como uma *sociedade perfeita*, e, com isso, não se designava uma perfeição de caráter moral, mas a convicção de que a Igreja possuía todos os meios e poderes necessários para alcançar os seus fins específicos, isto é, a convicção de que a Igreja era autossuficiente e autorreferencial.⁹⁹ Ora, fruto deste modelo societário que vigorou na Igreja durante séculos, pairava sobre a comunidade eclesial um mal-estar. Tal sintoma fora descrito na primeira sessão conciliar (13 de outubro de 1962), pelo que se sentiu «a necessidade de fazer um profundo exame de consciência para redefinir, se fosse o caso, a própria essência da Igreja».¹⁰⁰

O Concílio utilizou a expressão *potestas* no singular, evitando a dualidade entre *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, superando, assim, a divisão introduzida entre esses dois termos no século XII.¹⁰¹ Neste sentido, pode-se afirmar com precisão que «o Concílio operou um recentramento vertical sobre Cristo e um descentramento horizontal sobre a comunidade e o Povo de Deus»¹⁰², o que confere um sadio equilíbrio entre as duas dimensões e indica uma mudança na compreensão da estrutura da Igreja, especialmente pela importância de todos os fiéis, e não exclusivamente da hierarquia. O passo decisivo para o «descentramento horizontal sobre a comunidade e o Povo de Deus»¹⁰³ foi a redação de um capítulo *De Populo Dei* e a sua colocação entre um capítulo inicial, que tratava do mistério da Igreja definido pelo seu fundamento divino-trinitário, e um terceiro capítulo, que abordava a hierarquia, especialmente o episcopado. Dessa forma, a realidade da existência cristã foi apresentada com prioridade e primazia em relação à organização social ou à estrutura jurídica. Contudo, esta última, longe de ser reduzida a um simples facto social ou jurídico, foi estabelecida sobre a base sacramental da consagração episcopal, declarada como quem confere a «plenitude do sacramento da Ordem»

⁹⁸ Cf. Congar, *Eclesiología*, 296-297.

⁹⁹ Cf. Fuente, *Eclesiología*, 12.

¹⁰⁰ Calero, *Somos Igreja*, 26.

¹⁰¹ Cf. Congar, *Eclesiología*, 297.

¹⁰² Congar, 297.

¹⁰³ Congar, 297.

(LG 21). Assim, para Congar, ficava encerrada, sem grande margem para explicações técnicas, uma questão que até então permanecia em debate.¹⁰⁴

Segundo a *Lumen Gentium*, o *Povo de Deus* está estruturado por uma hierarquia cujo caráter funcional é sublinhado, sem ser reduzido a isso, e cuja natureza de *serviço* é destacada.¹⁰⁵ A restauração do diaconado permanente, a existência de funções diversas numa liturgia comunitária e a doutrina proposta no decreto *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos restituem a imagem de uma Igreja que integra uma pluralidade de ministérios, de acordo com as missões, tarefas e carismas (cf. LG 12).

A categoria de *Povo de Deus* também serviu para expressar a historicidade e, por conseguinte, a imperfeição e a necessidade de reforma de uma Igreja que entra na história dos humanos (cf. LG 9).¹⁰⁶ De facto, o II Concílio do Vaticano quis exprimir a índole histórica da Igreja na sua dimensão de Igreja peregrina, na tensão daquilo que já é e daquilo que ainda não se verifica. Dizer que a Igreja é *Povo de Deus* é, antes de mais, colocar em evidência o seu caráter histórico. Como qualquer povo, a Igreja possui uma história própria, sujeita a influências e condicionamentos externos. O mesmo é dizer que o fio histórico da Igreja não se desenrola de forma retilínea, nem sem momentos de trevas e de luz. De facto, nós somos *Povo de Deus*, mas quando dizemos “nós somos o Povo de Deus”, não estaremos a excluir outros? Libertando-se da obsessão pelo poder, pelo prestígio e por uma definição jurídica das relações mais ou menos concorrenciais entre os poderes, o II Concílio do Vaticano renovou o entendimento da relação entre a Igreja e o mundo. Nesta medida, ambos estão «inseridos num desígnio que se dirige para a sua consumação escatológica, sendo a Igreja o sacramento universal da salvação».¹⁰⁷ Ora, isto implica que a Igreja, na sua forma histórica, social, visível e pública, é a manifestação concreta da vontade divina de conduzir toda a criação à sua plenitude em Deus.¹⁰⁸

Esta noção de Igreja-sacramento, na sua dupla valoração, interna – a Igreja, sacramento primordial, raiz dos sacramentos –, e externa – missão e mediação para o mundo –, tem um papel cada vez mais importante na reflexão eclesiológica posterior ao pós-concílio. É uma noção profundamente cristológica, como a do *Corpo de Cristo*, mas que se assemelha à do *Povo de Deus* messiânico, pelo seu dinamismo histórico e pela sua orientação para o mundo. Assim, a Igreja continua a diaconia que o próprio Deus exerce para com o mundo em Jesus Cristo, tanto para o conduzir à condição de *Povo de Deus*, como para o ajudar a resolver melhor os

¹⁰⁴ Cf. Congar, *Eclesiologia*, 297.

¹⁰⁵ Cf. Congar, 297.

¹⁰⁶ Cf. Congar, 297-298.

¹⁰⁷ Congar, 298.

¹⁰⁸ Cf. Congar, 298.

seus problemas, enquanto problemas humanos, conforme expresso na constituição pastoral *Gaudium et Spes*.¹⁰⁹

Além disso, o II Concílio do Vaticano espelha uma eclesiologia do *Corpo Místico*: a Igreja é o Cristo total, cabeça e membros, sendo que, por membros, entendem-se todos aqueles que vivem da graça de Cristo, «desde o justo Abel até ao último eleito» (LG 2).¹¹⁰ Entende-se aqui a Igreja num sentido muito amplo, «segundo um universalismo de origem paulina e muito difundido no pensamento patrístico».¹¹¹ Com isto, não se quer negar a sua necessidade para a salvação, mas deseja-se afirmar que a Igreja, na sua forma visível e histórica, é o sacramento, ou seja, o sinal e o instrumento escolhido, do desígnio salvífico de unidade, que vai desde a criação até à parusia.¹¹² No entanto, não se pode afirmar que a Igreja é simplesmente a congregação dos justos. Santo Agostinho, nas suas controvérsias com os donatistas, defende que na Igreja estão misturados justos e pecadores, isto porque, para os donatistas, a santidade da Igreja dependia da santidade de cada um dos seus membros.¹¹³ Então, a Igreja é o *Corpo de Cristo* no qual Cristo, à cabeça, se manifesta, expande a sua vida, e através do qual se torna visível entre os humanos, na medida em que oferece continuamente os frutos da sua economia salvífica.¹¹⁴ De Lubac ressalta que esta imagem do Corpo de Cristo apresenta uma dimensão ambivalente: «por um lado, exprime a unidade entre Cristo e a sua Igreja como um único organismo; por outro, significa que os membros dependem da Cabeça».¹¹⁵

Um outro aspeto que merece a nossa atenção tem que ver com a profunda intenção ecuménica do Concílio. De facto, o II Concílio do Vaticano trouxe consigo uma profunda intenção ecuménica, na medida em que reconheceu positivamente o valor cristão, não apenas dos cristãos que não estavam em plena comunhão com os católicos, mas também das suas Igrejas e comunidades eclesiais.¹¹⁶ Segundo Congar, esta intenção ecuménica concilia-se com a afirmação da unidade e da singularidade da Igreja de Cristo e dos apóstolos. Para isso, apoia-se em dois conceitos fundamentais: o conceito de catolicidade, e o «princípio de comunhão imperfeita, mas já parcialmente presente, em particular pelo batismo e pela partilha de meios

¹⁰⁹ Cf. Congar, *Eclesiología*, 298.

¹¹⁰ Agostinho de Hipona, *Sermo 341*, PL 39, 1499.

¹¹¹ Bruno Forte, *A Igreja: Ícone da Trindade* (São Paulo: Edições Loyola, 2005), 20.

¹¹² Cf. Forte, *A Igreja*, 20.

¹¹³ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 28.

¹¹⁴ Cf. Collantes, 28.

¹¹⁵ De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 54.

¹¹⁶ Por exemplo, no decreto *Unitatis Redintegratio*, o Concílio afirma: «embora creiamos que [as Igrejas e as comunidades separadas] tenham defeitos, de forma alguma estão despojadas de sentido e de significação no mistério da salvação. Pois o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como de meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica» (UR 3). De igual modo, a constituição *Lumen Gentium* reconhece que a Igreja Católica está unida, «por muitos títulos, com os batizados que têm o nome de cristãos, embora não professem integralmente a fé ou não guardem a unidade de comunhão com o sucessor de Pedro» (LG 15).

de graça e outros bens espirituais».¹¹⁷ Na sua origem, o esquema sobre o ecumenismo incluía dois capítulos com temas muito específicos: um sobre a liberdade religiosa, e outro sobre a atitude da Igreja relativamente aos judeus. Desses capítulos, surgiram dois documentos independentes: a declaração sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis humanae*) e a declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (*Nostra aetate*).¹¹⁸

Sob a perspectiva da *Ecclesia ad extra*, enunciamos o decreto sobre o ecumenismo, intitulado *Unitatis Redintegratio*, que versa sobre os Irmãos separados do Oriente e do Ocidente. Neste contexto, o documento sobre as Igrejas Orientais Católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), que se insere propriamente no âmbito da renovação *ad intra*, pode funcionar como uma ponte. Já a constituição sobre a Revelação (*Dei Verbum*), ao tratar questões fundamentais que afetam as relações com os Irmãos separados do Ocidente, guarda uma estreita relação com o ecumenismo.¹¹⁹

Na sistematização dos documentos conciliares *Ecclesia ad extra*, Karol Józef Wojtyła recorreu aos três círculos de diálogo propostos por Paulo VI na sua encíclica *Ecclesiam suam*: o diálogo com outros cristãos, o diálogo com os seguidores de outras religiões e o diálogo com não crentes e defensores do ateísmo. Ao longo do seu desenvolvimento, o Concílio foi adquirindo uma consciência cada vez mais profunda da sua missão *ad extra* e do alcance do diálogo, uma consciência que, na verdade, emanava da própria constituição dogmática sobre a Igreja. Segundo Madrigal, estas expectativas de diálogo concretizaram-se no decreto sobre o ecumenismo e na constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo.¹²⁰

Nesta perspectiva, o primeiro círculo é composto pelo decreto *Unitatis Redintegratio* e pela constituição *Dei Verbum*; o segundo círculo situa-se na declaração *Nostra Aetate*; e o terceiro círculo corresponde à constituição *Gaudium et Spes*, sendo que «o documento que, de algum modo, liga os três círculos é a declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae*».¹²¹ Nesta visão geral da doutrina conciliar, Wojtyła dá um passo adicional ao afirmar que a declaração sobre a liberdade religiosa ocupa um lugar singular na correlação e complementaridade entre a *Ecclesia ad intra* e a *Ecclesia ad extra*, entre a consciência da Igreja e o diálogo.¹²²

Nesta ordem de ideias, é preciso considerar que o pensamento eclesiológico do II Concílio do Vaticano não está plasmado de forma exclusiva na constituição dogmática *Lumen Gentium*, que não deixa de ser o seu documento fundamental. No II Concílio do Vaticano

¹¹⁷ Congar, *Eclesiología*, 298.

¹¹⁸ Cf. Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 379.

¹¹⁹ Cf. Madrigal, 379.

¹²⁰ Cf. Madrigal, 379-380.

¹²¹ Madrigal, 380.

¹²² Cf. Madrigal, 380.

encontramos uma Igreja totalmente alicerçada na Palavra de Deus e edificada dentro da grande Tradição eclesial (*Dei Verbum*); uma Igreja que não acolhe apenas a Palavra na fé, mas também a celebra em união com Cristo, verdadeiro protagonista no compromisso de ação de graças a Deus Pai no Espírito, ao longo dos séculos (*Sacrosanctum Concilium*); uma Igreja centrada em Cristo e convencida de que Cristo é o salvador de todos os humanos (*Ad Gentes; Gaudium et Spes*); uma Igreja viva e ativa em todos os seus membros, os quais, por essa razão, devem sentir-se corresponsáveis dentro da comunidade eclesial (*Apostolicam Actuositatem*); uma Igreja que se reconhece, na sua totalidade, como serva à luz de Cristo, o grande servidor da humanidade (*Christus Dominus; Presbyterorum Ordinis; Optatam Totius*); uma Igreja que se sente continuamente chamada e motivada a seguir Cristo de forma fiel e generosa (*Perfectae Caritatis*); uma Igreja que sente profundamente a dor e o escândalo da divisão entre os cristãos (*Unitatis Redintegratio*); uma Igreja inserida no mundo, ao qual se sente enviada em missão e pelo qual nutre uma verdadeira simpatia crítica (*Gaudium et Spes*); uma Igreja que reconhece e valoriza devidamente o sentido religioso do ser humano (*Nostra Aetate*); uma Igreja que valoriza a pessoa em si mesma e, em particular, aquilo que a torna verdadeiramente humana, como a liberdade autêntica (*Dignitatis Humanae*); uma Igreja preocupada e atenta aos problemas humanos e sociais de relevância (*Gravissimum Educationis; Inter Mirifica*).¹²³

Com efeito, esta mudança de paradigma preconizada pelo II Concílio do Vaticano refletiu uma recuperação das fontes patrísticas e bíblicas, bem como uma resposta às necessidades pastorais e ecuménicas.¹²⁴ Enquanto até ao Concílio se via o mundo a partir da Igreja, tende-se agora a ver a Igreja a partir do mundo, com o risco, por vezes, de secularizá-la e de esquecer o facto de que, por muito preparada que esteja para o mundo, a Igreja é distinta dele, ainda que não oposta.¹²⁵ Neste sentido, recordamos as palavras proferidas pelo Monsenhor A. Elchinger, bispo de Estrasburgo, em dezembro de 1962, durante a discussão do primeiro esquema *De Ecclesia*:

Ontem, a Igreja era considerada sobretudo como instituição; hoje, vemos com maior clareza como comunhão. Ontem, via-se sobretudo o papa; hoje, estamos diante do bispo unido ao papa. Ontem, considerava-se o bispo isoladamente; hoje, considera-se o conjunto dos bispos. Ontem, afirmava-se o valor da hierarquia; hoje, descobre-se o povo de Deus. Ontem, a teologia colocava em evidência o que separa; hoje, o que une. Ontem, a teologia da Igreja considerava sobretudo a sua vida interna; hoje, é a Igreja voltada para o exterior.¹²⁶

¹²³ Cf. António Maria Calero, *La Iglesia: misterio, comunión y misión* (Madrid: Editorial CCS, 2001), 184.

¹²⁴ Cf. Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, 22.

¹²⁵ Cf. Congar, *Eclesiologia*, 300.

¹²⁶ Gérard Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución "Lumen Gentium"*, vol. 1 (Barcelona: Editorial Herder, 1968), 24.

Para concluir, no dizer do teólogo Joseph Komonchak, «o Concílio não pretendia manipular imagens ou modelos diferentes da Igreja, mas libertar as dimensões espirituais e teológicas da Igreja das limitações rígidas do primeiro esboço. Essa foi a grande conquista da *Lumen Gentium*». ¹²⁷

Em síntese, a nova eclesiologia conciliar representou uma autêntica «revolução copernicana» ¹²⁸ na autocompreensão da Igreja, cujas implicações continuam a ser desenvolvidas até aos dias de hoje, especialmente pela influência do pensamento teológico posterior e pela prática pastoral da Igreja daí decorrente.

1.3. De uma visão cristocêntrica a uma visão trinitária da Igreja

Com os ganhos eclesiológicos e teológicos resultantes do II Concílio do Vaticano, sobressai uma compreensão da Igreja como realidade mistérica, cuja origem e forma de vida se radicam na vida da Trindade. Deste modo, assinala-se uma passagem de uma visão predominantemente cristocêntrica para uma visão trinitária da Igreja.

Na verdade, esta passagem para uma compreensão trinitária da Igreja é determinante para o tema da unidade em Congar. Na obra *El Espíritu Santo* ¹²⁹, Congar destaca que, apesar das críticas iniciais à falta de uma pneumatologia robusta nos textos conciliares, o Concílio integrou profundamente a dimensão trinitária, especialmente na *Lumen Gentium*, que atribui ao Espírito Santo o papel de princípio animador da Igreja, superando a visão de “encarnação continuada” ¹³⁰, «predominante no século XIX e durante a primeira metade do século XX». ¹³¹ No aprofundamento desta transição teológica, destacam-se, a nosso ver, dois autores de referência que abordaram sistematicamente este tema: Bruno Forte e Walter Kasper. Neste sentido, a relevância das suas contribuições justifica um estudo mais detalhado de alguns dos elementos essenciais desta mudança teológica.

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium* resgata a profundidade trinitária da Igreja: «um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo». ¹³² (LG 4) O teólogo Bruno Forte fala de uma origem, de uma forma e de um destino trinitário da Igreja ¹³³: a Igreja tem a sua origem na Trindade, é moldada à imagem da Trindade e caminha em direção ao

¹²⁷ Komonchak, «The ecclesiology of Vatican II», 765.

¹²⁸ Forte, *A Igreja*, 25.

¹²⁹ Cf. Yves Congar, *El Espíritu Santo*, trad. Abelardo Martínez de Lopera (Barcelona: Editorial Herder, 1991), 195-197.

¹³⁰ Congar utiliza o conceito de “encarnação continuada” como um ponto de referência para mostrar como a eclesiologia do século XIX e início do século XX tendia a enfatizar a Igreja como uma extensão visível e histórica da encarnação de Cristo. Essa visão, embora verdadeira em parte, limitava a compreensão da Igreja à sua relação com Cristo, negligenciando a riqueza da dimensão trinitária.

¹³¹ Congar, *El Espíritu Santo*, 196.

¹³² Cipriano de Cartago, *De oratione dominica*, PL 4, 536.

¹³³ Forte, *A Igreja*.

cumprimento trinitário da história. Ela surge do alto e, ao mesmo tempo que é formada pelo alto, orienta-se para o alto. Por isso, não se pode restringir a Igreja às coordenadas históricas, visíveis ou plenamente acessíveis.¹³⁴ De facto,

a Igreja vem da Trindade: o universal desígnio salvífico do Pai (LG 2), a missão do Filho (LG 3), a obra santificante do Espírito (LG 4) edificam a Igreja como “mistério”, obra divina no tempo dos homens, preparada desde as origens, reunida pela Palavra encarnada, sempre de novo vivificada pelo Espírito Santo.¹³⁵

Deste modo, a Igreja caminha para a plenitude da Trindade. Ela é a Igreja peregrina, que, através de um processo contínuo de conversão e de reforma (*Ecclesia semper reformanda*), está unida em comunhão com a Igreja celeste, preparando-se desde já para a glória final (cf. LG 49). A Trindade «é o “já” e o “ainda não” da Igreja, o passado fontal e o futuro da promessa, o início e o fim».¹³⁶ Então, «a Igreja é movimento, é tensão».¹³⁷

Dentro da Trindade, interessa-nos a qualidade e a forma da relação das três pessoas da Trindade.¹³⁸ Desta relação sobressai a comunhão e a unidade. Com efeito, há uma perfeita unidade e sintonia entre as pessoas da Trindade, uma vez que «Quem me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9), ou ainda: «Ninguém pode ir até ao Pai senão por mim» (Jo 14, 6), mas «Eu apelarei ao Pai e Ele vos dará outro Paráclito para que esteja sempre convosco, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; vós é que o conheceis, porque permanece junto de vós, e está em vós» (Jo 14, 16-17). Isto é, não há inveja nem confusão entre as pessoas da Trindade, mas sim diferenciação e uma única realidade.

Como afirma Bruno Forte, a missão do Filho culmina no envio do Espírito. É o Espírito que, por Cristo, torna possível o acesso ao Pai. Assim como o Pai, por meio do Filho, vem ao encontro do humano no Espírito, também o humano, no Espírito, pode agora, pelo Filho, alcançar o Pai. Ora, este movimento de descida permite um movimento de subida, formando um circuito de unidade cuja dimensão eterna é a Trindade e cuja dimensão temporal é a Igreja.¹³⁹

¹³⁴ Cf. Forte, *A Igreja*, 18-19.

¹³⁵ Forte, 9.

¹³⁶ Forte, 23.

¹³⁷ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 66.

¹³⁸ Entenda-se o conceito grego de *hypostasis* (hipóstases) no contexto da Trindade, que se refere às três “pessoas” distintas dentro da única “essência” (*ousia*) de Deus. A utilização do termo *hypostasis* evita o risco do triteísmo, uma heresia que entende as três pessoas como deuses separados. O conceito de *hypostasis* está relacionado com a palavra latina *persona*, que foi posteriormente desenvolvida por teólogos como Tertuliano para clarificar a distinção entre as “pessoas” da Trindade sem implicar separação da “substância”. Assim, ao entendermos “pessoas” como “hipóstases”, não estamos a afirmar a existência de três deuses, mas sim três modos de ser consubstanciais e indivisíveis na única essência de Deus, como definido pelo Concílio de Niceia, em 325 (cf. DS 125).

¹³⁹ Cf. Forte, *A Igreja*, 21.

A Igreja desejada pelo Pai é, portanto, uma criatura do Filho, continuamente vivificada pelo Espírito Santo, pelo que é verdadeiramente «a obra da Santa Trindade».¹⁴⁰

Como já dissemos, a Igreja deriva da Trindade, é a «*Ecclesia de Trinitate*».¹⁴¹ Forte salienta que a preposição latina «*de*» evoca, ao mesmo tempo, a ideia de imitação e a de participação, pois é a partir desta unidade entre as hipóstases que se prolonga a unificação do povo, o qual, ao unificar-se, participa numa unidade diversa, de tal modo que, para São Cipriano, a unidade da Igreja não pode ser compreendida sem a unidade da Trindade. Logo, esta comunicação na unidade, realizada inseparavelmente pelo Filho e pelo Espírito, que age na relação com o Pai e com o seu desígnio, é a Igreja na sua plenitude.¹⁴²

Neste sentido, Walter Kasper afirma que «é preciso pensar trinitariamente a mensagem bíblica sobre o mistério de Deus que resplandece em Jesus Cristo e se reflete na Igreja».¹⁴³ Não se trata de afirmações abstratas e sem consequências. Quando se diz que Deus é a realidade que abarca tudo, fundamenta tudo e, ao mesmo tempo, ultrapassa tudo, tal afirmação tem implicações profundas na forma de compreender a realidade como um todo.¹⁴⁴ Se o amor é o sentido último de toda a realidade, a distinção de pessoas e, simultaneamente, a superação do que é distinto na unidade do mistério, também na Igreja, respeitando a distância infinita que separa a terra do céu, mas também em virtude da comunhão infinita estabelecida pela encarnação do Filho, o amor é distinção e elevação do distinto.¹⁴⁵

Para Kasper, esta conceção representa uma revolução no pensamento, pois identificar o amor como o sentido do ser significa que a realidade última não é a substância que subsiste em si, como sustentava a metafísica antiga e, posteriormente, a metafísica medieval. Também não é o sujeito ou a subjetividade humana o ponto de partida e o fundamento de toda a certeza, como defendia Descartes. Pelo contrário, a realidade última é a relação. Na doutrina da Trindade, as pessoas divinas são concebidas como relações subsistentes. Assim, pensar a Igreja segundo o modelo e o exemplo da Trindade implica concebê-la como uma realidade relacional e de comunhão. A Igreja não vive por si mesma, mas pelo amor do Deus Trino, pela comunicação desse amor tanto no seu interior como para o exterior.¹⁴⁶

Portanto, entender a Igreja como ícone da Trindade, como propunha Bruno Forte, estabelece um modelo ideal: a unidade na diversidade. Importa, contudo, compreender bem esta tese. Tal não significa que, em oposição à compreensão imperial e patriarcal da unidade e da

¹⁴⁰ Forte, *A Igreja*, 22.

¹⁴¹ Forte, 22.

¹⁴² Cf. Forte, 22.

¹⁴³ Kasper, *Iglesia Católica*, 121.

¹⁴⁴ Cf. Kasper, 124.

¹⁴⁵ Cf. Forte, *A Igreja*, 23.

¹⁴⁶ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 124.

autoridade, se defenda agora uma fraternidade democrática. Este é um equívoco que, por vezes, surge quando se fala da Igreja como imagem da Trindade, associando tal visão a um pluralismo de igrejas ou a uma unidade meramente fraternal. Não é disso que se trata. Por detrás dessa interpretação está uma compreensão da Trindade que acaba por conduzir ao triteísmo, isto é, à ideia de que existem três deuses.¹⁴⁷

Todavia, a doutrina eclesial da Trindade exclui categoricamente o triteísmo. Não parte da triplicidade das pessoas divinas que, depois, se uniriam numa unidade. Em contrapartida, parte do Pai como origem da unidade trinitária. O Pai é a fonte do Filho e, juntamente com o Filho, do Espírito Santo, mas de forma que isso não implique que o Filho seja uma pessoa divina subordinada ao Pai, nem que o Espírito Santo seja um servo do Pai e do Filho, o que leva ao subordinacionismo. O Pai é origem e fonte, de tal modo que fundamenta a dignidade essencialmente igual à sua, tanto no Filho como no Espírito Santo. Assim, há uma ordem intratrinitária que não implica subordinação.¹⁴⁸

Também Moltmann se pronuncia neste ponto, pois, para ele, o ponto de referência mais amplo é a relação entre a Igreja e a história trinitária de Deus com o mundo. Na verdade, só a partir deste horizonte universal é que Ela pode compreender o sentido da sua existência concreta, sem cair em particularismos e sem se dissolver em falsos universalismos. Então, para Moltmann, a eclesiologia deve ser desenvolvida, por assim dizer, a partir da cristologia e da escatologia e, conseqüentemente, a partir de uma compreensão da história trinitária de Deus com o mundo.¹⁴⁹

Em conclusão, a Trindade é a perfeita comunhão de amor, pois o Pai, o Filho e o Espírito Santo vivem numa relação de unidade plena sem perderem a identidade pessoal. Deste modo, a Igreja reflete essa comunhão na diversidade dos seus membros, através das diferentes vocações, carismas e ministérios, unidos num único corpo, animado pelo Espírito Santo. Se assim é, podemos falar da Igreja como uma parábola (*παραβολή*) da Trindade. Num sentido dinâmico (*βάλλω*), a Igreja é chamada a lançar no mundo o testemunho do amor trinitário. Num sentido relacional (*παρά*), a Igreja é colocada ao lado do mistério trinitário, como reflexo e sinal visível. Este “ao lado” não é de separação, mas de proximidade significativa, na medida em que a Igreja, como «apresenta uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado» (LG 8), partilha e comunica algo do mistério divino.

¹⁴⁷ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 124.

¹⁴⁸ Cf. Kasper, 125.

¹⁴⁹ Cf. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del espíritu*, 37.

1.4. A vida e a obra de Congar

Yves Congar nasceu em 1904, na pequena cidade de Sedan, na região francesa das Ardenas, situada na fronteira oriental, no seio de uma família burguesa, culta e liberal, onde católicos, reformados¹⁵⁰ e judeus viviam em harmonia.¹⁵¹

Congar tinha amigos de diferentes religiões, e as suas famílias mantinham boas relações. Nos seus escritos, Congar recorda que, após a igreja paroquial ser destruída por um incêndio provocado pelos invasores alemães em 1914, o pastor protestante ofereceu uma capela à paróquia católica, acontecimento que, segundo o próprio autor, marcou o início do seu compromisso com o ecumenismo. Além disso, um marco importante que merece a nossa atenção tem que ver com a sua infância, pois, quando era ainda criança, Congar discutia a presença real de Cristo na Eucaristia com o filho do pastor.¹⁵²

As vivências de Congar durante os anos da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a sua formação subsequente, em contacto com as transformações sociais que marcavam a França, foram fundamentais para moldar o seu pensamento. Observador atento e sensível às questões do seu tempo, Congar desenvolveu, desde cedo, uma notável capacidade de diálogo e uma visão cristã profundamente marcada pela abertura ao ecumenismo. Ainda adolescente, Congar registou por escrito as suas reflexões e memórias sobre a guerra, que o impactou diretamente.¹⁵³ «Embora antes da guerra desejasse ser médico, entre 1917 e 1918 decide tornar-se sacerdote».¹⁵⁴ Esses registos foram posteriormente publicados sob o título *Journal de la guerre (1914-1918)*¹⁵⁵, pela editora Cerf, em 1997.

Mais tarde, a sua entrada na Ordem dos Dominicanos reforçou o seu compromisso com a pregação e com o testemunho de uma Igreja em diálogo com o mundo.¹⁵⁶ Todavia, note-se que Congar frequentou o Seminário de Reims e o Instituto Católico de Paris, onde contactou com os mestres Jacques Maritain e F. Blanche, que o influenciaram pelo pensamento de São Tomás de Aquino.¹⁵⁷ Tudo isto se passou antes de ingressar na Ordem dos Pregadores (Dominicanos), em 1925, «onde aprendeu a integrar o método especulativo com o histórico no estudo da teologia».¹⁵⁸ «Ao professar na Ordem, adotou o nome religioso *frère Marie-Joseph*

¹⁵⁰ Entenda-se a Igreja da Reforma, isto é, a Igreja Protestante.

¹⁵¹ Cf. Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, trad. José María Hernández Blanco e Vicente Hernández (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 12. Cf. Hervé Legrand, «Yves Congar (1904-1995): une passion pour l'unité», *Nouvelle Revue Théologique* 126, n° 4 (2004): 530.

¹⁵² Cf. Legrand, «Yves Congar (1904-1995)», 530.

¹⁵³ Cf. Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 12.

¹⁵⁴ Ramiro Pellitero, «Yves-Marie Congar (1904-1995), in memoriam», *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997): 444, <https://doi.org/10.15581/007.6.25806>.

¹⁵⁵ Yves Congar, *Journal de la guerre (1914-1918)* (Paris: Cerf, 1997).

¹⁵⁶ Cf. Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 12.

¹⁵⁷ Cf. Legrand, «Yves Congar (1904-1995)», 531.

¹⁵⁸ Battista Mondin, «La Teología de Yves Congar», *Ecclesia* 18, n° 1 (2004): 46.

(irmão Maria-José), sendo mais tarde reconhecido também como Yves-Marie ou Yves Marie-Joseph Congar». ¹⁵⁹

Após concluir os estudos teológicos no convento dominicano de Saulchoir, foi ordenado sacerdote em julho de 1930. Nomeado professor de eclesiologia na escola dominicana *Le Saulchoir*, em 1937, fundou a coleção *Unam Sanctam*, inaugurada com a obra *Chrétiens Désunis*, um marco importante no ecumenismo. ¹⁶⁰ Durante a Segunda Guerra Mundial, Yves Congar foi convocado para servir nas forças armadas, mas acabou capturado e mantido como prisioneiro pelos alemães durante cinco anos devido às suas firmes posições antinazis. Após a sua libertação, dedicou-se intensamente à renovação espiritual da Igreja, tendo publicado, em 1950, a obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. ¹⁶¹ Esta obra reveste-se de principal importância, uma vez que gerou controvérsia entre os setores mais tradicionalistas, resultando em sanções que incluíram a sua exclusão de atividades ecuménicas e do ensino. Posteriormente, foi enviado à Terra Santa e só foi plenamente reabilitado pouco antes do II Concílio do Vaticano. Em 1964, a Ordem Dominicana conferiu-lhe o título de “Mestre em Sagrada Teologia”. ¹⁶² «Em 1967, a doença que o debilitava desde o início da década obrigou-o a deixar Estrasburgo e ir para Paris, onde, com melhores tratamentos, continuou o seu trabalho teológico». ¹⁶³ Anos mais tarde, a sua significativa contribuição teológica fora reconhecida pelo papa João Paulo II, que o criou cardeal em 1994. Yves Congar faleceu no dia 22 de junho de 1995. ¹⁶⁴

Feito este breve aceno ao contexto familiar, religioso e académico do teólogo Yves Congar, salientamos, em primeiro lugar, o contributo de Congar para as tendências eclesiológicas do II Concílio do Vaticano. Segundo o entendimento do teólogo Salvador Pié-Ninot, «Congar trata-se, sem dúvida, do teólogo mais influente do Vaticano II, nomeado consultor da comissão preparatória para o concílio em 1960». ¹⁶⁵ «A ele correspondem os seguintes textos conciliares: cap. 1, 9, 13, 16, 17 da *Lumen Gentium*; prólogo e conclusão da *Unitatis Redintegratio*; caps. I e IV de *Gaudium et Spes*, além da sua presença noutros documentos». ¹⁶⁶ Com efeito, Congar pertence à escola francesa de eclesiologia, na qual se destacou, especialmente na preparação para o II Concílio do Vaticano, ao apontar uma visão dinâmica e orgânica da Igreja, em contraste com uma abordagem exclusivamente jurídica ou

¹⁵⁹ Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 12.

¹⁶⁰ Cf. Mondin, «La Teología de Yves Congar», 46.

¹⁶¹ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*.

¹⁶² Cf. Mondin, «La Teología de Yves Congar», 46-47.

¹⁶³ Gabrielle Claerr Stamm, «Congar Yves», acedido a 26 de novembro de 2024, <https://www.alsace-histoire.org/netdba/congar-yves/>.

¹⁶⁴ Cf. Mondin, «La Teología de Yves Congar», 46-47.

¹⁶⁵ Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 82.

¹⁶⁶ Pié-Ninot, *Eclesiología*, 82.

institucional. Os teólogos desta escola, entre os quais se inserem autores como Marie-Dominique Chenu, Henri De Lubac e Yves Congar, procuraram resgatar uma eclesiologia bíblica e patrística, enfatizando o papel do Espírito Santo, a comunhão e o povo de Deus como elementos centrais da vida e da missão da Igreja, ideias muito em consonância com os documentos do II Concílio do Vaticano. Na verdade, Congar ocupa um lugar de destaque entre os teólogos católicos por vários motivos. Ele foi o primeiro grande ecumenista, sendo pioneiro na fundamentação teológica para o diálogo entre a Igreja Católica e as outras comunidades cristãs. Além disso, é reconhecido como um dos criadores da teologia do Espírito Santo e como um dos protagonistas do II Concílio do Vaticano.

Em segundo lugar, para a nossa investigação, não nos interessa apenas o contributo de Congar para as tendências eclesiológicas do II Concílio do Vaticano, genericamente falando, mas interessa-nos, sobretudo, o contributo da sua obra para o tema da unidade da Igreja. Desde os seus primeiros anos de ministério, e atendendo ao seu percurso pessoal e intelectual, Congar revelou um profundo amor pela Igreja e um compromisso com a unidade cristã. Assim, devido à sua vasta obra, selecionamos seis obras que se revelam, a nosso ver, mais incidentes e pertinentes para a nossa temática da unidade interna da Igreja: *Divided Christendom: A catholic study of the problem of reunion* (1939)¹⁶⁷; *Esquisses du mystère de l'Église* (1941)¹⁶⁸; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950)¹⁶⁹; *Santa Iglesia* (1965)¹⁷⁰, a contribuição na coleção *Mysterium Salutis IV/3* intitulada *A Igreja: As Propriedades da Igreja* (1975)¹⁷¹ e, por fim, *El Espíritu Santo* (1991).¹⁷² Consideramos seis, dado que Congar nunca produziu uma eclesiologia sistemática no sentido estrito, possivelmente devido à sua abordagem plural e aberta aos temas, bem como ao seu caráter multifacetado e sinfónico. Trata-se de um autor que demonstra grande disposição em acolher diferentes perspetivas, evitando, desta forma, qualquer tipo de sistematização apressada.

Para concluir, Yves Congar destacou-se como um trabalhador incansável e um pensador lúcido e culto, fazendo da eclesiologia o seu campo de reflexão.

¹⁶⁷ Yves Congar, *Divided Christendom: A catholic study of the problem of reunion*, trad. Maud A. Bousfield (London: Geoffrey Bles, 1939).

¹⁶⁸ Yves Congar, *Esquisses du mystère de l'Église* (Paris: Cerf, 1941).

¹⁶⁹ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. A obra de Yves Congar, *La reforma en la Iglesia: Criterios históricos y teológicos*, trad. Luis Rubio Morán (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019) corresponde à segunda parte da obra original *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris: Cerf, 1950). Por uma questão de conveniência e facilidade de acesso, ao abordar as condições para uma reforma sem cisma, recorreremos à edição espanhola.

¹⁷⁰ Congar, *Santa Iglesia*.

¹⁷¹ Yves Congar e Pietro Rossano, «A Igreja: As Propriedades da Igreja», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975).

¹⁷² Congar, *El Espíritu Santo*.

CAPÍTULO 2: TEOLOGIA DA UNIDADE

Yves Congar não elaborou uma reflexão sistemática sobre a unidade da Igreja, mas deixou-nos alguns princípios fundamentais para compreendê-la.

Desde os primeiros séculos, a unidade foi considerada uma propriedade essencial da Igreja. Todavia, o seu significado nem sempre foi entendido da mesma forma. Será a unidade da Igreja primordialmente visível, institucional e hierárquica ou, antes, invisível, espiritual e mística? Como sugere Henri De Lubac, não será a Igreja, por um lado, uma comunidade visível com estruturas humanas necessárias à sua ordem, e, por outro, uma realidade divina que não pode ser reduzida apenas ao plano terreno?¹⁷³

A história da Igreja mostra que a unidade não é uma realidade estática nem isenta de tensões. Como indica o diálogo ecuménico, a procura da unidade exige o reconhecimento tanto das diferenças legítimas como da necessidade de uma comunhão mais profunda. Neste sentido, a reflexão de Congar pode iluminar o atual apelo do Sínodo dos Bispos para uma Igreja sinodal, marcada pela comunhão, participação e missão. Como se afirma no Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, «o caminho sinodal orienta-nos para uma unidade plena e visível dos cristãos, como testemunharam, com a sua presença, os delegados das outras tradições cristãs. A unidade fermenta silenciosamente no seio da Santa Igreja de Deus: é profecia de unidade para todo o mundo».¹⁷⁴

Além disso, a unidade eclesial não pode ser pensada como um mero ideal abstrato ou como um modelo a impor. De facto, há sempre o risco de conceber a unidade como um retorno a um estado idealizado do passado ou como uma fusão que anula a diversidade.¹⁷⁵ Porém, a unidade não deve eliminar as diferenças, mas integrá-las de forma harmoniosa, preservando a identidade da Igreja enquanto corpo vivo e dinâmico, fundamentado em princípios sólidos.

Assim, este capítulo procurará desenvolver os princípios da unidade da Igreja segundo o olhar atento do teólogo Yves Congar.

¹⁷³ Cf. De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 109-115.

¹⁷⁴ Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos, «Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos», 4, acedido a 25 de janeiro de 2025, <https://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/8709-2/>.

¹⁷⁵ Cf. Christian Duquoc, «*Creo en la Iglesia*»: *Precariedad institucional y Reino de Dios*, trad. Miguel Montes (Maliaño: Sal Terrae, 2001), 125-126.

2.1. Notas da Igreja e a tensão entre unidade e diversidade

Desde os primórdios, a Igreja confessa a sua identidade a partir de quatro propriedades fundamentais: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade. Estas notas, explicitadas no Símbolo Niceno-Constantinopolitano, de 381 (cf. DS 150), refletem o mistério profundo da Igreja enquanto corpo de Cristo.

Congar esclarece que o termo “nota” deriva de *conditio*, expressão comum na Idade Média, que «designa o estado ou a qualidade que fundamenta, numa determinada realidade, a verdade de um predicado que se lhe atribui».¹⁷⁶ Congar compara-as a atributos essenciais de uma realidade, afirmando que «as notas, que antes de mais nada são propriedades, não estão reunidas somente por causa da unidade do sujeito a que dizem respeito, como ser um grande músico, pai de quatro filhos, mas são atributos reunidos na mesma pessoa».¹⁷⁷ Isto é, «as notas emanam da própria natureza da Igreja»¹⁷⁸, tal como «a capacidade de rir emana da natureza humana».¹⁷⁹ No entanto, Congar sublinha que esta analogia é limitada, pois «as propriedades da Igreja são ainda mais íntimas, mais idênticas à própria essência da Igreja, da qual só se distinguem pela análise».¹⁸⁰ Ou seja, as notas da Igreja participam da essência da Igreja. Por isso, não são meras descrições externas, nem acidentes, aristotelicamente falando, mas propriedades intrínsecas que caracterizam ontologicamente a Igreja.

Historicamente, a origem das notas da Igreja «remonta a S. Cirilo de Jerusalém»¹⁸¹, e o II Concílio do Vaticano «utiliza esses quatro adjetivos para definir a única Igreja de Cristo».¹⁸² Como sublinha o Concílio, a Igreja não é unilateralmente uma realidade visível e institucional, mas um mistério que se manifesta historicamente, estando concretamente presente na Igreja Católica, sem excluir a existência de elementos eclesiais noutras comunidades cristãs (cf. LG 8; UR 4). Neste contexto, para interpretar o verbo *subsistit*, empregado no número 8 da *Lumen Gentium*, o qual, para Kasper, representa uma «cláusula de abertura»¹⁸³, convém ter presente a explicação dada durante as sessões do II Concílio do Vaticano:

O propósito do número 8 da *Lumen Gentium* é mostrar que a Igreja de Cristo se encontra na terra de maneira concreta na Igreja Católica. Esta Igreja empírica revela o *mysterium*, embora não sem sombras. Por isso, propõe-se que o mistério da Igreja está presente e se revela na comunhão concreta que é a Igreja Católica, que a Igreja é única e que, aqui na

¹⁷⁶ Yves Congar, «Indicações preliminares sobre as propriedades essenciais da Igreja», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 5.

¹⁷⁷ Congar, «Indicações preliminares sobre as propriedades essenciais da Igreja», 9.

¹⁷⁸ Congar, 9.

¹⁷⁹ Congar, 9.

¹⁸⁰ Congar, 9.

¹⁸¹ Pié-Ninot, *Introdução à ecclesologia*, 75.

¹⁸² Pié-Ninot, 75.

¹⁸³ Kasper, *Iglesia Católica*, 239.

terra, está presente (*adest*) na Igreja Católica, embora se encontrem também elementos eclesiais fora dela. Em lugar de *est*, é empregado o verbo *subsistit*, para que a expressão possa concordar melhor com a afirmação sobre elementos eclesiais que se encontram noutras passagens.¹⁸⁴

Além do mais, é necessário considerar que as notas da Igreja não são separáveis entre si. Congar recorre ao conceito de “pericorese” para descrever a relação entre as notas, comparando-as às diversas funções de Cristo, que não existem de forma isolada, mas são «manifestações da sua unção pelo Espírito Santo e da sua plenitude de graça».¹⁸⁵

Para Congar, a unidade da Igreja é simultaneamente apostólica, católica e santa. Primeiramente, «a unidade é apostólica»¹⁸⁶, na medida em que «se relaciona visivelmente com Cristo»¹⁸⁷, por mediação dos apóstolos. Sendo católica, a unidade não está confinada a um espaço geográfico ou a um grupo particular, mas abre-se à universalidade da missão da Igreja, abarcando toda a humanidade ao longo da história.¹⁸⁸ Além disso, a unidade é santa, pois «realiza-se para lá de toda a organização humana pela ação do Espírito Santo, que é o princípio de comunhão».¹⁸⁹

A santidade da Igreja, por sua vez, não é um atributo isolado, uma vez que se relaciona com as outras notas. Ela é católica, pois manifesta-se na diversidade de carismas e vocações; é apostólica, pois tem a sua origem na encarnação e na missão de Cristo transmitida aos apóstolos; e é una, pois a sua santidade provém do mesmo Espírito que a conduz.¹⁹⁰

A catolicidade da Igreja também não pode ser reduzida à sua expansão geográfica ou numérica. Trata-se de uma catolicidade qualitativa, que implica a plenitude dos meios de salvação. Esta universalidade, no entanto, não significa uma abertura irrestrita a qualquer ideia ou doutrina, visto que está intimamente ligada à unidade, à santidade e à apostolicidade, assegurando a fidelidade ao depósito da fé.¹⁹¹

Por fim, a apostolicidade da Igreja não se limita a uma simples continuidade histórica. Ela é una, já que mantém a integridade da fé transmitida desde os apóstolos; é católica, pois essa mesma fé é destinada a todos os povos; e é santa, uma vez que não depende das garantias humanas, mas da ação do Espírito Santo que a sustenta.¹⁹²

¹⁸⁴ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 3, parte 1 (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973), 176.

¹⁸⁵ Congar, «Indicações preliminares sobre as propriedades essenciais da Igreja», 9.

¹⁸⁶ Congar, 9.

¹⁸⁷ Congar, 9.

¹⁸⁸ Cf. Congar, 9.

¹⁸⁹ Congar, 10.

¹⁹⁰ Cf. Congar, 10.

¹⁹¹ Cf. Congar, 10.

¹⁹² Cf. Congar, 10.

Desta forma, as quatro notas da Igreja (unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade) encontram-se numa relação de mútua interioridade. Portanto, por esta razão, a unidade da Igreja não deve ser entendida de forma estática ou uniforme. A história e a reflexão teológica demonstram que a comunhão eclesial é marcada por tensões entre unidade e diversidade. Desde os primeiros séculos, a Igreja procurou articular esta tensão, reconhecendo que a diversidade não ameaça a unidade, mas pode enriquecê-la quando vivida na comunhão.

Todavia, urge entender corretamente esta diversidade, pois a radical igualdade entre todos os membros da Igreja, conferida pelo batismo, não significa eliminar, muito menos negar as diferenças no interior do Povo de Deus.¹⁹³ Segundo António Maria Calero, «a diversidade é uma das notas mais características deste Povo».¹⁹⁴ É significativo o facto de o único Evangelho do único Deus, do único mediador Jesus Cristo e do único Espírito ser testemunhado na relação, cheia de tensão, entre o Antigo e o Novo Testamento e na forma de quatro evangelhos diferentes. À tradição, já por si polifacetada, dos Sinópticos e de João, somam-se outros e diversos escritos, incluindo o *corpus* paulino, que, por sua vez, revela grande variedade, se pensarmos nas diferenças entre as principais cartas de Paulo. De facto, esta diversidade, carregada de tensão, com a qual o único Evangelho é atestado, está também presente nos inícios da Igreja. Exemplos bíblicos assim o testemunham: tensões entre os de língua hebraica e os helenistas (cf. At 6, 1); entre os cristãos de origem judaica e os de origem pagã (cf. At 10; 15); entre Pedro, Paulo e Tiago (cf. Gl 2); entre Pedro e João (cf. Jo 20, 1-10)¹⁹⁵, assim como na «ampla diversidade de povos chamados pelo Espírito a formar parte do único Povo de Deus na história da humanidade».¹⁹⁶ (cf. At 2, 9-11)

Paulo destaca, na sua doutrina sobre os carismas, a diversidade que caracteriza a Igreja: «Temos dons diferentes conforme a graça que nos foi concedida» (Rom 12, 6). Com isto, Paulo sublinha a existência de várias funções e dons, todos provenientes de uma única fonte: «Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversidade de operações, mas é o mesmo Deus que opera tudo em todos» (1 Cor 12, 4-6). Em rigor, segundo Kasper, a variedade de apóstolos, evangelistas, profetas, diáconos, pastores e mestres é uma expressão dessa diversidade.¹⁹⁷

Contudo, limitar esta diversidade somente aos carismas individuais seria um erro. A diversidade também se manifesta na própria Igreja enquanto entidade. A Igreja universal toma forma através de muitas igrejas locais, cada uma com as suas especificidades. Paulo refere-se à

¹⁹³ Cf. Calero, *Somos Igreja*, 62.

¹⁹⁴ Calero, 62.

¹⁹⁵ Cf. Walter Kasper, *La Iglesia de Jesucristo: Escritos de eclesiología I*, trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona e Ramón Alfonso Díez Aragón (Maliaño: Sal Terrae, 2013), 298.

¹⁹⁶ Calero, *Somos Igreja*, 62.

¹⁹⁷ Cf. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, 299.

«igreja de Deus que está em Corinto» (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 2), reconhecendo que esta comunidade, com todas as suas características, é uma expressão da única Igreja. Este princípio aplica-se igualmente às igrejas de Jerusalém, Antioquia, Éfeso, Roma e outras.¹⁹⁸

A vasta diversidade presente já no Novo Testamento, tanto entre as várias igrejas como nos diferentes textos, reflete uma riqueza inesgotável e o mistério profundo de Deus e da Sua obra salvífica, de tal forma que está em sintonia com a realidade da criação, marcada por uma multiplicidade extraordinária.¹⁹⁹ No dizer de Walter Kasper, «assim como não há dois grãos de areia idênticos no deserto, também as pessoas, culturas, povos e gerações são singularmente diferentes»²⁰⁰, facto que constitui um dos fundamentos da antropologia cristã.

Curiosamente, a imagem do poliedro, utilizada pelo papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* a propósito do bem comum e da paz social, apresenta a unidade como uma harmonia das diferenças. Esta mesma ideia é reafirmada no Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, que, no seu primeiro número, sublinha que a unidade «é harmonia das diferenças».²⁰¹ Contudo, não se trata de uma diversidade que fere a unidade, mas de uma tensão fecunda entre unidade e diversidade. O papa explica: «o modelo é o poliedro, que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade. Tanto a ação pastoral como a ação política procuram reunir nesse poliedro o melhor de cada um» (EG 236). Ou seja, segundo Congar, «a comunhão é, precisamente, unidade sem uniformidade, harmonia ou sinfonia de vozes diferentes».²⁰²

Ora, esta compreensão da unidade não se trata de um simples jogo de palavras, como adverte o teólogo João Duque, nem de uma «balofa retórica sem conteúdo».²⁰³ De facto, a advertência levantada pelo teólogo João Duque ressalta um perigo real: a unidade na diversidade não pode ser reduzida a uma expressão bonita, mas vazia de conteúdo e de consequências práticas. Com efeito, se a comunhão for entendida unicamente como um ideal abstrato ou como um compromisso superficial entre posições divergentes, corre-se o risco de cair numa visão relativista ou numa simples justaposição de diferenças inconciliáveis.

A unidade, tal como expressa na metáfora do poliedro e no pensamento de Congar, exige um dinamismo contínuo, um verdadeiro caminho sinodal, no qual as diferenças não sejam apenas toleradas, mas acolhidas e integradas de modo harmonioso. A sinfonia de vozes diferentes não significa um coro desafinado, mas uma composição bem-orquestrada, na qual

¹⁹⁸ Cf. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, 299.

¹⁹⁹ Cf. Kasper, 299.

²⁰⁰ Kasper, 299.

²⁰¹ Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos, «Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos», 1.

²⁰² Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 84.

²⁰³ João Duque, *No corpo do tempo: Teologia breve I* (Braga: Frente e Verso, 2021), 29.

cada elemento contribui com a sua singularidade sem, contudo, comprometer a harmonia do conjunto.

Neste sentido, a unidade eclesial não pode ser uma uniformização que anula as particularidades, mas também não pode ser um mero pluralismo desarticulado. Pelo contrário, deve manifestar aquela tensão fecunda entre identidade e alteridade, onde cada membro do corpo de Cristo encontra o seu lugar sem perder a sua especificidade.

Desta forma, a Igreja una, superando absolutizações excludentes, engloba todas as diferenças.

2.2. Princípios trinitários

«A Igreja é una, graças à sua fonte» (CIC 813), pois «o supremo modelo e princípio deste mistério é a unidade na Trindade das pessoas, dum só Deus, Pai e Filho no Espírito Santo» (CIC 813). Isto é, a unidade da Igreja encontra a sua fonte e o seu modelo na comunhão do Deus Uno e Trino.

Como afirma Congar, «nela [na Igreja], muitos poderão ser um, apesar de pertencerem a diferentes povos, condições e culturas, enfim, a épocas diversas, porque tem um princípio de unidade que não provém de tudo isso, mas de algo superior, mais elevado».²⁰⁴ Nesta linha, quando Congar reflete sobre a Igreja, insiste que não se pode compreender plenamente o mistério da Igreja sem uma referência constante à Trindade, na medida em que ela é ponto de unidade e diversidade para todas as coisas. Assim como existe uma comunhão de unidade e diversidade no seio da Trindade, isto é, um só Deus em três pessoas distintas, mas relativas umas às outras (cf. CIC 253-255), a Igreja é chamada a refletir esse mesmo paradigma de unidade na diversidade, já que está orientada para o mistério trinitário.

Deste modo, este subcapítulo desenvolverá três princípios fundamentais da dimensão trinitária que sustentam o mistério eclesial da unidade: a unidade do próprio Deus, a fé comum em Jesus Cristo e o Espírito Santo como princípio unificador. Tais princípios revelam como a Igreja, enquanto corpo de Cristo, está intrinsecamente ligada à vida íntima de Deus, pois, como se declara no Catecismo da Igreja Católica,

Crer que a Igreja é “santa” e “católica”, e que é “una” e “apostólica” (como acrescenta o Símbolo Niceno-Constantinopolitano), é inseparável da fé em Deus Pai, Filho e Espírito Santo. No Símbolo dos Apóstolos fazemos profissão de crer a Igreja santa (“Credo... Ecclesiam”), e não na Igreja, para não confundir Deus com as suas obras e para atribuir claramente à bondade de Deus todos os dons que Ele próprio pôs na sua Igreja (CIC 750).

²⁰⁴ Congar, *Santa Iglesia*, 101.

Assim, a unidade da Igreja é um dom trinitário que encontra a sua origem, o seu modelo e a sua realização no mistério de um só Deus em três pessoas.

2.2.1. *Unidade do próprio Deus*

A unidade da Igreja tem como razão última Deus, pois, como afirma Congar, «o princípio de unidade da Igreja não é outro senão Deus mesmo. Deus, sim: o Pai, princípio sem princípio, fonte e autor de tudo, inclusive no seio da Trindade».²⁰⁵

Em última análise, «a Igreja é una e única porque Deus é uno e único em si mesmo»²⁰⁶, pois «há um só Deus e Pai de todos, que reina sobre todos, age por todos e permanece em todos» (Ef 4, 6). Tal como para Santo Agostinho, em Congar, a unidade da Igreja participa da unidade do próprio Deus, que é Uno na sua substância e Trino nas suas Pessoas: «o Pai, o Filho e o Espírito Santo, sendo da mesma substância, manifestam a unidade divina na sua inseparável igualdade».²⁰⁷

Ora, para o nosso teólogo, o fim deve responder ao princípio, sendo que esse fim deve ser dito por todos, verdadeira e unanimemente, tipificado na oração do “Pai nosso”.²⁰⁸ Por isso, a unidade da Igreja tem o seu princípio e o seu fim em Deus. O princípio de unidade é Deus, e mais especificamente, o Pai, que é a fonte e o autor de tudo. O fim da Igreja, isto é, o seu objetivo final (*télos*), é que todos os seus membros se tornem um, de forma plena e verdadeira, como Deus é um em si mesmo: «que sejam um, como Nós somos Um» (Jo 17, 22).²⁰⁹

Deste modo, para Congar, a Igreja caminha para a comunhão plena onde todos possam dizer unanimemente “Pai Nosso”, segundo atesta uma das fórmulas dos Ritos da Comunhão do Missal Romano: «num só coração e numa só alma».²¹⁰ Com efeito, a oração do “Pai Nosso” expressa essa união, pois, ao chamarmos Deus de “Pai”, somos chamados à unidade com Ele e, simultaneamente, uns com os outros, na partilha da mesma fé e caridade, conforme as diversas formas da unidade cristã.²¹¹ Nesta linha, o “Pai Nosso” é uma forma de expressar e de viver as várias dimensões da unidade cristã, que envolve a unidade com Deus e com os outros na vivência do amor e da verdade. Neste sentido, Congar sublinha que o amor (*caritas*), enquanto bem propriamente divino, é um bem comum entre Deus e a Igreja²¹²: «este bem comum é o da sua graça e o da sua glória, é a *communio caritatis*, aquilo a que se chama a

²⁰⁵ Congar, *Santa Iglesia*, 101.

²⁰⁶ Congar, «Teologia da unidade», 14.

²⁰⁷ Agostinho de Hipona, *De Trinitate*, PL 42, 824.

²⁰⁸ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 101.

²⁰⁹ Cf. Congar, 101-102.

²¹⁰ Ritos da Comunhão, *Missal Romano*, 690.

²¹¹ Cf. Congar, «Teologia da unidade», 18-38.

²¹² Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 55-56.

comunhão dos santos na *communio sanctorum* do Credo. [...] Formamos, assim, uma unidade perfeita entre nós e com Deus».²¹³

«É porque há um só Deus que há uma só Igreja, uma unidade da própria unidade de Deus, fora da qual ela não existe».²¹⁴ Logo, pelo facto de todos nós participarmos da mesma vida, que é a vida de Deus, somos todos uma só coisa com Deus e entre nós, em Cristo.²¹⁵ Então, se «a unidade da Igreja é uma comunicação e extensão da unidade do próprio Deus»²¹⁶, isto é, se a unidade eclesial é análoga à unidade de Deus, podemos dizer que a unidade é pessoal, uma vez que «não só nos eleva ao nível que temos como pessoas, ao mais íntimo, ao mais comunicável de nós mesmos, mas ele, o próprio Deus, é uma Pessoa, não uma ideia, um ideal, uma lei ou uma coisa».²¹⁷ Por outras palavras, a unidade do próprio Deus manifesta-se na unidade da natureza humana, sendo esta última reflexo da própria unidade de Deus, que se comunica e se estende na comunhão dos fiéis. Com efeito, «para a Bíblia, a confissão do Deus único, Criador e Pai de todos os humanos, é a base da convicção de que a humanidade também é uma».²¹⁸ Portanto, «o serviço da unidade que a Igreja pode prestar à humanidade está teologicamente fundamentado na união da Igreja com Deus».²¹⁹ A este respeito, Congar escreve que

os humanos constituem grupos nos quais as pessoas comungam uma maneira particular de viver a sua humanidade, numa dessas atividades particulares da vida humana: comunhão numa língua, numa maneira de pensar e de se expressar; comunhão numa sorte e num destino histórico, numa cultura; comunhão igualmente num trabalho, numa condição social, e nos interesses, lutas e esperanças que a ela correspondem; comunhão numa arte, nos gostos, etc.²²⁰

Por isso, a unidade que Congar defende não é um conceito abstrato. Pelo contrário, tem um carácter profundamente pessoal²²¹, já que nasce da relação de cada fiel com Deus.

Segundo o nosso teólogo, a unidade da Igreja manifesta-se em duas dimensões complementares: uma interior, que se expressa na comunhão espiritual com Deus, e outra exterior, que se concretiza na comunhão institucional e visível.²²² De facto, esta distinção é relevante para o nosso estudo, porque ajuda a compreender melhor a afirmação de que a unidade

²¹³ Congar, *Santa Iglesia*, 56.

²¹⁴ Congar, *Divided Christendom*, 51.

²¹⁵ Cf. Congar, 51-52.

²¹⁶ Congar, 48.

²¹⁷ Congar, *Santa Iglesia*, 102.

²¹⁸ Kasper, *Iglesia Católica*, 233.

²¹⁹ Kasper, 234.

²²⁰ Congar, *Santa Iglesia*, 105.

²²¹ Cf. Congar, 102.

²²² Cf. Congar, 56.

da Igreja é análoga à unidade de Deus. Efetivamente, a vida em Deus, isto é, a Trindade, testemunha uma unidade que é, ao mesmo tempo, comunhão de Pessoas numa única essência. De forma análoga, a Igreja deve viver a sua unidade tanto a nível espiritual, enquanto comunhão de fé e caridade entre os fiéis e com Deus, como a nível visível, através da participação nos meios de graça e na comunhão eclesial, pois o amor com que Deus ama a si mesmo (o *ágape trinitário*) é derramado nos corações dos fiéis para tornar possível a unidade entre eles.²²³

A unidade de Deus não permanece fechada em si mesma, mas reflete-se na constituição do seu povo ao longo da história da salvação. A Antiga Aliança já prefigurava essa unidade, inicialmente concebida de modo racial e territorial: Israel era o povo eleito, ligado à posse da Terra Prometida como sinal da bênção divina. No entanto, sob a influência da pregação profética e, especialmente, da experiência do exílio, a compreensão da identidade do povo de Deus foi-se “espiritualizando”, uma vez que deixou de se basear unicamente na descendência carnal e passou a identificar-se com aqueles que vivem segundo a justiça e a fidelidade a Javé. Assim, o campo da eleição de Deus foi-se ampliando, abrindo-se a todos os que, independentemente da etnia, se submetem ao “senhorio de Deus”.²²⁴

Nesta linha, a promessa divina também se aprofundou: os bens da Aliança já não eram apenas materiais, como a posse de uma terra, mas espirituais, culminando na esperança de um Reino onde Deus reinaria plenamente. A figura do Rei-Messias, cheio do Espírito do Senhor, tornou-se o mediador dessa realidade futura, onde Israel, renovado e fiel, seria simultaneamente instrumento e beneficiário do Reino de Deus.²²⁵

Esta dinâmica de eleição e mediação atinge uma nova profundidade na Nova Aliança, onde a identidade entre o escolhido e o povo de Deus, já presente na tradição veterotestamentária, se revela de forma mais clara e definitiva. Ou seja, verifica-se uma continuidade da unidade entre Deus e o povo ao longo da história da salvação. O sétimo capítulo do livro de Daniel apresenta uma visão dessa identidade ao narrar a chegada de «um ser semelhante a um filho de homem» (Dn 7, 13), a quem são concedidas «as soberanias, a glória e a realeza» (Dn 7, 14). No entanto, também se declara que «a realeza, o império e a grandeza de todos os reinos, situados sob os céus, serão então devolvidos ao povo dos santos do Altíssimo» (Dn 7, 27). Portanto, a realeza prometida é individual e coletiva, o que põe em evidência a indissociabilidade e a unidade entre o escolhido e o povo que ele representa.²²⁶

Ora, tal compreensão está em sintonia com a perspectiva conciliar de Congar, particularmente evidenciada na *Lumen Gentium*, onde a Igreja é descrita como o «sacramento

²²³ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 55-56.

²²⁴ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 11-12.

²²⁵ Cf. Congar, 13.

²²⁶ Cf. Congar, 14-15.

de unidade»²²⁷, sinal e instrumento da união entre Deus e os humanos (cf. LG 1). Importa compreender bem esta proposição, que não é nova, segundo a qual o Concílio não identifica a Igreja com os sacramentos, como se fosse mais um, posto que a sua afirmação se prende com a sua estrutura semelhante à dos sacramentos. Por conseguinte, a Igreja é em Cristo e atua diante dos humanos como um sacramento (cf. LG 1). Ora, a Igreja, entendida como sacramento, é um meio efetivo que realiza essa união. Como sacramento, é o lugar onde o mistério da união entre Deus e a humanidade se torna visível e acessível, através dos sacramentos, da vida comunitária, da Palavra e da missão, pois «as pessoas não são mónadas nem uma espécie de pontos de existência angélica dispersos num céu imaterial».²²⁸ Logo, «a Igreja é essencialmente sacramental».²²⁹

Da mesma forma que na Antiga Aliança a unidade do povo de Deus se baseava na unidade de Deus, na Nova Aliança a vocação à unidade também se fundamenta na unidade divina.²³⁰ Assim, esta visão veterotestamentária antecipa o que a Igreja será na Nova Aliança: uma comunhão orgânica entre Cristo e o seu povo, na qual a realeza prometida não é pessoal, mas comunitária.

Desta forma, a unidade do próprio Deus é um princípio sólido para a unidade do povo de Deus em todas as etapas da história da salvação. Se a Antiga Aliança já indicava uma unidade que vai além da identidade étnica e territorial, a Nova Aliança consagra essa unidade de maneira definitiva, porque convida todos os seres humanos a se unirem à comunhão com Deus.²³¹

2.2.2. *Fé comum em Jesus Cristo*

Inácio de Antioquia, padre da Igreja apostólico, «apresenta-nos uma primeira síntese eclesiológica, que representa um verdadeiro progresso dogmático»²³², no sentido em que «realiza uma síntese entre o pensamento de Paulo e o de João».²³³ «Para Inácio, tal como para João, a unidade da Igreja é eminentemente interna e sobrenatural, porque tem a sua raiz na vida de Cristo».²³⁴

Inácio, quando escreve aos fiéis de Magnésia, exorta:

Não vos esforceis para que algo feito por vós separadamente pareça bom, mas, reunindo-vos num só lugar, que a oração seja uma só, uma só a súplica, um só o espírito, uma só a esperança animada pela caridade na alegria inocente. E isso é Jesus Cristo. E acima d'Ele

²²⁷ Cipriano de Cartago, *De unitate ecclesiae*, PL 4, 504.

²²⁸ Congar, *Santa Iglesia*, 105.

²²⁹ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 35.

²³⁰ Cf. Congar, 15.

²³¹ Cf. Congar, 11-15.

²³² Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 9.

²³³ Collantes, 9.

²³⁴ Collantes, 9.

não há nada. Correi todos a reunir-vos no mesmo templo de Deus e como sobre um mesmo altar, isto é, sobre o único Jesus Cristo.²³⁵

Deste modo, Jesus Cristo é a norma e a fonte da unidade da Igreja. A Igreja é uma porque una é a carne de Cristo, e, pela união com Cristo, os cristãos tornam-se um entre si.²³⁶ No dizer de Congar, Cristo, como segundo Adão e cabeça (κεφαλή), é o princípio da nova ordem que constitui a Igreja. «Nele reside a plenitude das realidades e das potências divinas»²³⁷, pois, como afirma São Paulo: «É Ele a cabeça do Corpo, que é a Igreja. É Ele o princípio, o primogénito de entre os mortos, para ser Ele o primeiro em tudo; porque foi nele que aprovou a Deus fazer habitar toda a plenitude» (Cl 1, 18-19). «É porque a plenitude do ser divino e das energias divinas habita em Cristo que Cristo é, para a humanidade e para toda a criação, um princípio de renovação e de comunicação de uma vida divina».²³⁸ Portanto, «a Igreja é uma porque Cristo é um, Ele, de quem ela é o Corpo».²³⁹ Nesta linha, Kasper sublinha que: «pelo único Redentor e Mediador, Jesus Cristo, Deus quer voltar a reunir numa única humanidade esta humanidade que, pelo pecado, se tornou inimiga de Deus e de si mesma (cf. Ef 1,10). Ao reunir as ovelhas dispersas de Israel, Jesus queria começar a realizar que houvesse um só pastor e um só rebanho (cf. Jo 10, 16)».²⁴⁰

Deste modo, o Catecismo da Igreja Católica esclarece «que o artigo de fé sobre a Igreja depende inteiramente dos artigos relativos a Jesus Cristo», pois «a Igreja não tem outra luz senão a de Cristo. Ela é, segundo uma imagem cara aos Padres da Igreja, comparável à lua, cuja luz é toda reflexo da do sol» (CIC 748). Logo, a identidade e a missão da Igreja só podem ser compreendidas à luz de Cristo, pois é n'Ele que encontra a sua origem, a sua razão de ser e a sua unidade. Portanto, a fé comum em Jesus Cristo é também um princípio cristológico. Há, com efeito, uma centralidade de Cristo na eclesiologia do dominicano Congar.

Ora, este ideal de união com Cristo, sobre o qual se fundamenta a unidade da Igreja, encontra eco na teologia do corpo místico de Cristo. Pio XII trata desta temática de maneira incisiva e detalhada na Carta Encíclica *Mystici Corporis*:

Depois Cristo é cabeça da Igreja, porque avantajando-se na plenitude e perfeição dos dons sobrenaturais, desta plenitude haure o seu corpo místico. Com efeito, notam muitos Padres, assim como no corpo humano a cabeça possui todos os cinco sentidos, ao passo que o resto do corpo possui unicamente o tato, assim todas as virtudes, dons e carismas que há na sociedade cristã, resplandecem de modo singularíssimo na cabeça, Cristo (MC 47).

²³⁵ Inácio de Antioquia, *Epistola ad Magnesios*, PG 5, 663-664.

²³⁶ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 10.

²³⁷ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 22.

²³⁸ Congar, 22.

²³⁹ Congar, 23.

²⁴⁰ Kasper, *Iglesia Católica*, 233-234.

Esta compreensão da Igreja como corpo místico de Cristo remete-nos à imagem paulina do corpo de Cristo (1 Cor 12, 12-31), que sublinha a relação inseparável entre Cristo e os seus membros. Assim como um membro não pode subsistir separado do corpo, também a vida cristã autêntica só se realiza na comunhão com Cristo e com os irmãos. Contudo, cada membro possui uma função única, essencial para o bem do todo. Esta diversidade, longe de ameaçar a unidade, manifesta a riqueza dos carismas concedidos pelo Espírito. Para Paulo, entre todos os dons, o amor ocupa um lugar central: é o elo que sustenta a unidade, o princípio que dá sentido aos carismas e a força que mantém o Corpo unido. O hino à caridade (1 Cor 13) recorda que todos os carismas perderiam o seu valor se não fossem vividos no amor. Efetivamente, é o amor, o vínculo da perfeição (cf. Cl 3, 14), que faz surgir os carismas na Igreja. Portanto, o corpo dos carismas é a união da comunidade em Cristo pelo amor. Nesse sentido, os carismas criam a unidade da Igreja na caridade, ao mesmo tempo que edificam o corpo de Cristo.²⁴¹

Como explica Congar, a Igreja forma com Cristo uma só realidade, um único beneficiário dos bens de Deus: «os gentios são admitidos à mesma herança, membros do mesmo Corpo e participantes da mesma promessa, em Cristo Jesus, por meio do Evangelho» (Ef 3, 6). Somos, com Cristo, um só corpo, membros deste corpo.²⁴² São Paulo chega mesmo a afirmar que somos uma só pessoa em Cristo: «Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus» (Gl 3, 28).

A imanência de Cristo vivo na Igreja, seu Corpo, exprime-se em São Paulo através de duas locuções: «Cristo em nós» e «nós em Cristo». A primeira fórmula (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) significa estar sob a influência de Cristo, receber dele vida e dinamismo, ao passo que a segunda (Χριστός ἐν ἡμῖν) significa que Cristo está em nós como vida, como princípio interior de atividade. Para Congar, ambas as fórmulas exprimem a mesma realidade, uma vez que o que o cristão faz enquanto cristão é um ato de Cristo, porque o cristão é membro de Cristo. Desta forma, o conjunto dos cristãos, animados pelo mesmo Espírito e agindo sob a moção do mesmo Senhor, forma um único todo, o corpo de Cristo.²⁴³

Com efeito, a unidade da Igreja encontra a sua expressão mais concreta e visível nos sacramentos, pois Cristo estabeleceu condições para a efetivação da união dos fiéis com Ele, especialmente através do Batismo e da Eucaristia.²⁴⁴ Como afirma Congar, «a constituição do corpo místico e a realização da sua unidade dependem, em São Paulo, de uma atividade sacramental».²⁴⁵ De facto, é através dos sacramentos que os fiéis são incorporados a Cristo e

²⁴¹ Cf. Udo Schnelle, *Paulo: Vida e Pensamento*, trad. Monika Ottermann (São Paulo: Paulus Editora, 2010), 270-272.

²⁴² Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 23.

²⁴³ Cf. Congar, 25-26.

²⁴⁴ Cf. Congar, 30-35.

²⁴⁵ Congar, 30.

unidos uns aos outros, formando um só corpo, o corpo de Cristo: «é o Batismo que nos incorpora a Ele, e é a Eucaristia que nos faz ser todos um só corpo, o seu corpo».²⁴⁶

O Batismo é o sacramento que nos incorpora a Cristo, tornando-nos membros do seu corpo místico. Como escreve São Paulo, «num só Espírito, fomos todos batizados para formar um só corpo, judeus e gregos, escravos ou livres, e todos bebemos de um só Espírito» (1 Cor 12, 13). Este sacramento realiza a passagem do primeiro Adão, animado pela vida “psíquica”, para o segundo Adão, Cristo, animado pelo Espírito que dá a vida. No segundo caso, Congar fala de uma “animação pneumática”.²⁴⁷

Congar explica que o Batismo é uma ação sacramental que nos une ao mistério redentor realizado por Cristo na sua carne para nós, porque, através do Batismo, participamos da morte e da ressurreição de Cristo, e, nessa medida, morremos para o pecado e renascemos para uma vida nova em Deus (cf. Rm 6, 3-4). Ora, este renascimento espiritual faz de nós «um só em Cristo Jesus» (Gl 3, 28), superando todas as divisões humanas, sejam elas de raça, classe ou género. Por isso, o Batismo é o fundamento da unidade da Igreja, pelo que nos torna membros do mesmo corpo, animados pelo mesmo Espírito.²⁴⁸

Como afirma São Paulo, «o cálice de bênção, que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão» (1 Cor 10, 16-17). Congar acentua que a Eucaristia é o sacramento por excelência da unidade da Igreja:

A Eucaristia une-nos e faz-nos viver nesse corpo; sendo uma ação sacramental feita em memória da paixão, uma comunhão no sangue da nova aliança, ela dá-nos como alimento a carne entregue para a salvação do mundo, sobre a qual está escrito que confere a vida eterna.²⁴⁹

Nesta lógica, a Eucaristia antecipa a unidade escatológica do Reino de Deus, na qual todos os fiéis serão plenamente unidos a Cristo e entre si. Como escreve Congar, «a Eucaristia realiza verdadeiramente todo o programa traçado por São Paulo e por São João: o Filho tem em si a plenitude da divindade e vive pelo Pai; os cristãos têm em si a vida de Cristo e vivem por Ele».²⁵⁰ Como oração, a mais excelente de todas é a celebração comunitária da Eucaristia. Assim o descreve Inácio de Antioquia na *Carta aos Filadélfios*: «Não tendes senão uma só Eucaristia, porque uma é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só é o cálice na unidade do

²⁴⁶ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 30.

²⁴⁷ Cf. Congar, 31.

²⁴⁸ Cf. Congar, 31-32.

²⁴⁹ Congar, 32.

²⁵⁰ Congar, 32.

seu sangue».²⁵¹ Deste modo, a unidade eucarística manifesta-se não só como sinal, mas como princípio ativo e eficaz que edifica a unidade da Igreja, já que, para Inácio, a comunhão visível na celebração com o bispo constituía a manifestação mais convincente da unidade da Igreja.

Os sacramentos, no entendimento de Congar, «não são outra coisa senão o meio pelo qual se realiza a unidade»²⁵², pois significam e realizam «que a nossa vida divina de fé e de caridade é, misticamente, a própria vida de Cristo morto e ressuscitado, e que o seu mistério, verdadeiramente, é vivido misticamente pela Igreja, que é o seu corpo».²⁵³

No limiar do terceiro milénio, o papa João Paulo II escrevia, na Carta Encíclica *Ut Unum Sint*, que «acreditar em Cristo significa querer a unidade; querer a unidade significa querer a Igreja» (UUS 9). Há, por isso, uma grande união entre Cristo e a Igreja.

Assim, a unidade da Igreja vem de Deus e realiza-se no corpo de Cristo, que é o Alfa e o Ómega, o princípio e o fim de todas as coisas.

2.2.3. *Espírito Santo: princípio unificador da unidade*

Congar destacou-se particularmente por clarificar as relações entre a Igreja e o Espírito Santo, pelo que desenvolveu uma eclesiologia rigorosamente pneumatológica e uma pneumatologia essencialmente eclesiológica, fazendo do Espírito Santo o princípio vital da Igreja. Por isso, é princípio de comunhão: «a Igreja é uma comunhão, uma fraternidade de pessoas. Consequentemente, nela unem-se um princípio pessoal e um princípio de unidade. A harmonização de ambos é obra do Espírito Santo».²⁵⁴

No entendimento de Congar, o que faz com que exista um só corpo de Cristo é o facto de haver um único Espírito, que é o Espírito de Cristo. Os tempos messiânicos, no Antigo Testamento, eram caracterizados por uma grande efusão do Espírito de Deus, do qual o Messias, acima de tudo, seria o primeiro a estar repleto. O Cristo ressuscitado e glorificado tem a capacidade de dar o seu Espírito; depois de ter realizado, em si, por nós, a reconciliação com Deus no mistério triplo e único da sua paixão, ressurreição e ascensão, Ele subiu agora ao céu, «a fim de encher o universo» (Ef 4, 10). Aquilo que realizou em si para a nossa salvação fá-lo á agora em nós, para sua glória: tornado *Kyrios* (Senhor) e Espírito vivificante, torna-se imanente ao seu corpo pelo seu Espírito. O Pentecostes sucede à Ascensão; a Igreja, que Ele fundou em si mesmo, pela sua Paixão, é agora fundada em nós e no mundo, pelo envio do seu Espírito. Assim, tudo o que Cristo faz para a edificação da sua Igreja, que é o seu corpo, seja

²⁵¹ Inácio de Antioquia, *Epistola ad Philadelphenses*, PG 5, 699.

²⁵² Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 34.

²⁵³ Congar, 34.

²⁵⁴ Congar, *El Espíritu Santo*, 219.

em cada um de nós, seja na totalidade da vida da Igreja, é agora também atribuído ao seu Espírito: é o Espírito, o outro Paráclito, que age em Cristo na sua Igreja.²⁵⁵

«Não há vida cristã sem o Espírito Santo»²⁵⁶, afirma Congar. «Ele é a alma da Igreja».²⁵⁷ Ora, verifica-se aqui uma grande conformidade com o testemunho do Novo Testamento, pois, segundo os Atos dos Apóstolos, que Congar apelida como o *Evangelho do Espírito Santo*²⁵⁸, a Igreja apareceu pela primeira vez de forma pública no Pentecostes, como criação do Espírito (cf. At 2, 1-13). É Ele quem faz com que os primeiros cristãos sejam um só coração e uma só alma (cf. At 4, 32).²⁵⁹

A propósito deste princípio que anima a Igreja, Congar salienta que a Igreja é obra do Espírito Santo, e a sua vitalidade provém da ação que recebe d'Ele. «O que nos faz um é que cada um de nós tem uma relação pessoal com Deus, o único ser vivente, graças ao Espírito Santo que nos foi dado».²⁶⁰ Diferente de uma sociedade humana, a Igreja não é o resultado da soma de todos os crentes individuais, dos seus esforços e das suas atividades individuais. Ela é um organismo vivo, animado pelo Espírito Santo, que dá forma e sentido às suas partes, em vez de ser constituído e explicado por elas.²⁶¹ Por outras palavras, não somos nós que constituímos a Igreja, mas é nela que recebemos a vida e é nela que somos gerados.²⁶²

O amor comum às três pessoas é atribuído ou apropriado ao Espírito Santo enquanto tem uma semelhança e uma conveniência particular com o seu modo de processão, isto é, com a maneira pela qual ele subsiste como Deus e que o constitui como terceira pessoa. Assim, embora Deus seja inteiramente amor pode-se dizer que o Espírito Santo é, mais propriamente, o amor. Por isso na unidade de Deus vivo tripessoal pode-se atribuir à sua pessoa tudo aquilo que nos é comunicado como amor sobrenatural.²⁶³

Numa outra obra, o nosso autor esclarece que

a unidade do seu “corpo (místico)” é uma unidade dinâmica, na qual uma virtude única, apropriada ao Espírito Santo como sua fonte, opera primeiro Nele e depois em nós através d'Ele, como instrumento conjunto e animado; mas de tal forma que esta operação seja realizada por pessoas autónomas e livres, e que seja verdadeira e vitalmente dessas pessoas.²⁶⁴

²⁵⁵ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 24.

²⁵⁶ Congar, 149.

²⁵⁷ Congar, 69.

²⁵⁸ Cf. Congar, 24.

²⁵⁹ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 206.

²⁶⁰ Congar, *Santa Iglesia*, 102.

²⁶¹ Cf. Congar, 14-15.

²⁶² Cf. Congar, 15.

²⁶³ Congar, «Teologia da unidade», 33.

²⁶⁴ Congar, *Santa Iglesia*, 86.

Como já dissemos, o Espírito é descrito como Aquele que vivifica a Igreja, em comunhão com Cristo, numa economia de salvação que reflete o plano do Pai, a missão do Filho e a missão do Espírito.²⁶⁵ O Espírito dá vida (cf. Jo 4, 14; Jo 7, 38-39; Rm 8, 10-11): o Espírito habita na Igreja e no coração dos fiéis como num templo (cf. 1 Cor 3, 16; 1 Cor 6, 19), neles reza e dá testemunho da sua adoção como filhos (cf. Gl 4, 6; Rm 8, 15-16.26). Guia a Igreja para toda a verdade (cf. Jo 16, 13), unifica-a na comunhão e no ministério, dota-a e governa-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e embeleza-a com os seus frutos (cf. Ef 4, 11-12; 1 Cor 12, 4; Gl 5, 22).²⁶⁶

O núcleo da teologia de Congar, patente logo na sua primeira obra²⁶⁷, apresenta três momentos da Igreja para explicar a unidade: *Ecclesia de Trinitate*, *Ecclesia in Christo* e *Ecclesia ex hominibus*. No primeiro momento, a Igreja é vista como extensão da vida divina, como comunicação dos bens de Deus e como uma manifestação da própria vida e comunhão que existe entre as pessoas da Trindade. O Espírito não pode entender-se isolado, mas na relação trinitária (cf. LG 8). No segundo, como participação na ação mediadora e salvífica de Cristo, ou seja, como parte do plano de redenção realizado por Jesus Cristo, mediador entre Deus e os humanos. No terceiro, a Igreja aparece como uma sociedade com estruturas determinadas, exigidas pelo facto de os bens divinos não serem comunicados de forma imediata e invisível, mas sim de maneira visível, como é adequado para seres sensíveis como os seres humanos. Assim, a Igreja tem uma dimensão institucional e sacramental visível, necessária para a sua missão no mundo.²⁶⁸

Da mesma forma como a santidade de Deus é transmitida à Igreja através de Cristo, o mesmo acontece com a unidade:

para que uma *Ecclesia de Trinitate* possa encontrar-se com uma *Ecclesia ex hominibus*, foi necessário que o Deus de Deus, luz da luz, se tornasse homem feito da Virgem Maria. O *ex hominibus* e o *de Trinitate* não se reúnem senão em Cristo, porque “não há senão um único mediador entre Deus e os homens, o Cristo Jesus feito homem” (1 Tm 2, 5).²⁶⁹

O Espírito é dado à Igreja. Foi prometido aos apóstolos, mas tendo em vista o novo povo, do qual eles eram as primícias (cf. Jo 14, 26; Jo 15, 26; Jo 16, 12-13). Foi concedido, em primeiro lugar, aos apóstolos (cf. Jo 20, 22) e, logo depois, a toda a comunidade nascente no dia de Pentecostes. Segundo Congar, dois termos aqui se destacam: *epi to auto*, que indica

²⁶⁵ Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 195-197.

²⁶⁶ Cf. Forte, *A Igreja*, 31-32.

²⁶⁷ Congar, *Divided Christendom*.

²⁶⁸ Cf. Congar, 48-92.

²⁶⁹ Congar, 76.

estarem reunidos num mesmo lugar, e *homothymadon*, que expressa a sua unidade de coração e de propósito.²⁷⁰

Para Congar, o Espírito Santo, como princípio de unidade, pressupõe uma primeira unidade, suscitada por Ele secretamente: a unidade do assentimento em estar juntos e do caminho percorrido nesse sentido. Santo Agostinho fala frequentemente disso, pois utiliza termos como *fraterna caritas*, *caritas unitatis*, *pacifica mens*, conceitos estes que se opõem ao espírito particularista, sectário e cismático. Congar, citando Santo Agostinho, afirma, por um lado, que é preciso estar no corpo de Cristo para ter o Espírito de Cristo e, por outro, que se tem o Espírito de Cristo, vivendo verdadeiramente d'Ele, quando se está no corpo de Cristo. Este é o ponto decisivo. Pois, se recebemos o Espírito quando estamos juntos, não é que haja um só Espírito porque há um só corpo, mas sim que há um só corpo porque há um só Espírito de Cristo. Há um só corpo, que é o corpo de Cristo. O Espírito age para nos fazer entrar no corpo, mas é dado ao corpo, e é nele que recebemos o dom. Como diz São Paulo, todos nós fomos batizados num só Espírito para formarmos um só corpo (Cf. 1 Cor 12, 13; Ef 4, 4).²⁷¹

«O Espírito Santo é dado à comunidade e às pessoas».²⁷² As pessoas são a grande riqueza, pois cada uma é um princípio autónomo, original, de sensibilidade, de experiência, de relações e de iniciativas. Mas como unir tantas realidades diversas? Para unir tantas realidades diversas, é necessário o Espírito de Deus. Mas essa unidade deve respeitar e, mais ainda, animar a diversidade. Naturalmente, não a qualquer preço. O Espírito sustenta a hierarquia pastoral e dirige as comunidades por meio dela, mas a sua ação não se limita a isso. Ele não assegura a unidade através da pressão ou da redução a uma cópia conformista, mas pela via mais delicada da comunhão. A Igreja não é apenas um redil, mas um rebanho de ovelhas individuais, cada uma chamada pelo pastor pelo seu nome (cf. Jo 10, 1-3).²⁷³ «Haverá um só rebanho e um só pastor» (Jo 10, 16).

Todavia, esta rica Tradição da Igreja não pode ser comparada a um arquivo ou a um museu. Deve, antes, ser entendida como uma fonte de água viva, uma vez que é o resultado da presença vivificante do Espírito Santo na Igreja²⁷⁴, «por quem ressoa a voz do Evangelho na Igreja e, pela Igreja, no mundo» (DV 8).

Congar alerta que a comunhão do Espírito Santo não deve ser identificada com a nossa comunhão com Cristo, embora ambas sejam inseparáveis. O Filho foi enviado ao mundo; o Espírito aos corações (cf. Gl 4, 4-6). A comunhão do Espírito com o espírito humano é imediata

²⁷⁰ Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 218.

²⁷¹ Cf. Congar, 219.

²⁷² Congar, 219.

²⁷³ Cf. Congar, 219-221.

²⁷⁴ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 87.

e direta. Ele, que sonda as profundezas de Deus (cf. 1 Cor 2, 10-11), entra também nas profundezas do nosso ser interior. Nesta medida, o nosso corpo torna-se no seu tabernáculo (cf. 1 Cor 6, 19; 1 Cor 3, 16), «mas a sua presença escapa à vista, habitando no mais íntimo dos nossos espíritos, onde entra em contacto com os nossos pensamentos e desejos mais profundos».²⁷⁵

«O Espírito, transcendente e único, pode penetrar tudo sem violentar ou violar nada».²⁷⁶ Como diz o livro da Sabedoria: «O espírito do Senhor enche o universo, e Ele, que tudo abrange, tem conhecimento de quanto se diz» (Sb 1, 7). E sobre a sabedoria, que cumpre a mesma função:

há nela um espírito inteligente e santo, único, múltiplo e subtil, ágil, penetrante e puro, límpido, invulnerável, amigo do bem e perspicaz, livre, benéfico e amigo dos homens, estável, firme e sereno, que tudo pode e tudo vê, que penetra todos os espíritos, os inteligentes, os puros e os mais subtis (Sb 7, 22-23).

Neste sentido, o discurso do papa João Paulo II, no encerramento do Congresso Internacional sobre a atuação dos ensinamentos conciliares, é incisivo: «é a força do Espírito que chama os fiéis à obediência, para que a unidade seja um eficaz manancial de evangelização».²⁷⁷

Seguindo uma fórmula atestada desde cedo, acreditamos “no Espírito Santo” ou, mais precisamente, “em toda a Trindade na Igreja”. Ou, como explicou São Tomás, “no Espírito Santo que une a Igreja” ou “que santifica a Igreja”. Portanto, ao dizer: “Creio que existe a Santa Igreja Católica”, proclamamos a nossa fé não “na Igreja”, mas “à Igreja”, ou seja, na sua existência, na sua realidade sobrenatural, na sua unidade e nas suas prerrogativas essenciais.²⁷⁸

Deste modo, o desafio da conceção pneumatológica da Igreja, inspirada na doutrina do II Concílio do Vaticano e retomada pela encíclica *Dominum et Vivificantem*, de 1986, é manter na eclesiologia o princípio trinitário da *perichoresis*.²⁷⁹

Congar, no livro *Santa Iglesia*, cita o testemunho de Chu Yi, uma católica chinesa martirizada, para comprovar que a unidade é uma obra do Espírito Santo que une os fiéis independentemente de onde estejam. Quando interrogada pela polícia sobre a aparente organização secreta dos cristãos, «a polícia dizia-lhe durante o interrogatório: “Vós sois todos iguais; vós, os católicos, ou calais ou repetis todos o mesmo. Tendes certamente uma

²⁷⁵ Congar, *El Espíritu Santo*, 221.

²⁷⁶ Congar, 221.

²⁷⁷ João Paulo II, «Discurso do papa João Paulo II no encerramento do Congresso Internacional sobre a atuação dos ensinamentos conciliares», 7, acedido a 25 de fevereiro de 2025, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii.html.

²⁷⁸ Cf. De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 53-54.

²⁷⁹ Cf. Bruno Forte, *La transmisión de la fe*, trad. José Pérez Escobar (Maliaño: Sal Terrae, 2015), 23.

organização secreta. Qual é essa organização?»²⁸⁰ Ela respondeu: «A nossa organização secreta é o Espírito Santo. Na Manchúria, na África, na América e aqui, os católicos acreditam e dizem o mesmo porque o mesmo Espírito habita nos nossos corações e fala pela nossa boca».²⁸¹ De facto, esta resposta revela o mistério da unidade da Igreja, que não é uma construção humana, mas obra do Espírito Santo, que habita nos corações dos fiéis e os une na mesma fé.

Também Kasper vai na mesma linha ao afirmar que «Jesus Cristo não viveu apenas um breve período na terra, fundando a Igreja, estabelecendo os seus ministérios e considerando que isso seria suficiente para o cuidado dela»²⁸², mas derramou o seu Espírito e está nele permanentemente presente na Igreja e no mundo.

“Ninguém pode dizer ‘Jesus é o Senhor’ a não ser pela ação do Espírito Santo” (1 Cor 12, 3). “Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abbá! Pai!’” (Gl 4, 6). Este conhecimento da fé só é possível no Espírito Santo. Para estar em contacto com Cristo, é preciso primeiro ter sido tocado pelo Espírito Santo. É Ele que nos precede e suscita em nós a fé. Em virtude do nosso Batismo, primeiro sacramento da fé, a Vida, que tem a sua fonte no Pai e nos é oferecida no Filho, é-nos comunicada, íntima e pessoalmente, pelo Espírito Santo na Igreja (CIC 683).

«A Igreja professa a sua fé no Espírito Santo, como n’Aquele “que é Senhor e dá a vida”» (DeV 1). Isso corresponde ao facto de que, no credo, na sua terceira parte, encontramos o «credo (in) ecclesiam», que começa com a afirmação «credo in Spiritum Sanctum». Portanto, o Espírito Santo como princípio unificador da unidade é também um princípio pneumatológico. Assim, a eclesiologia, da mesma forma que está intimamente ligada à teologia e à cristologia, encontra-se também profundamente relacionada com a pneumatologia, como Congar a concebe. Por isso, a doutrina sobre a Igreja só pode ser tratada no contexto da doutrina sobre o Espírito Santo.²⁸³

Logo, o Espírito liberta e ajuda a sair de ciclos fechados. O Espírito que atua na história faz respirar a Igreja. Falamos, nesse sentido, de um Espírito Santo que unifica: para que «sejamos reunidos pelo Espírito Santo num só corpo».²⁸⁴

Em síntese, a unidade da Igreja brota da comunhão trinitária, pois reflete a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

²⁸⁰ Congar, *Santa Iglesia*, 102.

²⁸¹ Congar, 102.

²⁸² Kasper, *Iglesia Católica*, 206.

²⁸³ Cf. Kasper, 206.

²⁸⁴ Oração Eucarística II, *Missal Romano*, 665.

2.3. Princípios ecuménicos

«A partir do século XX, especialmente após o II Concílio do Vaticano (1962-1965), o espírito ecuménico tem exercido uma influência significativa na reflexão teológica».²⁸⁵

Neste enquadramento, observa-se uma transição dos métodos teológicos. Antes do Concílio, a teologia católica (assim como as teologias protestante e ortodoxa) era predominantemente “polémica”, concentrando-se na refutação das opiniões contrárias e na defesa das suas próprias doutrinas. No entanto, a teologia contemporânea, em grande medida, adotou uma abordagem mais “dialógica”, que consiste em expor as suas próprias convicções com clareza e serenidade, ao mesmo tempo que procura compreender e valorizar as perspetivas dos outros, aprofundando as diferenças, para encontrar formas de as superar.²⁸⁶

Neste sentido, o nosso autor, Yves Congar, na sua teologia da unidade, desenvolveu princípios que refletem o ser interior da comunhão cristã e a necessidade de superar as divisões históricas. Entre os princípios ecuménicos, destacamos a escuta e a Tradição como pilares fundamentais. A escuta, para o nosso teólogo, é uma atitude de abertura e recetividade, tanto para ouvir as experiências dos outros membros da Igreja quanto para acolher as diversas manifestações da fé que constituem o corpo eclesial, pois, como afirma Kasper, «quando se escuta uma das instâncias, é necessário escutar, ao mesmo tempo, as outras e escutá-las todas juntas».²⁸⁷

Por sua vez, a Tradição é entendida como um elemento vivo da identidade da Igreja, que, ao ser vivida, se manifesta na sua diversidade interna e na continuidade da transmissão da fé, do culto e da vida cristã (cf. DV 8).

2.3.1. Escuta

No horizonte da fé cristã, a escuta manifesta-se como um princípio teológico fundado no mistério trinitário, expressão da dinâmica relacional de Deus e do Seu desígnio de comunhão. A Escritura afirma: «Escuta, Israel: O Senhor nosso Deus é o único Senhor» (Dt 6, 4), um convite que ressoa ao longo da história da salvação e que tem a sua plenitude na revelação de Cristo. É o Pai quem fala no Filho, e é pelo Espírito que esta Palavra é acolhida na Igreja. Desta forma, a Igreja realiza o destino de Israel ao cumprir, numa nova dimensão, a vocação que Deus tinha para o Seu povo eleito.²⁸⁸

²⁸⁵ Battista Mondin, *Le nuove ecclesiologie: Un'immagine attuale della Chiesa* (Roma: Edizioni Paoline, 1980), 94.

²⁸⁶ Cf. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, 94.

²⁸⁷ Walter Kasper, *Caminos hacia la unidad de los cristianos: Escritos de ecumenismo I*, trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona (Maliaño: Sal Terrae, 2014), 86.

²⁸⁸ Cf. Congar, *Divided Christendom*, 69-70.

Anunciada em termos que evocam uma realidade visível, um povo e uma cidade, a Igreja deve a sua existência ao desígnio de Deus de chamar um novo Israel para cumprir o antigo. Este cumprimento será realizado em novas condições, mas trata-se de um povo santo como Deus é santo, manifestando a unidade viva de uma cidade.²⁸⁹

Neste sentido, os princípios trinitários não só iluminam a escuta como atitude fundamental da vida eclesial, como também esclarecem o seu fundamento teológico. Como sublinha Congar, o mistério da Trindade representa «o mistério do diálogo e da relação, da palavra e da escuta».²⁹⁰ Se Deus é relação e comunicação, a Igreja, que nasce deste mistério, é chamada a ser uma comunidade de escuta e de resposta.

A escuta não é algo comum nos nossos dias, e a Sagrada Escritura testemunha a dificuldade experimentada no interior do povo de Deus para escutar as suas palavras. Por isso, exige do ser humano conversão e fé. Para o nosso teólogo, «o ouvido é o órgão que caracteriza um cristão».²⁹¹ Seguindo o princípio latino *fides ex auditu*²⁹², Congar destaca que «o ouvido domina na condição terrena do cristão, caracterizada pela fé naquilo que nos comunica a palavra, enquanto a visão se refere à sua condição escatológica».²⁹³ Do ponto de vista antropológico, o ouvido é o órgão por excelência na cultura hebraica, ao contrário da cultura grega, segundo a qual a visão era o sentido principal.²⁹⁴ Isto é, a cultura hebraica exalta o ouvido e desconfia da visão. O Deus de Israel é o Deus da Palavra e, nessa medida, proíbe as imagens, inclusive a sua própria representação (cf. Ex 20, 4; Dt 5, 8; Ex 32). O que importa é a Palavra. A este respeito, é interessante a imagem que aparece no Salmo 94, 9: «Porventura, quem fez o ouvido não ouvirá?» O ouvido é comparado a uma planta cujas raízes penetram na cabeça, ramificando-se. O Salmo 40, 7 corrobora essa ideia: «Abriste-me os ouvidos para escutar». Através do ouvido, o ser humano relaciona-se com o Deus da Palavra. Por isso, a atitude requerida por Deus é a escuta, já desde a Primeira Aliança: «Deus pronunciou todas estas palavras...» (Ex 20, 1). Assim começa o relato da estipulação da aliança com Israel. E no Deuterónimo Moisés exorta o povo: «Escuta, Israel...» (Dt 5, 1).²⁹⁵

Como seres habitados pelo Espírito, somos capazes de nos relacionar. De facto, a atitude da escuta dirige-se de modo especial ao Espírito, para conhecer Cristo e a Sua palavra. Portanto,

²⁸⁹ Congar, *Divided Christendom*, 69.

²⁹⁰ Yves Congar, *Ensaio ecuménico: O movimento, os homens, os problemas*, trad. Rita Veiga (Lisboa: Editorial Verbo, 1984), 313.

²⁹¹ Yves Congar, *Llamados a la vida*, trad. Monserrat Kirchner (Barcelona: Editorial Herder, 1988), 42.

²⁹² A fé vem do ouvido (cf. Rm 10, 17).

²⁹³ Congar, *Llamados a la vida*, 43.

²⁹⁴ Cf. Congar, 43.

²⁹⁵ Cf. Humberto Yáñez, «La acción del Espíritu hoy día en la Iglesia a la luz del pontificado del papa Francisco», *Cenáculo: Revista dos Alunos da Faculdade de Teologia - Braga* 224 (2024): 22-23.

ouvir será a norma e a principal tarefa do povo de Deus. O mesmo é dizer que será a nossa resposta à iniciativa divina de Lhe dirigir uma palavra que salva e que dá vida.²⁹⁶

Maria, figura da Igreja, é a perfeita discípula, aquela que escuta e conserva no seu coração as palavras de Deus (cf. Lc 2, 51). A escuta representa o objetivo da palavra, e na escuta a palavra realiza a sua finalidade. Por isso, escutar significa obedecer. Curiosamente, em hebraico, escutar e obedecer são expressos num único verbo. A raiz latina de “obedecer” é próxima da de “ouvir”. Deste modo, o ouvido é símbolo de obediência.²⁹⁷ Portanto, para Congar, «a escuta de Deus corresponde, na Escritura, e sobretudo nos Salmos, à escuta do ser humano. Deus chama-nos e pede a nossa atenção, mas também nós Lhe suplicamos: “Escuta o meu clamor. Que os teus ouvidos estejam atentos à voz da minha súplica”».²⁹⁸

Neste entendimento, «não há diálogo [...] a não ser que falemos e escutemos, que demos e recebamos alternadamente, que aceitemos *a priori* que é possível ultrapassar e melhorar as nossas próprias posições atuais, e isto graças ao outro».²⁹⁹ Consequentemente, a verdadeira escuta não se limita a ouvir o outro, mas a preparar o próprio coração para o diálogo, pois «através do ouvido, a Palavra deve chegar ao coração, sede da inteligência e do discernimento».³⁰⁰ Segundo Congar, a escuta e o diálogo estão em relação, sendo que o diálogo «não implica qualquer mau liberalismo, qualquer relativização da verdade, qualquer abandono do que temos de verdadeiro. Trata-se apenas de melhor servir a verdade».³⁰¹

O nosso autor, na obra *La reforma en la Iglesia: Criterios históricos y teológicos*, escreve que «São Bernardo não hesitava em escrever ao papa Eugénio III acerca do abuso das apelações a Roma: “Até quando te recusarás a escutar as murmurações de toda a terra?”»³⁰² Essa crítica, levantada pelo teólogo dominicano, reflete a necessidade de uma escuta atenta e abrangente, uma escuta que não se limita às vozes habituais ou confortáveis, mas que está disposta a escutar vozes novas, muitas vezes distantes da centralidade do poder eclesial. Neste sentido, ao aplicarmos esta reflexão à unidade da Igreja, concluímos que, assim como ao reformador é exigido escutar a voz da unidade e obedecer às suas exigências, também à unidade se impõe o dever de escutar novas vozes, isto é, escutar perspectivas que não se alinham necessariamente com as tradições ou formas de pensamento dominantes.³⁰³

²⁹⁶ Cf. Yáñez, «La acción del Espíritu hoy día en la Iglesia a la luz del pontificado del papa Francisco», 23.

²⁹⁷ Cf. Yáñez, 24.

²⁹⁸ Congar, *Llamados a la vida*, 43.

²⁹⁹ Congar, *Ensaíos ecuménicos*, 188.

³⁰⁰ Yáñez, «La acción del Espíritu hoy día en la Iglesia a la luz del pontificado del papa Francisco», 23.

³⁰¹ Congar, *Ensaíos ecuménicos*, 188.

³⁰² Congar, *La reforma en la Iglesia*, 85.

³⁰³ Cf. Congar, 84-85.

Ora, daqui se segue que a escuta não se limita à dimensão doutrinal. Mais do que isso, a escuta exige atenção às necessidades concretas dos irmãos. Como refere Congar, a Igreja deve permanecer vigilante às vozes que emergem no seu seio, sobretudo quando expressam inquietações legítimas ou clamam por renovação.³⁰⁴ De facto, a falta de escuta pode conduzir ao endurecimento das estruturas e ao fechamento em modelos que já não respondem às interpelações do tempo presente. Por isso, a escuta torna-se uma atitude essencial para evitar ruturas, numa dinâmica de leitura atenta dos sinais dos tempos.

Por tais razões, a escuta é uma atitude fundamental na vida da Igreja. A Igreja nasce da escuta da Palavra de Deus e é chamada a manter-se atenta à ação do Espírito, que fala através das Escrituras, da Tradição e da voz dos fiéis ao longo da história. Nessa medida, a escuta da Palavra constitui um ato de fidelidade eclesial e de abertura ao dinamismo do Espírito. «Vivendo a conversação no Espírito, escutando-nos uns aos outros, apercebemo-nos da sua presença no meio de nós: a presença d'Aquele que, ao conceder o Espírito Santo, continua a suscitar no seu Povo uma unidade que é harmonia das diferenças».³⁰⁵

Nesta linha, Kasper sublinha que «é necessário ouvir em conjunto a palavra de Deus, que se revela na vida da Igreja na história e no presente».³⁰⁶ Esta dimensão da escuta, a escuta comunitária, indica que a unidade não se constrói por imposição, mas pela compreensão mútua, pela partilha e pelo discernimento conjunto. Da mesma forma que, no diálogo ecuménico, a escuta do outro é condição para um verdadeiro encontro, também no interior da Igreja a escuta das diferentes sensibilidades eclesiais é essencial para uma comunhão autêntica. Escutar requer humildade e abertura, pois significa reconhecer que a verdade plena é um dom que ninguém possui de forma isolada. Isso implica acolher perspetivas novas, mesmo quando estas desafiam convicções prévias. A escuta envolve, portanto, a capacidade de aprender com os outros, de discernir os sinais do Espírito na diversidade e de evitar qualquer atitude de fechamento que possa comprometer a unidade.³⁰⁷

Logo, comunidades que escutam são comunidades abertas ao processo de reconciliação, capazes de curar feridas históricas e de construir uma unidade mais verdadeira. Como sublinha o Documento Preparatório da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, de 07 de setembro de 2021, que serviu como base para a fase de escuta do Sínodo sobre a Sinodalidade, «a escuta é o primeiro passo, mas requer que a mente e o coração estejam abertos, sem

³⁰⁴ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 85-86.

³⁰⁵ Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos, «Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos», 1.

³⁰⁶ Walter Kasper, *La unidad en Jesucristo: Escritos de ecumenismo II*, trad. José Manuel Lozano-Gotor Perona (Maliaño: Sal Terrae, 2016), 323.

³⁰⁷ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 49-88.

preconceitos».³⁰⁸ Desta forma, o processo sinodal recorda-nos que a Igreja não escuta única e horizontalmente os seus membros, mas escuta a voz do Espírito que a conduz à verdade plena (cf. Jo 16, 13). Por isso, a escuta sinodal é uma escuta teologal, um ato de receção da Palavra que é pronunciada pelo Pai, manifestada no Filho e compreendida na dinâmica do Espírito.

Em síntese, a escuta é um princípio que permite o crescimento e o desenvolvimento da unidade, na medida em que evita, por um lado, a fragmentação e, por outro, o autoritarismo unilateral. A Igreja escuta porque, antes de mais, é chamada a ser obediente à Palavra que a funda: «Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas» (Ap 2, 7).

2.3.2. *Tradição*

O objetivo deste subcapítulo não é realizar um estudo exaustivo, histórico ou dogmático, do conceito de “Tradição”, mas compreender a sua importância e o seu significado para a unidade interna da Igreja. Por isso, olharemos para a Tradição como ato vivo de transmissão, e não como um depósito fixo de conteúdos, pois, como escreve Congar, «a Tradição não se define primeiramente por um objeto material particular, mas pelo ato de transmitir».³⁰⁹

Em primeiro lugar, importa sublinhar que, para o teólogo dominicano, o conceito de “Tradição” foi-se clarificando ao longo dos séculos.³¹⁰ Congar assinala que as expressões gregas παραδίωμι (entregar, comunicar) e παράδοσις (Tradição) são frequentes nos escritos dos Padres da Igreja. Se o verbo expressa uma ação – entregar ou transmitir –, o substantivo refere-se ao que é transmitido, ou seja, o conjunto da fé e da doutrina cristã. Para o nosso autor, a “Tradição” implica três componentes essenciais: um depósito a ser transmitido, um Magistério vivo e uma transmissão por sucessão.³¹¹

Nesta perspetiva, é crucial distinguir entre tradição objetiva (conteúdo transmitido ou “tradição passiva”) e tradição ativa (ato de transmitir ou “tradição ativa”). Esta distinção, desenvolvida por Schrader e Franzelin, não implica separação, uma vez que ambos os aspetos são interdependentes: não há ato sem conteúdo, nem conteúdo sem transmissão. Além disso, a tradição ativa inclui todo o depósito apostólico, que abrange a Sagrada Escritura, elemento essencial da fé cristã.³¹²

³⁰⁸ Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos, «Documento Preparatório da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos», acessido a 7 de março de 2025, https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTO_GHESEOK.

³⁰⁹ Yves Congar, *Vocabulario ecuménico*, trad. Alejandro Esteban Lator Ros (Barcelona: Editorial Herder, 1972), 286.

³¹⁰ Cf. Yves Congar, *La tradición y las tradiciones. I: Ensayo histórico*, trad. Victor Bazterrica (San Sebastián: Ediciones Dinor San Sebastián, 1964), 9-10.

³¹¹ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 51-52.

³¹² Cf. Congar, *Vocabulario ecuménico*, 286-287.

Congar apoia-se em Ireneu de Lyon como principal referência para compreender o desenvolvimento do conceito de “Tradição” na Igreja primitiva, pois considera-o «o testemunho mais significativo da Igreja pré-nicena».³¹³ A Tradição da Igreja tem origem nos apóstolos, pois os apóstolos, transmitindo o que eles mesmos receberam, advertem os fiéis a que observem as tradições que tinham aprendido quer por palavras quer por escrito (cf. 2 Tess 2, 15), e a que lutem pela fé recebida duma vez para sempre (cf. Jud 3). Ora, o que foi transmitido pelos apóstolos abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita (DV 8).

Portanto, «a natureza própria da Tradição viva da Igreja consiste precisamente na sua conaturalidade com a revelação, realizada mediante palavras e gestos intrinsecamente unidos (cf. DV 2)».³¹⁴ Nesta medida, a fé da Igreja é uma fé no *Christus traditus*, no Cristo que nos foi entregue. Somos «discípulos de segunda mão»³¹⁵, como referia o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Esta expressão não implica uma fé de menor valor, mas aponta para a realidade da Tradição como o modo essencial pelo qual Cristo chega até nós. Kierkegaard sublinha o paradoxo da fé: quem não viu o Cristo histórico deve, ainda assim, aderir a Ele com a mesma radicalidade que o primeiro discípulo. A Tradição, nesse sentido, não é uma barreira, mas uma ponte viva que transporta o Cristo entregue ao longo das gerações.³¹⁶ Logo,

a Tradição viva tem em comum com a Escritura o constituir o princípio de continuidade e de identidade entre a Igreja apostólica e as gerações posteriores até o fim dos tempos. E não só no plano do conhecimento, mas também no plano da experiência radicada nos apóstolos, uma vez que, além da doutrina, se transmite igualmente o culto e a vida.³¹⁷

Congar explica que, em Santo Irineu, a noção de “Tradição” assume, pela primeira vez, uma forma doutrinal mais elaborada, passando a integrar a doutrina da apostolicidade como um elemento fundamental.³¹⁸ «De um modo geral, a fé, o modo de viver, de orar e de celebrar – a própria Igreja na sua totalidade – são concebidos como a propagação de uma única realidade, que parte dos apóstolos e do Pentecostes».³¹⁹ Por essa razão, os Padres da Igreja recorreriam a imagens biológicas para ilustrar a “Tradição”, comparando-a, por exemplo, à propagação por inseminação ou geração, a partir de uma semente original. Uma imagem ainda mais forte, que

³¹³ Congar, *La tradición y las tradiciones*, 51.

³¹⁴ Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, 33-34.

³¹⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. Rafael Larrañeta (Madrid: Editorial Trotta, 2004), 95.

³¹⁶ Cf. Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, 95-99.

³¹⁷ Pié-Ninot, *Introdução à eclesiologia*, 34.

³¹⁸ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 52-53.

³¹⁹ Congar, 53.

exprime esta continuidade orgânica, é a da videira, que estende os seus ramos até cobrir toda a terra, partindo de um só tronco.³²⁰

Os Padres da Igreja, anteriores ao Concílio de Niceia, apresentam a Tradição com a clara convicção de que o Cristianismo, na sua essência, é uma transmissão contínua, uma linha ininterrupta que se origina em Cristo e nos apóstolos, portadora de uma realidade espiritual que permanece constante ao longo do tempo e para além das fronteiras geográficas. Assim, o testemunho apostólico, enquanto evento fundador, permanece vivo através da sua comunicação contínua na Igreja. Como afirma Congar, «o ato apostólico de testemunhar foi único, mas o ato de comunicar esse testemunho deve continuar no Magistério».³²¹

A Tradição, pela sua própria natureza, implica uma transmissão de pessoa a pessoa, ou seja, um dinamismo vivido no seio da comunidade eclesial: «Tradição significa, por si mesma, transmissão de pessoa a pessoa. Implica um sujeito vivo».³²² Esta Tradição, precisamente por conservar a fidelidade ao seu ponto de origem, é, por natureza, apostólica.³²³ Nessa medida, o testemunho apostólico é a fonte e o critério da fé.

Por isso, reconhecer a Tradição como apostólica implica afirmar que a sua origem é divina.³²⁴ A Igreja primitiva vive esta certeza, alicerçada nas palavras de Jesus: «Assim como o Pai me enviou, também Eu vos envio a vós» (Jo 20, 21). Portanto, a Tradição tem a sua fonte última em Deus Pai, que Se deu a conhecer humanamente ao enviar o Seu Filho, Jesus Cristo. Para Congar, uma imagem expressiva para descrever este movimento é a de uma cascata que desce do céu, tendo em Deus a sua nascente. Nesta linha, a Tradição, a Revelação e Igreja entrelaçam-se.³²⁵

A Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja; aderindo a este, todo o Povo santo persevera unido aos seus pastores na doutrina dos apóstolos e na comunhão, na fração do pão e na oração (cf. At 2, 42), de tal modo que, na conservação, atuação e profissão da fé transmitida, haja uma especial concordância dos pastores e dos fiéis (DV 10).

Na mesma linha, Congar sublinha que, na tradição dos Padres, a relação entre a Escritura e a Tradição não deve ser encarada como uma oposição, mas sim como uma complementaridade. A Tradição não se limita a ser uma interpretação da Escritura, mas constitui, igualmente, o contexto no qual a Escritura é lida e compreendida.³²⁶ Dessa forma, a

³²⁰ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 53.

³²¹ Congar, 41.

³²² Congar, *Vocabulario ecuménico*, 286.

³²³ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 53.

³²⁴ Cf. Congar, 53.

³²⁵ Cf. Congar, 53.

³²⁶ Cf. Congar, 59-64.

Escritura e a Tradição formam, juntas, um único depósito da fé, o qual é preservado pela Igreja, o sujeito da Tradição.³²⁷

A παράδοσις é o «conteúdo vivo e salvífico que a Igreja transmite e do qual ela própria vive»³²⁸, pois, como escreve Clemente de Roma, no final da era apostólica: «os apóstolos foram enviados por Nosso Senhor Jesus Cristo. Jesus Cristo foi enviado por Deus. Cristo vem, portanto, de Deus, e os apóstolos vêm de Cristo: estas duas coisas procedem em perfeita ordem da vontade de Deus».³²⁹

O verbo grego παραδίδομι, que transitou para o verbo latino *tradere*, com o sentido de “entregar, transmitir, passar (para a posteridade)”, refere-se à forma pela qual a manifestação de Deus (o Seu mistério e o Seu plano de salvação) é comunicada a cada ser humano. Uma vez acolhida na fé, esta transmissão torna-se princípio ativo de salvação. Independentemente do modo como se concretiza, seja por meio de escritos, seja através da doutrina e dos ensinamentos transmitidos oralmente, o essencial reside no próprio ato de transmitir. Isto é, o que verdadeiramente importa, no entendimento de Congar, não está tanto no meio da transmissão, mas no próprio ato de transmitir um conteúdo vital. Ou seja, o centro da questão está nas verdades e princípios que guiam a vida dos crentes, os quais se revelam simultaneamente normativos e eficazes para a salvação.³³⁰

Os Padres pré-nicenos chamaram a esta transmissão “regra de fé” ou “regra da verdade”. Este é o conteúdo que os apóstolos receberam de Jesus Cristo e que a Igreja, ao longo dos séculos, tem continuado a transmitir, em chave de leitura apostólica, porque é normativo para a fé.³³¹

Nesta linha, Martin Buber alerta-nos que «a Tradição é a mais nobre das liberdades para a geração que a assume com plena consciência do seu significado, mas também é a mais miserável das escravidões para quem recebe essa herança por simples teimosia e preguiça de espírito».³³² Ora, o nosso teólogo ressoa este pensamento ao afirmar que a Igreja não se limita a conservar passivamente a memória do passado, mas interpreta ativamente a sua Tradição.

Assim sendo, a Tradição revela-se como um ponto de encontro e não de divisão. Dito de outro modo, trata-se de uma ponte que une gerações na mesma fé. Para Congar, esta dinâmica torna a Tradição um verdadeiro princípio evolutivo; não uma herança encerrada em si mesma, mas uma realidade que implica diálogo e receção mútua. Aprender da Tradição exige

³²⁷ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 64-67.

³²⁸ Congar, 54.

³²⁹ Clemente de Roma, *Epistola ad Corinthios I*, PG 1, 292.

³³⁰ Cf. Congar, *La tradición y las tradiciones*, 54.

³³¹ Cf. Congar, 55-56.

³³² Martin Buber, *Judaísmo*, trad. Marie-José Jolivet (Lagrasse: Editions Verdier, 2014), 12.

humildade. Exige reconhecer que ela encerra uma sabedoria acumulada ao longo dos séculos, fruto das tensões e dos caminhos percorridos pela comunidade cristã.

Desta forma, longe de ser um peso ou um depósito imutável, a Tradição cristã emerge como fonte de vida e de liberdade, capaz de iluminar o caminho da Igreja para a unidade. Por isso, é um caminho de vida, de salvação e de unidade, que se estende ao longo das gerações e que prepara a Igreja para cumprir a sua missão até ao fim dos tempos.

2.4. Princípios escatológicos

No seu pequeno livro de teologia testemunhal, intitulado *Esta Igreja que eu amo*, Congar escrevia que «uma das maiores recuperações da teologia católica contemporânea foi a do sentido escatológico, o qual supõe um sentido da História e do Desígnio de Deus conduzindo tudo a uma consumação». ³³³ Para o nosso autor, a Igreja só pode ser retamente compreendida a partir da escatologia, isto é, a começar «pelo ponto a que deve chegar ao realizar-se em total perfeição». ³³⁴

2.4.1. Comunhão como antecipação escatológica

A unidade da Igreja deve consumir-se escatologicamente, quando Deus for tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 28). ³³⁵ Congar afirma, a propósito da lei da Encarnação, que

Jesus fez-Se homem na medida em que a nossa divinização ainda não está plenamente realizada; enquanto Deus ainda não for tudo em todos, Ele vem ao nosso encontro sob as condições e a lei da humanidade. Deste modo, a Igreja na terra segue esta lei da encarnação, sendo humana e corpórea, e divina; teândrica, como Cristo. ³³⁶

Desde o início, a Igreja aparece como o cumprimento da aliança judaica. Num novo plano e com uma nova amplitude, ela realiza a vocação de Israel. Anunciada em termos que evocam uma realidade visível (um povo e uma cidade), a Igreja deve a sua existência ao desígnio de Deus de chamar um novo Israel para dar cumprimento ao antigo. Isso concretizar-se-á em novas condições, mas será um povo santo como Deus é santo, manifestando a unidade viva de uma cidade. ³³⁷

Portanto, a própria experiência da Igreja no mundo revela esta tensão: já unida a Deus pela graça, mas ainda a caminho da plena posse do Reino. ³³⁸ No entanto, Congar adverte que,

³³³ Yves Congar, *Esta Igreja que eu amo*, trad. J. A. Ferreira Franco (Lisboa: União Gráfica, 1969), 21.

³³⁴ Congar, «Teologia da unidade», 14.

³³⁵ Cf. Congar, 14.

³³⁶ Congar, *Divided Christendom*, 69.

³³⁷ Cf. Congar, 69.

³³⁸ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 51.

no que diz respeito à “dialética do já e do ainda não”, «caraterística da Igreja na sua condição de itinerância»³³⁹, o “ainda não” não pode obscurecer ou destruir a verdade do “já”.³⁴⁰ Não podemos ignorar que já vivemos na Igreja peregrina, pois, como afirma o Concílio, a «Igreja peregrina sobre a terra é necessária para a salvação» (LG 14). Aliás, o teólogo Paul Faynel chega a afirmar que «num certo sentido, para São Paulo, a Igreja já está realizada, uma vez que já somos filhos de Deus».³⁴¹ Contudo, acrescenta que o apóstolo sublinha a incompletude desta realidade, visto que a Igreja ainda não atingiu a sua plenitude e não é ainda, de forma definitiva, o Reino.³⁴²

Como refere Congar, a Igreja encontra-se numa situação “entre-dois”, isto é, num estado intermédio entre a posse da comunhão com Deus e a sua plenitude escatológica.³⁴³ Este estado, para Congar, introduz duas lógicas dentro da própria Igreja: a lógica da comunhão com Deus e a lógica do caminho para essa comunhão.³⁴⁴ Relendo São Tomás de Aquino, o nosso autor situa a Igreja entre a sinagoga e o reino, sendo que a sinagoga representa um período de espera, de profecia e de preparação, enquanto o reino é o período de consumação, de gozo e de plenitude.³⁴⁵ «Na Igreja, ainda esperamos o gozo, a plena comunhão com Deus, ou seja, a plenitude dos frutos; mas a causa, o meio, já chegou e são Jesus Cristo e as suas obras, os sacramentos, a fé, os meios de salvação».³⁴⁶

Para o nosso teólogo,

todas as coisas, sendo reunidas em Cristo como cabeça e recebendo dele, como um corpo recebe da sua cabeça, uma vida nova, são reunidas em Cristo, recapituladas nele, conforme “o plano generoso que tinha estabelecido, para conduzir os tempos à sua plenitude: submeter tudo a Cristo, reunindo nele o que há no céu e na terra” (Ef 1, 9-10). Verdadeiramente, em Cristo, é restaurada a totalidade da vida: uma restauração cuja realização no espaço e no tempo não é outra coisa senão a Igreja.³⁴⁷

Como já dissemos, Jesus Cristo é a plenitude dos tempos, porque n’Ele tudo o que existe no céu e na terra é reunido e recapitulado (cf. Ef 1,10). Nesta linha, Kasper reflete que «a unidade da Igreja não é um simples objetivo a alcançar, nem algo que se deva “construir” artificialmente como meta organizativa. A unidade da Igreja já é uma realidade em Cristo».³⁴⁸

³³⁹ Congar, *Esta Igreja que eu amo*, 35.

³⁴⁰ Cf. Congar, 35.

³⁴¹ Paul Faynel, *L’Église*, vol. 1 (Paris: Desclée, 1970), 64.

³⁴² Cf. Faynel, *L’Église*, 64.

³⁴³ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 55.

³⁴⁴ Cf. Congar, 51.

³⁴⁵ Cf. Congar, 49-50.

³⁴⁶ Congar, 50.

³⁴⁷ Congar, *Esquisses du mystère de l’Église*, 22-23.

³⁴⁸ Kasper, *La Iglesia de Jesucristo*, 298.

Já é, mas ainda não. Ora, é precisamente neste compasso escatológico que se deve olhar para a unidade da Igreja.

Partindo da reflexão de Congar, o Espírito Santo é importante para a unificação escatológica. Ou seja, a unidade da Igreja, enquanto obra do Espírito Santo, é também uma realidade escatológica, que antecipa a plenitude do Reino de Deus. Como sublinha Paulo, Deus marcou-nos «com um selo e colocou em nossos corações o penhor do Espírito» (2 Cor 1, 22). O Espírito é «garantia da nossa herança» (Ef 1, 14). Ele é a garantia de que, no fim dos tempos, Deus será tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 28), realizando uma unidade perfeita que respeita a singularidade de cada criatura. Posto isto, Congar conclui que o Espírito «é mais do que uma promessa: o penhor é uma primeira entrega da herança; é menos do que a herança, mas mais do que uma promessa».³⁴⁹

E, como todos morrem em Adão, assim em Cristo todos voltarão a receber a vida. Mas cada um na sua própria ordem: primeiro, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua vinda. Depois, será o fim: quando Ele entregar o reino a Deus e Pai, depois de ter destruído todo o principado, toda a dominação e poder. Pois é necessário que Ele reine até que tenha colocado todos os inimigos debaixo dos seus pés. O último inimigo a ser destruído será a morte, pois Deus tudo submeteu debaixo dos pés dele. Mas quando diz: “Tudo foi submetido”, é claro que se exclui aquele que lhe submeteu tudo. E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, a fim de que Deus seja tudo em todos (1 Cor 15, 22-28).

Neste enquadramento, Faynel considera que a consumação total e definitiva está intrinsecamente ligada ao que Paulo designa como a “vinda do Senhor”. Será a terceira e última etapa da salvação: depois da vinda de Cristo como Cabeça e do tempo do crescimento da Igreja, chegará o momento da comunhão plena e definitiva, quando Deus será tudo em todos. Até lá, afirma Paulo, Cristo deve submeter a Si todas as coisas. A Epístola aos Efésios exprime esta realidade de forma equivalente, pois afirma que é necessário que o Corpo cresça (cf. Ef 4, 16).³⁵⁰

Por fim, esta consumação tem um carácter eminentemente eclesial. Um dado muito significativo é que a ressurreição dos corpos só acontecerá no fim, quando o número dos eleitos estiver completo. Este evento marcará, por um lado, a consumação da nossa identificação com Cristo e, por outro, a plenitude da nossa comunhão mútua. Até lá, a Igreja vive em tensão escatológica.³⁵¹

Em síntese, a Igreja é um sinal escatológico, um sinal do que está por vir, da realização futura do Reino de Deus.

³⁴⁹ Congar, *Santa Iglesia*, 52.

³⁵⁰ Cf. Faynel, *L'Église*, 65.

³⁵¹ Cf. Faynel, 65.

2.4.2. Reforma contínua da Igreja

Como declara Santiago Madrigal, «cada tempo e cada época vivem de forma particular o imperativo *Ecclesia semper reformanda*³⁵², e o nosso tempo não é exceção».³⁵³

Atualmente, a expressão “reforma da Igreja” está plenamente integrada no discurso teológico. Bento XVI utiliza-a, por exemplo, no discurso de Natal à Cúria Romana (2005), onde apresentou a “hermenêutica da reforma” como a chave correta para interpretar o II Concílio do Vaticano, contrapondo-a à “hermenêutica da descontinuidade ou rutura”.³⁵⁴ Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco perfila o quadro teológico para situar essa genuína preocupação de promover uma «reforma da Igreja em saída missionária» (EG 17).

Feita esta contextualização, importa sublinhar que, por vezes, a Igreja é descrita, na sua dimensão histórica concreta, como a Esposa de Cristo cuja beleza, ainda marcada por imperfeições, só atingirá a sua plenitude e pureza perfeitas na escatologia.³⁵⁵ Ora, na constituição dogmática sobre a Igreja afirma-se que ela é penitente e que, ao longo da sua peregrinação, é chamada a uma purificação contínua: «a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação» (LG 8).

«A problemática da reforma da Igreja peregrina, formulada em termos de purificação, conversão, renovação, inscreve-se numa reflexão sobre a realidade paradoxal de uma Igreja santa e necessitada de purificação, devido ao pecado dos seus membros».³⁵⁶ À primeira vista, “santidade” e “reforma” podem parecer duas palavras contraditórias, pois como pode uma Igreja santa ter necessidade perpétua de se reformar? Na realidade, este binómio é profundamente complementar. É precisamente porque a Igreja é santa, sem o ser tanto quanto desejaria e deveria, que ela sente perpetuamente a necessidade de se reformar. Mais ainda, esta necessidade de reforma é uma das provas por excelência da santidade da Igreja, um dos sinais mais fortes da presença nela do Espírito que purifica e renova. Em segundo lugar, é também porque a Igreja é santa que ela pode reformar-se a si mesma e crescer em santidade. Em terceiro lugar, a condição indispensável para que esta reforma seja santa e eficaz é que não se exerça fora da Igreja, como se esta já não fosse capaz de encontrar em si mesma a solução para o seu mal, como se já não fosse a “Igreja santa”. O “suposto remédio” seria, nesse caso, pior do que o mal, pois eliminaria, logo à partida, a fonte e a possibilidade da cura. A Igreja não pode

³⁵² “A Igreja deve estar sempre em reforma” ou “A Igreja está sempre em processo de reforma”.

³⁵³ Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 292.

³⁵⁴ Cf. Madrigal, 292-293.

³⁵⁵ Cf. Yves Congar, «A Igreja é santa», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 102.

³⁵⁶ Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 298.

purificar-se e reformar-se senão a partir de dentro, e só se pode ajudar a Igreja a reformar-se deixando-se primeiro purificar e reformar por ela. Trata-se sempre do mesmo mistério: não somos nós que fazemos a Igreja, é ela que nos gera. Então, para sermos seus membros, devemos ser seus filhos.³⁵⁷

Superando as tentativas de reforma dos Concílios anteriores, o II Concílio do Vaticano, através do decreto *Unitatis Redintegratio*, não hesita em proclamar: «toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma» (UR 6). «O Concílio reconhece aí um dever que diz respeito a todos os fiéis»³⁵⁸, os quais devem «procurar que a Igreja, levando em seu corpo a humildade e mortificação de Jesus, de dia para dia se purifique e se renove, até que, Cristo a apresente a Si gloriosa, sem mancha e sem ruga» (UR 4).

Por isso, a reforma contínua da Igreja não é um fenómeno isolado. A relação entre unidade e reforma é um eixo central na reflexão de Yves Congar, mas também uma tensão inevitável. Assim se compreende «o carácter pioneiro da obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), um clássico que ocupa um lugar de destaque na vasta produção escrita do padre Congar».³⁵⁹ Como testemunha Madrigal, as reações suscitadas por este livro, recolhidas pelo próprio autor no seu diário do Concílio, foram diversas e reveladoras. A tradução da obra foi rapidamente proibida em Roma, o que ilustra bem o contexto em que foi publicada. O cardeal Ottaviani, por exemplo, após a primeira reunião da Comissão Teológica Preparatória do Concílio, a 15 de novembro de 1960, comentou que a obra continha páginas de grande beleza, mas que outras eram contraditórias: “por que destacar tanto as fragilidades da Igreja? Isso mina a confiança na hierarquia e no Magistério”. Em contraste, há indícios de que João XXIII também terá lido a obra e, perante questões como “pode falar-se de reforma da Igreja?” ou “a Igreja pode ou deve reformar-se?”, terá comentado: “no entanto, quem escreveu este livro é um bom teólogo e historiador”.³⁶⁰

Nos anos 30 do século passado, a ligação entre “unidade” e “reforma” era altamente problemática. A unidade era entendida como a conversão e o retorno dos hereges e cismáticos ao seio da única e verdadeira Igreja, a Igreja católica romana, num contexto de total desconfiança face ao movimento ecuménico. O modelo eclesiológico predominante, de matriz

³⁵⁷ Cf. Faynel, *L'Église*, 241.

³⁵⁸ Faynel, 241.

³⁵⁹ Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 293.

³⁶⁰ Cf. Madrigal, 293.

belarminiana, era o da *societas perfecta*.³⁶¹ A posição oficial da Igreja sobre a unidade fora estabelecida pela encíclica *Mortalium animos* (1928), do papa Pio XI, que declarava que o “retorno” era a única via para a unidade dos cristãos. No entanto, o jovem dominicano Congar inaugurou uma nova reflexão, alicerçada no pensamento de São Tomás de Aquino, e empenhada em transitar do “unionismo” para o “ecumenismo”.³⁶²

Neste sentido, vale a pena considerar o próprio processo de gestação do pensamento eclesiológico de Congar, especialmente em três grandes obras: *Divided Christendom, Vraie et fausse réforme dans l’Église* e *Jalones para una teología del laicado*, as quais «representam um capítulo notável da história da teologia entre 1937 e a realização do II Concílio do Vaticano».³⁶³ «Torna-se evidente que a preocupação com a reforma e a unidade da Igreja alimentou o projeto de uma eclesiologia integral, capaz de superar a visão meramente “hierarcologista”».³⁶⁴ Nestas obras, Congar não vê a reforma como uma ameaça à unidade, mas como um serviço necessário para preservar a autenticidade eclesial. Com efeito, uma Igreja que não se reforma corre o risco de se fechar em si mesma, pois torna-se incapaz de responder aos desafios e às necessidades do seu tempo. O problema surge porque, muitas vezes, os impulsos reformadores são percebidos como fatores de divisão, e as estruturas estabelecidas resistem à mudança. Logo, a questão não é só teológica, mas também histórica e pastoral: como renovar a Igreja sem comprometer a sua unidade?

Em função disto, a reforma não significa nem implica uma rutura ou uma negação da Tradição, mas uma renovação constante que procura purificar e atualizar a Igreja que se encontra em fidelidade com a sua missão original.³⁶⁵ Todavia, a tensão entre reforma e unidade continua a ser um desafio. Na história, os esforços de reforma foram, muitas vezes, mal interpretados, posto que enfrentaram resistência, uma vez que se temia que pudessem prejudicar a unidade da Igreja.³⁶⁶

Em resumo, a eclesiologia de Yves Congar destaca a inseparabilidade entre reforma e unidade. Este é um facto determinante, na medida em que foi decisivo para o desenvolvimento das discussões no II Concílio do Vaticano. A visão de Congar de que uma Igreja que se reforma constantemente sem comprometer a sua unidade constitui um legado teológico fundamental. Em certo sentido, o papa Francisco, ao afirmar, na véspera da sua viagem apostólica à Suécia,

³⁶¹ Sociedade perfeita.

³⁶² Cf. Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 295.

³⁶³ Madrigal, 295.

³⁶⁴ Madrigal, 295.

³⁶⁵ Cf. Congar, *Divided Christendom*, 272.

³⁶⁶ Exemplos disso incluem as reformas implementadas durante o pontificado de Pio X, que procuraram adaptar a forma da Igreja sem afetar a sua essência, e o movimento litúrgico, que tinha como um dos seus grandes objetivos ajustar a celebração do culto às necessidades contemporâneas.

que «não podemos ficar fechados em perspetivas rígidas, porque, nessas, não há possibilidade de reforma»³⁶⁷, reafirma o que Congar já anunciava: a reforma não é uma negação da Tradição, mas um aprofundamento e um desenvolvimento da comunhão.

³⁶⁷ Ulf Jonsson, «Entrevista a papa Francisco», *La Civiltà Cattolica* 167, nº 3994 (2016): 324.

CAPÍTULO 3: MOMENTOS DECISIVOS PARA A UNIDADE

À semelhança do que se afirma na *Dei Verbum*, a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura estão «intimamente unidas e compenetradas entre si» (DV 9), pois procedem da «mesma fonte» (DV 9) e convergem para o mesmo fim (cf. DV 9). Em conjunto, constituem os elementos norteadores da unidade da Igreja.

Além das questões eclesiológicas que dizem respeito à natureza e às estruturas da Igreja, existem realidades históricas que influenciam a sua configuração atual. Entre estas, a mais premente é o problema da divisão. De facto, ainda que hoje se reconheça a existência de certos laços de comunhão entre os que creem em Cristo, essa comunhão permanece imperfeita e distante do desejo expresso por Jesus na oração sacerdotal: «que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós e o mundo creia que Tu me enviaste» (Jo 17, 21).

A história da Igreja é marcada por ruturas que fragilizam a sua unidade. Cismas, heresias e outras formas de divisão abriram feridas profundas, que permanecem visíveis nas múltiplas confissões cristãs existentes. Neste contexto, coloca-se a seguinte questão: como compreende Yves Congar o «inverno ecuménico»³⁶⁸, mencionado por Peter De Mey, e que caminhos propõe o nosso autor para reavivar o processo de reconciliação entre as Igrejas? Que elementos reconhece como essenciais para a reconstrução da unidade eclesial?

Paralelamente, existem sintomas de desunião interna que não podem ser ignorados, de tal forma que a restauração da unidade exige um esforço doutrinal e institucional e uma vivência concreta da comunhão no interior da Igreja e nas suas relações com as outras comunidades cristãs.

Neste sentido, o terceiro capítulo procurará identificar alguns momentos decisivos para a edificação da unidade da Igreja. Num primeiro momento, será abordada a figura de Pedro como «princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade» (LG 18). Em seguida, será considerada a norma da fé como critério de comunhão. Depois, serão analisadas as feridas históricas que provocaram ruturas, nomeadamente o cisma e a heresia. Por fim, traçaremos uma perspetiva de esperança através do movimento ecuménico, enquanto caminho possível e necessário rumo à plena unidade dos cristãos.

³⁶⁸ Peter De Mey, «"Quanta est nobis via?" (UUS): Overcoming Inertia on the Way towards Visible Unity», em *Ut Unum Sint: El camino irreversible de la Iglesia*, ed. Andrés J. Valencia e Hyacinthe Destivelle, Series Valentina LXXVIII (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2023), 385-411.

3.1. Pedro como garante da unidade

Antes de nos adentrarmos no pensamento de Congar relativo ao ministério petrino e à sua necessária relação com a unidade da Igreja, torna-se oportuno fazer um breve aceno histórico aos principais marcos que, a nosso ver, são significativos para a configuração e para a compreensão deste ministério ao longo dos séculos.

Como já foi dito no primeiro capítulo, a Igreja realiza a sua essência permanente de modos historicamente diversos, conforme as necessidades de cada época. Na carta dirigida aos coríntios, atribuída a Clemente de Roma, por volta do ano 96, manifesta-se um certo sentido de responsabilidade particular de Roma em relação a comunidades não romanas.³⁶⁹ Esta carta intervém de forma autoritária nos conflitos da comunidade de Corinto, para a exortar vigorosamente à paz. A especial importância da Igreja de Roma surge também na carta que o bispo Inácio de Antioquia dirige à comunidade romana por volta do ano 110, na qual afirma que ela «preside na caridade».³⁷⁰ Nicholas Afanasiev, representante da teologia ortodoxa, interpreta a palavra *agápē* (“caridade”) como a concórdia no amor entre todas as igrejas locais. Neste sentido, o teólogo Salvador Pié-Ninot considera que a presidência da Igreja de Roma é uma primazia que nasce do amor e que assenta sobre o amor. É, nesse sentido, uma primazia que só pode expressar-se como uma “primazia de testemunho”.³⁷¹ Com efeito, estes dois testemunhos da Igreja primitiva «deixam claro que já muito cedo Roma foi considerada como amparo e garante da fé apostólica, bem como um centro importante da comunhão e da comunicação na Igreja».³⁷²

Posteriormente, numa tentativa de «superar as ideias conciliaristas e encontrar a união com os gregos»³⁷³, o Concílio de Florença (1431-1445) «chegou à primeira definição formal do primado»³⁷⁴ através do *Decreto Laetentur Caeli*. Neste decreto, redigiu-se uma fórmula conciliatória. Em primeiro lugar, expunha-se a doutrina ocidental do primado e o primado universal do papa como sucessor de Pedro e vigário de Cristo, cabeça da Igreja, pai e mestre de todos os cristãos, investido por Jesus Cristo com a *plenitudo potestatis*, isto é, a plenitude do poder. Na segunda parte, confirmavam-se os privilégios e os direitos dos patriarcas orientais (cf. DS 1300-1308).

«Na verdade, não pode haver nenhuma dúvida de que a Igreja anterior à Reforma tenha retido que a Igreja como tal, reunida em Concílio, pode falar com autoridade última, irreversível

³⁶⁹ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 366.

³⁷⁰ Inácio de Antioquia, *Epistola ad Romanos*, PG 5, 686.

³⁷¹ Cf. Salvador Pié-Ninot, *Hacia el “primado sinodal y diaconal” del papa Francisco: Documentos histórico-ecclesiológicos del ministerio petrino* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2021), 19-20.

³⁷² Kasper, *Iglesia Católica*, 367.

³⁷³ Kasper, 374.

³⁷⁴ Kasper, 374.

e normativa de maneira vinculante para a consciência do cristão». ³⁷⁵ Deste modo, com a eclosão da Reforma protestante, num clima de tensão e de crítica à estrutura eclesiástica, emergiu uma forte oposição ao primado do papa, sucessor de Pedro. Martinho Lutero, depois de um longo combate interior e em rutura com Roma, chegou à convicção de que o papado representava um desvio institucional e uma força antagónica ao próprio Evangelho. Chegou mesmo a identificar o papa com o Anticristo de que fala a Escritura (cf. 2 Ts 2, 1-12), não no sentido alegórico medieval, mas como encarnação histórica de uma potência opressora que, segundo ele, sufocava a fé na graça de Cristo. ³⁷⁶ A seu ver, a autoridade papal não tem fundamento nas Escrituras, e a célebre passagem de Mt 16, que a tradição aplicava a Pedro e aos seus sucessores, deve ser lida como referida unicamente à fé da Igreja em Cristo, e não a uma figura humana ou instituição concreta. Assim, Lutero negava que o papado fosse de direito divino. ³⁷⁷

Como resposta, o I Concílio do Vaticano reafirma, pela constituição dogmática *Pastor aeternus*, que Cristo conferiu a Pedro o primado para «apascentar, reger e dirigir a Igreja universal» (DS 3059). No fundo, diz-se que «o papa, enquanto Sucessor de Pedro, tem o ministério, a responsabilidade e a palavra última» ³⁷⁸ para que toda a Igreja esteja unida numa só fé e numa só comunhão (cf. DS 3051). Nestes termos, os cânones definem que Pedro foi constituído por Cristo como príncipe de todos os apóstolos e cabeça visível de toda a Igreja militante (cf. DS 3059). O prólogo da constituição declara igualmente que Cristo instituiu em Pedro um princípio perpétuo de unidade e um fundamento visível da Igreja, com o objetivo de preservar a unidade indivisa do episcopado e de manter os fiéis unidos na fé e na comunhão (cf. DS 3050-3052).

Num desenvolvimento posterior, a constituição *Lumen Gentium* do II Concílio do Vaticano «retoma a doutrina do Vaticano I, mas introduz uma nuance importante». ³⁷⁹ «Colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão». (LG 18)

Se no Vaticano I o adjetivo “perpétuo” qualificava o princípio de unidade e “visível” qualificava o fundamento, no Vaticano II os dois adjetivos são atribuídos a ambos os termos. Assim, com esta formulação, torna-se mais evidente que o fundamento instituído por Cristo não é apenas visível, mas também perpétuo. Por outro lado, destaca-se que o

³⁷⁵ Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*, trad. Alberto Costa (São Paulo: Edições Paulinas, 1989), 446.

³⁷⁶ Cf. Pié-Ninot, *Hacia el “primado sinodal y diaconal” del papa Francisco*, 75.

³⁷⁷ Cf. Pié-Ninot, 75-77.

³⁷⁸ Pié-Ninot, 101.

³⁷⁹ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 506.

princípio de unidade que Pedro representa é igualmente visível, o que pressupõe, em complementaridade, a existência de um princípio invisível: o Espírito Santo.³⁸⁰

Sobre este ponto, Congar reconhece um princípio invisível na constituição do ministério de Pedro, desenvolvendo-o a partir de uma leitura pneumatológica. Para ele, a missão conferida por Cristo tem uma dimensão jurídica (cf. Mt 28, 18-20), mas é completada pela missão pneumática do Pentecostes, sem a qual o mandato de salvação não se realiza plenamente. Em função disso, os ministérios e a sucessão apostólica, embora juridicamente válidos, requerem a graça e os carismas do Espírito para serem vivificados e eficazes. Nesta linha, insiste que não se pode separar os carismas da fé nem da função jurídica, sendo esta inseparabilidade reconhecida quer nos textos fundadores do Novo Testamento, quer na história e prática da Igreja, como também reafirmado pelo II Concílio do Vaticano.³⁸¹

Deste modo, o nosso autor compreende o discurso de Pedro após o Pentecostes (cf. At 2, 14-36) como o início da missão universal da Igreja e o momento em que se torna visível o papel de Pedro no ministério da unidade.³⁸² Em função disso, a Igreja torna-se anunciadora e testemunha, pois, iluminada pelo Espírito, reconhece que o dom de Deus se destina a todos e que a salvação em Cristo é oferecida à humanidade inteira.³⁸³ Essa missão visível e o ministério da unidade são especificamente incarnadas por Pedro, que representa, no colégio dos apóstolos, a dimensão visível e estável do ministério da unidade (cf. LG 19; 23). Como o teólogo dominicano observa, «o Verbo é o ministério dos Doze, constituídos em missão universal (Mt 28, 18-20); é a função de Pedro no seio do colégio apostólico».³⁸⁴ Nesta ordem de ideias, Pedro é chamado a exercer a sua missão na íntima relação com os Doze, na fidelidade ao Evangelho e na escuta do Espírito.³⁸⁵

Existe, do mesmo modo, para Congar, um princípio visível, porque, «se uma multidão [de fiéis], apesar de tão diversa sob tantos aspetos, vive realmente na unidade, é porque a Igreja encontra nele [“no Santo Padre”] o seu chefe visível, o seu critério de unidade; obedece-se-lhe como ao vigário visível de Jesus Cristo».³⁸⁶ Todas estas “exigências da Igreja” têm, para o nosso autor, um único fim: unir as almas a Deus, fazendo delas, pela fé, pelos sacramentos da fé e pela caridade, membros vivos do Corpo místico de Cristo. Pois esta Igreja, organizada para a

³⁸⁰ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 506.

³⁸¹ Cf. Yves Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale*, trad. Graziano Ripanti (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1973), 78-79.

³⁸² Cf. Congar, *El Espíritu Santo*, 603.

³⁸³ Cf. Pietro Rossano, «Teologia da missão», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luiz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 135-136.

³⁸⁴ Congar, *El Espíritu Santo*, 414.

³⁸⁵ Cf. Congar, 414.

³⁸⁶ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 56.

ação e fortemente estruturada enquanto sociedade, é, no seu interior, uma comunidade que vive misticamente com Cristo morto, ressuscitado e glorioso. Mas toda a sua vida exterior, todo o seu aparato societário, não são senão expressão e instrumento de uma vida interior que é a vida de Cristo. Neste sentido, toda a atividade exterior e visível da Igreja visa apenas realizar o que é a sua substância íntima: a vida da humanidade em Cristo.³⁸⁷

Para o nosso teólogo, existe uma tradição fundada na Escritura que reconhece, na função de Pedro, cuja herdeira é a sede de Roma, um elemento central na estrutura ecuménica da Igreja enquanto comunhão universal. O sucessor de Pedro é, como tantas vezes o foi o próprio Pedro, segundo os Evangelhos e os Atos dos Apóstolos, uma expressão e «uma espécie de personificação da totalidade dos discípulos ou dos apóstolos».³⁸⁸

Os três evangelhos sinópticos convergem quando apresentam Pedro como o primeiro a ser chamado e o primeiro a ser enviado. Em Mc 1, 16-20, Mt 4, 18, Mt 10,2 (com o uso da expressão “primeiro” (*prōtos*) no sentido cronológico e como valor de primazia), e ainda em Lc 5, 1-11, Pedro assume uma posição central. Embora Tiago e João também sejam chamados nesse episódio, aparecem como seus companheiros e associados. Deste modo, Congar observa que, na lista dos apóstolos, Pedro surge sempre em primeiro lugar, ao passo que Judas Iscariotes figura em último, independentemente da ordem dos restantes nomes (cf. Mt 10, 2; Mc 3, 16-19; Lc 6, 14; At 1, 13).³⁸⁹

«A vocação de Pedro está ligada a uma mudança de nome».³⁹⁰ Os evangelhos não oferecem dúvidas quanto à atribuição por Jesus do nome de “Cefas”, isto é, “Rocha” a Simão (cf. Mc 3, 16; Mt 16, 18; Lc 6, 14; Jo 1, 42). No entanto, divergem quanto ao momento em que tal aconteceu. Logo, podemos concluir que é difícil duvidar da sua fiabilidade do ponto de vista historiográfico, porque «parece impossível que, numa comunidade em grande parte contemporânea dos acontecimentos da vida de Jesus, tão fiel aos ensinamentos do Mestre, se pudesse idealizar tão rapidamente a figura de Pedro, sobretudo tratando-se de um Pedro vacilante, que negou o Senhor durante a Paixão».³⁹¹ Na tradição bíblica, a mudança de nome implica eleição e missão: é Deus quem chama e constitui. Convém lembrar que «Simão era, por natureza, exatamente o contrário de um rochedo: homem impulsivo, espontâneo e impressionável».³⁹² Todavia, o nome novo traduz uma realidade nova, como sucedeu com

³⁸⁷ Cf. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 56.

³⁸⁸ Congar, «Teologia da unidade», 43.

³⁸⁹ Cf. Yves Congar, «Primado e episcopado», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 191.

³⁹⁰ Congar, «Primado e episcopado», 191.

³⁹¹ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 492.

³⁹² Congar, «Primado e episcopado», 191.

Abraão, Sara ou Israel.³⁹³ Como lembra o ditado latino, «*nomen est omen*» (um nome é um sinal).

Na Bíblia, o facto de Deus chamar um homem pelo seu nome traduz o ato soberano de Deus, que escolhe quem quer e, por sua livre eleição, cria aquilo que quer e diz. Jesus chama Simão de “Rocha”. Não da mesma maneira como chama familiarmente Tiago e João “filhos do trovão”. Isto correspondia perfeitamente à sua condição; mas a alcunha não permaneceu, o que prova que era ocasional e pessoal. Pelo contrário, o nome de “Rocha” permaneceu no caso de Simão, sobrepondo-se inclusive ao seu nome pessoal.³⁹⁴

Como sublinha Santo Agostinho, «*non enim a Petro petra, sed a petra Petrus*»³⁹⁵ (pois Pedro não é a rocha, mas é da rocha que Pedro recebe o nome). Isto é, Pedro não recebe o poder das chaves apenas para si, mas enquanto representante da Igreja. Nesta linha, «Pedro é, para Agostinho, *figura ecclesiae, sacramentum ecclesiae, typus ecclesiae e typus unitatis ecclesiae*»³⁹⁶, ou seja, figura da Igreja, sacramento da Igreja, imagem da Igreja e tipo da unidade da Igreja.

Por isso, é no seio do novo povo de Deus que Simão Pedro recebe a missão de ser o primeiro fundamento, a pedra sobre a qual assenta a unidade visível.³⁹⁷ Desta forma, Collantes sublinha que o facto de ter sido aceite de forma tão universal o nome de “Cefas” (Pedra) e, mais tarde, a sua tradução grega (*Petros*), prova, por um lado, que a imposição do nome foi um facto real e, por outro, que a comunidade primitiva atribuiu grande importância ao significado deste nome.³⁹⁸

Note-se ainda que o nome “Pedra” (Cefas) não era normalmente aplicado a pessoas. A única explicação possível para o sucesso deste nome é que Cristo impôs a Simão um novo nome como expressão de uma função especial que ele deveria desempenhar. Logo, a única explicação plausível é o acontecimento histórico relatado em Mt 16, 10-19.³⁹⁹

Doravante, Congar ajuda-nos a compreender que a expressão conciliar «à frente dos outros apóstolos» (LG 18) não implica um poder isolado ou superior, mas uma missão específica no seio da comunhão apostólica. O nosso teólogo reconhece que «Pedro recebeu pessoalmente, independentemente dos demais apóstolos, o privilégio das chaves e da função pastoral universal».⁴⁰⁰ No entanto, essa missão não o coloca acima dos outros como fonte do seu poder, mas sim como chefe de um colégio que permanece sujeito da autoridade

³⁹³ Cf. Congar, «Primado e episcopado», 191.

³⁹⁴ Congar, 191.

³⁹⁵ Agostinho de Hipona, *Sermo 131*, PL 38, 731.

³⁹⁶ Kasper, *Iglesia Católica*, 369.

³⁹⁷ Cf. Congar, «Primado e episcopado», 191.

³⁹⁸ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 491.

³⁹⁹ Collantes, 491-492.

⁴⁰⁰ Congar, «Primado e episcopado», 204.

apostólica.⁴⁰¹ Pedro é, assim, *primus inter pares*, o primeiro entre os pares, cuja autoridade se exerce em relação e não em separação. Esta leitura acentua a dimensão colegial do seu ministério⁴⁰², pelo que se pode falar de uma primazia dentro da comunhão. Por outras palavras, a primazia é sinal de unidade, não instrumento de dominação. Logo, o ministério de Pedro consiste em garantir a comunhão da Igreja na verdade revelada. Pedro é garante da unidade porque sabe escutar os outros e, sobretudo, porque ama o Senhor. Pedro não é rocha por si mesmo, mas torna-se rocha quando ama o Senhor (cf. Jo 21, 15-17).

Temos meditado sobre o facto de Cristo ter perguntado, não uma, mas três vezes, a Simão Pedro – na célebre passagem do último capítulo do Evangelho de São João – se ele O amava, se O amava mesmo mais do que os outros discípulos (cf. Jo 21, 15), como que para indicar a possibilidade e a necessidade de um progresso no amor que lhe devia o Apóstolo escolhido para apascentar o rebanho do Senhor.⁴⁰³

Como compreende Congar a preeminência de Pedro entre os apóstolos e a sua repercussão na figura do Bispo de Roma? O teólogo reconhece que, na sucessão apostólica, o Bispo de Roma possui uma posição distinta e, em certo sentido, privilegiada. A sucessão apostólica consiste precisamente na continuidade de uma missão, independentemente do desaparecimento daqueles que a exercem ao longo do tempo. Entre as missões confiadas aos apóstolos, há uma que, por natureza, tem carácter duradouro e foi atribuída, de modo singular, a Pedro, que terminou a sua vida em Roma, onde se encontra sepultado, juntamente com o apóstolo Paulo.⁴⁰⁴ Assim, a Igreja de Roma é considerada, segundo a tradição que remonta a Ireneu de Lyon, como fundada por Pedro e Paulo. Esta origem apostólica confere-lhe, por um lado, autoridade na comunhão das Igrejas e, por outro, legitima a sua missão ao serviço da unidade da Igreja.⁴⁰⁵ Desta forma, identificamos em Congar um sadio equilíbrio entre os dois princípios fundamentais da eclesiologia católica: primado e colegialidade. O padre dominicano assim o afirma: «a autoridade do papa é uma autoridade no colégio».⁴⁰⁶

Contudo, como observa Walter Kasper, «ecumenicamente, o ministério petrino é, sem dúvida, o ponto mais delicado e difícil da eclesiologia»⁴⁰⁷, porque, se para a Igreja Católica, ele é entendido como um dom do Senhor à Sua Igreja; para as demais Igrejas cristãs, as pretensões e as reivindicações a ele associadas são motivo de rejeição, sendo considerado, neste sentido, um obstáculo à unidade.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ Cf. Congar, «Primado e episcopado», 205.

⁴⁰² Cf. Congar, 205.

⁴⁰³ Congar, *Ensaio ecuménico*, 174.

⁴⁰⁴ Congar, «Primado e episcopado», 188.

⁴⁰⁵ Cf. Pié-Ninot, *Hacia el "primado sinodal y diaconal" del papa Francisco*, 18.

⁴⁰⁶ Congar, «Primado e episcopado», 204.

⁴⁰⁷ Kasper, *Iglesia Católica*, 362.

⁴⁰⁸ Cf. Kasper, 362.

Neste horizonte, o Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos publicou, em 2024, um documento de estudo⁴⁰⁹, que pode ser visto como uma síntese das respostas à encíclica *Ut Unum Sint* (1995) e aos diálogos ecumênicos realizados nas últimas décadas sobre o primado de Pedro e a sinodalidade. No número 43, afirma-se:

tendo em conta a dificuldade em encontrar um fundamento imediato no Novo Testamento para o ministério do Bispo de Roma, o diálogo luterano-católico nos Estados Unidos introduziu um conceito geral de “função petrina”, que não está necessariamente ligado a uma sé episcopal ou a uma pessoa em particular. Esta é definida como “uma forma particular de ministério exercido por uma pessoa, titular de um cargo, ou igreja local, em relação à Igreja no seu todo. Esta função petrina do ministério serve para promover ou preservar a unidade da Igreja, simbolizando essa unidade e facilitando a comunicação, a ajuda mútua ou a correção, e a colaboração na missão da Igreja”.⁴¹⁰

Portanto, se partimos da função petrina de ser testemunha, mestre e guardião da fé de Cristo e da unidade na fé, como reflete Kasper⁴¹¹, podemos afirmar que «o Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é perpétuo e visível fundamento da unidade, não só dos bispos mas também da multidão dos fiéis» (LG 23).

Num artigo escrito por Congar, em 1975, para a revista *Concilium*, ele debruça-se sobre os “títulos dados ao papa”.⁴¹² Nele, resistindo a qualquer absolutização monárquica da figura do papa, propõe uma reflexão crítica sobre as designações tradicionais associadas à figura do sucessor de Pedro e aos seus legítimos sucessores. Com a sua sensibilidade teológica e pastoral, argumenta que títulos como “Chefe/Cabeça da Igreja” e “Sumo Pontífice” são «suscetíveis de serem mal interpretados»⁴¹³, no sentido em que se afastam da lógica do serviço e da função pastoral que é essencial ao papado. Em vez disso, favorece a utilização de termos como “Bispo de Roma”, “Papa”, “Santo Padre”, “Sucessor de Pedro” ou “Pastor supremo da Igreja”, uma vez que, no seu entender, tais expressões refletem de forma mais fiel o papel do papa como líder espiritual e guia da Igreja universal, em continuidade com a missão de São Pedro. Numa outra obra, o nosso autor explica que, nas suas origens, o primado romano se exerceu sobretudo sob a forma de uma solicitude universal, enquanto vínculo de unidade, critério de ortodoxia, instância de discernimento da comunhão e vigilância na observância das tradições eclesiais. No entanto, mais tarde, esta função viria a ser expressa em fórmulas jurídicas, fruto de um processo

⁴⁰⁹ Cf. Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, «The Bishop of Rome: A Contribution to the Path of Christian Unity», acessado a 6 de maio de 2025, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/the-bishop-of-rome.html>.

⁴¹⁰ Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, «The Bishop of Rome», 43.

⁴¹¹ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 386.

⁴¹² Yves Congar, «Títulos dados al papa», *Concilium: Revista internacional de Teología* 108 (1975): 194-206.

⁴¹³ Congar, «Títulos dados al papa», 206.

de codificação que, em parte, foi moldado tanto pela tensão entre o papado e o império como também pela resistência necessária a tentativas de ingerência do poder secular na vida da Igreja.⁴¹⁴ Por isso, sublinha-se, da parte do autor, um distanciamento face a interpretações que vinculem o papado a uma forma de poder secular ou a uma autoridade exclusivamente de governo.

«Tu és Pedro, e sobre esta Pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Abismo nada poderão contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino do Céu; tudo o que ligares na terra ficará ligado no Céu e tudo o que desligares na terra será desligado no Céu» (Mt 16, 18-19). Para concluir, apontamos 3 metáforas presentes na passagem bíblica de Mateus: a metáfora da rocha, a metáfora das chaves e a metáfora de “ligar-desligar”. Desde já, importa salientar que não são metáforas independentes, mas metáforas que se iluminam e se completam mutuamente para dar forma simbólica ao ministério petrino.

Primeiro, Jesus dirige-se a Pedro e, cumprindo a promessa de lhe mudar o nome, diz-lhe: «Tu és Pedro, e sobre esta Pedra edificarei a minha Igreja» (Mt 16, 18). Pedro é constituído por Cristo “pedra da Igreja”, isto é, pastor das ovelhas de Cristo. «Jesus edificará a sua Igreja sobre a pessoa de Pedro, sobre Pedro enquanto confessor, e não sobre a sua fé ou sobre a sua confissão».⁴¹⁵ O Antigo Testamento chama frequentemente a Deus “rocha” (cf. Sl 31, 4; 2 Sm 23, 3; Is 17, 10; Dt 32, 4), para designar Deus como baluarte seguro e, sobretudo, como imutável na sua fidelidade enquanto Deus da Aliança. Ele é a consistência, a firmeza, a segurança. Logo, é digno de confiança. Nesta linha, «a imagem da rocha estava assim ligada à ideia de Aliança e, por conseguinte, à do Povo de Deus».⁴¹⁶

Pedro foi declarado Rocha. O próprio Jesus tinha comparado aquele que escuta a palavra e a põe em prática a um homem que não edifica a sua casa sobre areia, mas sobre pedra: Mt 7, 24-27; Lc 6, 47. Estamos no âmbito de uma solidez que um edifício recebe daquilo sobre o qual se apoia: a Igreja terá a solidez daquilo que Cristo edificou sobre este rochedo que é Pedro no momento em que, por uma graça recebida do alto, este confessa a sua fé em Jesus Messias e Filho de Deus.⁴¹⁷

A rocha é, portanto, «símbolo da firmeza e da resistência: sustenta e ampara. Assim é a tarefa fundamental de Pedro e do ministério que leva o seu nome».⁴¹⁸ Neste sentido, «a metáfora pretende fazer de Pedro o princípio de estabilidade e firmeza da comunidade messiânica que

⁴¹⁴ Cf. Congar, «Primado e episcopado», 208.

⁴¹⁵ Pierre Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, trad. Pedro R. Santidrián (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976), 366.

⁴¹⁶ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 496.

⁴¹⁷ Congar, «Primado e episcopado», 193.

⁴¹⁸ Kasper, *Iglesia Católica*, 363.

Cristo edificará como uma casa».⁴¹⁹ Como observa Congar, «é notável que, em todos os episódios onde Jesus promete ou confere a Pedro aquilo que não se pode deixar de chamar uma primazia, se encontre sempre um sinal da fraqueza pessoal de Simão Pedro».⁴²⁰ A própria linguagem utilizada por Jesus – *kêpha*’, em aramaico – aponta para uma rocha que, mais do que maciça, é escavada, oca, como uma gruta. Trata-se, então, de uma rocha que é espaço de abrigo e de acolhimento, onde se protege a vida nascente; rocha «onde os pássaros fazem os seus ninhos, os animais guardam as suas crias e os homens se refugiam em caso de guerra».⁴²¹ Desta forma, Pedro, o vacilante, o receoso, o humilde pescador da Galileia, será a rocha, não por si mesmo, mas por graça, que oferece consistência. Pedro será a firmeza que manterá a Igreja unida como comunidade de fé em Jesus.

A segunda metáfora vem esclarecer e completar a anterior, pois o que significa concretamente a função da rocha é explicado por Jesus com a imagem das chaves do Reino do Céu. «De facto, a expressão bíblica “*dar as chaves*” tinha um significado bem definido e preciso, como símbolo de investidura de uma autoridade».⁴²² Isaías mostra o valor simbólico das chaves:

Naquele dia, chamarei o meu servo Eliaquim, filho de Hilquias. Vesti-lo-ei com a tua túnica, cingi-lo-ei com a tua faixa, porei nas suas mãos o teu poder; será como pai para os habitantes de Jerusalém, para o povo de Judá. Porei sobre os seus ombros a chave do palácio de David: o que ele abrir, ninguém fechará; o que ele fechar, ninguém abrirá (Is 22, 20-22).

«Com a chave, que se pendurava ao ombro, simbolizava-se o poder, ou seja, a autoridade para administrar a casa do rei; mais ainda, para governar todo o reino em nome do rei».⁴²³ «As chaves significam a autoridade de administração de uma casa ou de um território».⁴²⁴ Com a sua confissão de Jesus como o Messias e o Filho do Deus vivo, Pedro abre as portas do Reino de Deus àqueles que acolhem essa confissão na fé. O poder das chaves significa, então, a plena autoridade para ensinar. Pedro é rocha enquanto testemunha e mestre.⁴²⁵

Por fim, os verbos “ligar-desligar” apontam na mesma direção. “Ligar” e “desligar” são expressões típicas do vocabulário rabínico, que indicam a autoridade plena de ensinar e de tomar decisões sobre o que é permitido ou proibido.⁴²⁶ «Os rabinos podiam condenar ou

⁴¹⁹ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 498.

⁴²⁰ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 74.

⁴²¹ António Couto, *Quando Ele nos Abre as Escrituras Domingo após Domingo: Uma leitura bíblica do Lecionário - Ano A* (Lisboa: Paulus Editora, 2013), 329.

⁴²² Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 499.

⁴²³ Collantes, 499.

⁴²⁴ Congar, «Primado e episcopado», 193.

⁴²⁵ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 364.

⁴²⁶ Cf. Congar, «Primado e episcopado», 194.

absolver e, portanto, excluir da comunidade ou integrar nela». ⁴²⁷ Ora, é com essa autoridade que Pedro deve também confirmar os irmãos na fé (cf. Lc 22, 31-32). ⁴²⁸ «O que Jesus promete ao colégio dos Doze, promete-o aqui a Pedro, individualmente; aquele que escolheu para ser a rocha da sua Igreja, sobre a qual se edifica inclusive o fundamento dos apóstolos». ⁴²⁹

Em síntese, Pedro é forma, figura, símbolo, vínculo e garante visível da unidade, a quem devemos uma filial obediência.

3.2. Norma da fé como garante da unidade

A *Dei Verbum* e a *Lumen Gentium* constituem as duas constituições dogmáticas do II Concílio do Vaticano.

O caráter “teológico-dogmático” da *Dei Verbum* manifesta-se no facto de retomar os temas clássicos da Reforma e do Concílio de Trento sobre a revelação, a partir de uma abordagem claramente eclesiológica, visível tanto nas múltiplas ocorrências da palavra “Igreja” (36 vezes), como na orientação global expressa na introdução. ⁴³⁰

De facto, não basta acreditar em Pedro para estarmos em comunhão e em unidade com a Igreja. Ninguém pode dizer que está em comunhão e em unidade com a Igreja se negar ou a Sagrada Tradição ou a Sagrada Escritura. O número 7 da *Dei Verbum* dá forma aos elementos norteadores da unidade, pois,

para que o Evangelho fosse perenemente conservado íntegro e vivo na Igreja, os apóstolos deixaram os bispos como seus sucessores, “entregando-lhes o seu próprio ofício de Magistério”. Portanto, esta Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura dos dois Testamentos são como um espelho no qual a Igreja peregrina na terra contempla a Deus, de quem tudo recebe, até ser conduzida a vê-lo face a face tal qual Ele é [cf. 1 Jo 3, 2] (DV 7).

«Como se exprime com muito acerto Joseph Ratzinger, a sucessão é a forma da tradição; a tradição é o conteúdo da sucessão». ⁴³¹ Segundo o mesmo autor, a estrutura episcopal transparece como instrumento da unidade, porque serve à concretização da comunhão entre as igrejas locais, que «só se conservam igrejas pelo entrosamento no organismo da Igreja única». ⁴³² Esta estrutura não é um fim em si mesma, mas um meio ao serviço da unidade visível

⁴²⁷ Congar, «Primado e episcopado», 194.

⁴²⁸ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 364.

⁴²⁹ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 501.

⁴³⁰ Pié-Ninot, *Eclesiología*, 170.

⁴³¹ Yves Congar, «A apostolicidade da Igreja», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 165.

⁴³² Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, trad. José Wisniewski Filho (São Paulo: Editora Herder, 1970), 168.

da fé, expressa na palavra comum e na partilha do mesmo pão. Desta forma, para Ratzinger, a unidade eclesial realiza-se sacramental e concretamente.⁴³³

Os bispos são sucessores dos apóstolos, mas não se confundem com eles. Há, nesse sentido, diferenças substanciais entre o apostolado e o episcopado, que Congar ajuda a esclarecer.⁴³⁴ A missão peculiar dos apóstolos na Igreja é explicitada no II Concílio do Vaticano da seguinte forma: «os apóstolos [...] reúnem a Igreja universal que o Senhor fundou sobre os apóstolos e levantou sobre o bem-aventurado Pedro seu chefe, sendo Jesus Cristo a suma pedra angular» (LG 19). Para Congar, os apóstolos exerceram duas funções: foram testemunhas diretas da vida, morte e ressurreição de Jesus, e fundaram as primeiras comunidades cristãs por meio da pregação do Evangelho. Esta primeira função está intimamente ligada ao acontecimento único e irrepetível da Encarnação. Por isso, não tem sucessão. Efetivamente, apenas a segunda função (o governo e o cuidado pastoral das igrejas) é continuada pelos bispos. Ainda assim, esta sucessão não implica uma identidade total, uma vez que os bispos não são sucessores dos apóstolos “como tais”, mas sim dos ministros instituídos por eles para pastorear as comunidades que fundaram.⁴³⁵ Além disso, os bispos não dispõem do carisma de revelação que os apóstolos possuíam. Congar salienta que os bispos estão igualmente sujeitos à Tradição. Nas suas palavras, «os bispos, mesmo considerados como colégio, com o sucessor de Pedro à cabeça, não possuem o carisma de revelação que permitia aos apóstolos constituir uma Tradição normativa. Os bispos estão sujeitos à Tradição».⁴³⁶

Neste âmbito, a relação entre os apóstolos e os bispos esclarece-se melhor a partir da sua ligação comum ao Senhor. Ambos exercem um ministério que visa tornar presente Aquele que está ausente, mas que virá.⁴³⁷ O apostolado é fundacional: os apóstolos foram escolhidos e enviados diretamente por Cristo. Já os bispos são instituídos por mediação, com a cooperação da comunidade e a ação do Espírito Santo. Após a morte de Cristo, «os bispos realizam a presença do ministério apostólico»⁴³⁸, assegurando a presença ativa do Senhor nas comunidades, em nome dos apóstolos e em vista da sua vinda gloriosa.⁴³⁹

Por isso, o nosso teólogo escreve que

o bispo é um mediador vivo entre a Igreja universal e as igrejas particulares; ele representa aquela diante destas, com as exigências da comunhão universal e os imperativos da

⁴³³ Cf. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 168.

⁴³⁴ Cf. Congar, «A apostolicidade da Igreja», 165-169.

⁴³⁵ Cf. Congar, 166-167.

⁴³⁶ Congar, 167.

⁴³⁷ Entenda-se “ausente” não no sentido de uma ausência total ou absoluta, mas como a ausência própria da sua presença histórica e visível durante a vida terrena. Trata-se do “paradoxo da ausência”, do sepulcro vazio, por exemplo. Não é uma ausência como sinónimo de morte.

⁴³⁸ Congar, «A apostolicidade da Igreja», 169.

⁴³⁹ Cf. Congar, 169.

catolicidade, assim como representa as igrejas particulares no seio da Igreja universal, em especial no concílio ecuménico e no sínodo.⁴⁴⁰

Por “norma de fé” não entendemos os costumes nem os aspetos acidentais da Igreja, mas, antes, o núcleo da fé e os critérios para podermos discernir e conservar a autenticidade da fé. A norma suprema é a Sagrada Escritura e a Sagrada Tradição. Nessa linha, «a Sagrada Escritura e os testemunhos da Tradição não são um cânone que se aplique a partir do exterior à Igreja e à sua doutrina, mas constituem, antes, uma parte essencial do testemunho que a própria Igreja dá de si mesma».⁴⁴¹ Dito de outro modo, não são instâncias exteriores que, depois, são utilizadas como meios de prova ou como instâncias de contraposição. «São testemunhos normativos da fé da própria Igreja e, por isso, uma parte integrante e constitutiva da reflexão que a Igreja faz sobre si mesma».⁴⁴²

Nesta linha, a unidade de fé é, para Congar, uma das formas de unidade da Igreja, a par da unidade no culto e pelos sacramentos e da unidade de vida social orientada e governada pela caridade.⁴⁴³ Para o teólogo dominicano, «a fé une o povo da aliança com o Deus da aliança por meio do laço eficaz e total da caridade».⁴⁴⁴ Da mesma forma, os sacramentos supõem a fé, expressam essa mesma fé, alimentam-na e aprofundam-na com a sua eficácia própria, fortalecendo, assim, a unidade do Corpo de Cristo.⁴⁴⁵ Logo, a fé é «o primeiro princípio de comunhão para as pessoas e de unidade para a Igreja».⁴⁴⁶

Nesta ordem de ideias, a profissão de uma mesma fé constitui o princípio vital da Igreja, porque é em torno da fé em Cristo que a comunidade eclesial se forma e se sustenta.⁴⁴⁷ Sublinha-se, então, que «a fé não se reduz a um simples “ter como verdadeiras” algumas proposições cuja demonstração não seria comunicada e até escaparia à nossa razão. A fé é a realidade sobre a qual se realiza a aliança entre Deus e nós».⁴⁴⁸

Nesta medida, se «a fé é una»⁴⁴⁹, ela

é princípio de união entre as pessoas porque todas creem a mesma coisa, tal como se comunica no testemunho único da Escritura, dos apóstolos e da missão de ensino que perpetua na Igreja o ensinamento dos apóstolos. A fé é, pois, princípio de união e de unidade interior e exterior.⁴⁵⁰

⁴⁴⁰ Congar, «Primado e episcopado», 206.

⁴⁴¹ Kasper, *Iglesia Católica*, 85.

⁴⁴² Kasper, 85.

⁴⁴³ Cf. Congar, «Teologia da unidade», 18-38.

⁴⁴⁴ Congar, 21.

⁴⁴⁵ Cf. Congar, 21.

⁴⁴⁶ Congar, 21.

⁴⁴⁷ Cf. Congar, 20-21.

⁴⁴⁸ Congar, 21.

⁴⁴⁹ Congar, «Primado e episcopado», 205.

⁴⁵⁰ Congar, «Teologia da unidade», 22.

A fé é princípio de unidade interior, uma vez que todos os crentes aderem à mesma realidade: o Deus vivo que se revela, «atrai para si e eleva aqueles que aceitam esta ação a um nível de existência novo e sobrenatural».⁴⁵¹ Isto é, a fé é uma forma de vida que une os crentes numa comunhão profunda, como irmãos que partilham uma mesma origem e destino.⁴⁵²

Tomás de Aquino expressa esta unidade radical que a fé realiza dizendo que os que creem coincidem num único e mesmo objeto numericamente uno, e que, desta forma, estão ligados uns aos outros. Aqueles que creem são um por este contacto e relação mútua que opera entre eles, pela qual estão relacionados a um mesmo e único objeto.⁴⁵³

Além disso, é princípio de unidade exterior, porque a revelação é dada publicamente, através da Sagrada Escritura, da Sagrada Tradição e do Magistério da Igreja.⁴⁵⁴ O «valor normativo é absoluto no que se refere à Escritura, devido à sua condição de inspirada, que faz dela uma palavra de Deus (da qual Deus tomou a iniciativa e a responsabilidade)».⁴⁵⁵ «A Escritura é, ao mesmo tempo, interior à Igreja e normativa para a Igreja».⁴⁵⁶ Todavia, para Congar, a Escritura só cumpre verdadeiramente essa função normativa quando a sua letra dá lugar ao sentido autêntico que nela se encerra. E esse sentido, conforme o testemunho constante da Igreja ao longo dos séculos, só se torna acessível na vivência da Tradição e no anúncio vivo da fé eclesial⁴⁵⁷, sendo que a Tradição é a «própria vida da Igreja crente, e o seu princípio é o mesmo que o dessa vida: o Espírito Santo».⁴⁵⁸ «O Espírito Santo é como a alma da Tradição».⁴⁵⁹

Portanto, estas mediações asseguram a integridade da fé e a sua transmissão autêntica, as quais permitem que a Igreja permaneça unida na mesma doutrina. Por isso, são «meios pelos quais se realiza a primeira unidade da Igreja».⁴⁶⁰ Neste contexto, Congar reconhece que a Igreja não pode prescindir de uma norma viva da fé, sustentada na Sagrada Escritura e na Sagrada Tradição e interpretadas autenticamente pelo Magistério. Acerca do Magistério, esclarece que «o Magistério da Igreja não julga a Escritura, mas é julgado por ela. Contudo, ao propor o seu testemunho, julga a interpretação que os fiéis fazem dela».⁴⁶¹

Partindo da tese apresentada pelos teólogos Heinrich Fries e Karl Rahner, autores que propõem uma reflexão conjunta sobre a possibilidade real de união entre as Igrejas cristãs, «as verdades fundamentais do cristianismo, tal como se exprimem na Sagrada Escritura, no símbolo

⁴⁵¹ Congar, «Teologia da unidade», 22.

⁴⁵² Cf. Congar, 22.

⁴⁵³ Congar, 22.

⁴⁵⁴ Cf. Congar, 22-23.

⁴⁵⁵ Congar, 23.

⁴⁵⁶ Congar, *Santa Iglesia*, 170.

⁴⁵⁷ Cf. Congar, «Teologia da unidade», 23.

⁴⁵⁸ Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, 132.

⁴⁵⁹ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 489.

⁴⁶⁰ Congar, «Teologia da unidade», 24.

⁴⁶¹ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 492.

apostólico e no niceno-constantinopolitano, são obrigatórias para todas as igrejas particulares da futura Igreja unida»⁴⁶², podemos refletir que a unidade eclesial só se pode concretizar como verdadeira comunhão de fé. Aqui, a palavra “fé” não se refere a um ato genérico de crer, vazio de conteúdo, mas a uma adesão a verdades concretas, reconhecíveis, que se impõem como referência e orientação.⁴⁶³

Estes conteúdos são dados antecipadamente ao crente e à comunidade de fé. Não são esboçados ou produzidos por um indivíduo ou por uma comunidade, mas sim aquilo que lhes sai ao encontro, o que é recebido, o que lhes é dado e anunciado, o que acontece e se torna realidade na história. Para a fé, o receber tem primazia sobre o fazer e o agir.⁴⁶⁴

Logo, a fé nasce do acolhimento e não da construção; é resposta a algo que vem ao nosso encontro e que nos é dado. Isto não significa, todavia, que a fé seja algo alheio à interioridade humana, ou que lhe seja imposto exteriormente. Pelo contrário, pressupõe uma abertura e uma disposição a crer, uma inclinação própria da existência humana à escuta e à receção da Palavra. Nesse sentido, a fé realiza o ser humano, integra-se na sua existência e torna-se, pela graça, plenitude da sua vida, para se tornar princípio de unidade.⁴⁶⁵

Neste dinamismo, a fé é sempre recebida na comunhão da Igreja. Ninguém crê isoladamente. A mediação comunitária é constitutiva do ato de fé. O ser humano acede à fé ao integrar-se numa comunidade que o precede, que testemunha, guarda e transmite essa fé. Este carácter comunitário é visivelmente ilustrado no diálogo com os pais e os padrinhos no rito do Batismo: «Que pedis à Igreja de Deus?» – «O Batismo».⁴⁶⁶

Deste modo, a norma da fé não é um conjunto estático de proposições, mas um elemento gerador da unidade da Igreja. Logo, a fidelidade à norma da fé não significa imobilismo, mas docilidade ao Espírito Santo, que guia a Igreja «para a Verdade completa» (Jo 16, 13). Por isso, a Igreja está constantemente chamada a discernir, à luz da Escritura, da Tradição viva e do Magistério, o modo de exprimir e de viver a única fé num mundo em contínua mudança.

Neste sentido, a norma da fé é garante da unidade. Ela tem um papel hermenêutico e pastoral decisivo para a unidade, na medida em que ajuda a Igreja a permanecer fiel ao depósito da fé (*depositum fidei*) e a capacita para responder, com criatividade e fidelidade, aos desafios contemporâneos.

⁴⁶² Heinrich Fries e Karl Rahner, *La unión de las iglesias: Una posibilidad real*, trad. Marciano Villanueva Salas (Barcelona: Editorial Herder, 1987), 19.

⁴⁶³ Cf. Fries e Rahner, *La unión de las iglesias*, 25.

⁴⁶⁴ Fries e Rahner, 25.

⁴⁶⁵ Cf. Fries e Rahner, 26.

⁴⁶⁶ *Celebração do Batismo* (Coimbra: Conferência Episcopal Portuguesa, 2017), 40.

3.3. Feridas da unidade

«A Igreja tem a sua estrutura, que recebe dos seus elementos constitutivos; mas, estruturada, ela vive, e os fiéis vivem nela, na unidade».⁴⁶⁷

Há, na Igreja, uma unidade que nenhuma divisão pode anular: aquela que decorre dos próprios elementos que a constituem, ou seja, dos princípios da unidade da Igreja desenvolvidos no segundo capítulo, nomeadamente: a unidade do próprio Deus, a fé comum em Jesus Cristo, a ação unificadora do Espírito Santo como princípios trinitários; a escuta e a Tradição como princípios ecuménicos; e ainda a dimensão escatológica da comunhão como antecipação do Reino e da necessidade de reforma contínua. Mas existe também uma outra dimensão da unidade, aquela que é vivida e praticada pelos fiéis. Esta depende da sua disposição interior, das escolhas e atitudes concretas que a sustentam ou comprometem. É essa dimensão vivida da unidade que se designa por comunhão. Por isso, só se conhece verdadeiramente a Igreja quando, para além da instituição e da sua estrutura, se estuda a natureza desta comunhão, as suas condições, as suas implicações e a forma como ela pode ser ferida.⁴⁶⁸

Como sabemos, a unidade desejada por Cristo (cf. Jo 17, 21) foi, desde cedo, ameaçada por divisões internas que marcaram profundamente a história da Igreja. Numa primeira fase, a Igreja antiga não distinguia claramente entre cisma e heresia, pois ambas eram entendidas como formas de separação da comunhão eclesial.⁴⁶⁹

Assim, o cisma e a heresia constituem feridas graves, abertas e infligidas ao Corpo de Cristo. Se o cisma rompe a comunhão da caridade, a heresia fere a integridade da fé. O nosso autor, que se dedicou ao estudo destas rupturas, mostra como, com o tempo, a Igreja sentiu a necessidade de distinguir estas duas formas de separação, sobretudo «a partir do momento em que [...] encontrou diante de si teologias verdadeiramente heterodoxas».⁴⁷⁰

Na sua análise histórica e teológica, sublinha que, na origem, ambas estavam unidas num mesmo processo de exclusão da comunhão eclesial. Efetivamente, muitas das divisões históricas na Igreja tiveram início como simples desentendimentos disciplinares, políticos ou pessoais, mas acabaram por se cristalizar em divisões teológicas. É neste sentido que Congar afirma que a unidade pode ser um perigo quando se cristaliza em divisões.⁴⁷¹

Para o nosso teólogo, a distinção entre cisma e heresia é relevante, mas insuficiente se não for compreendida na totalidade do mistério da Igreja. Ainda assim, no seu entendimento,

⁴⁶⁷ Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 8.

⁴⁶⁸ Cf. Congar, 8.

⁴⁶⁹ Cf. Yves Congar, «As rupturas da unidade», em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, ed. Johannes Feiner e Magnus Loehrer, trad. Luíz João Gaio (Petrópolis: Editora Vozes, 1975), 51-55.

⁴⁷⁰ Congar, «As rupturas da unidade», 53.

⁴⁷¹ Cf. Congar, *Santa Iglesia*, 106.

quer o cisma quer a heresia pressupõem, sob o ponto de vista moral e canônico, uma adesão consciente, persistente e voluntária ao erro ou à separação.⁴⁷²

Tal como em Deus não há conhecimento que não seja amor, nem amor que não seja conhecimento, dificilmente poderá existir um cisma que não ponha em risco a fé, nem uma heresia que não afete a caridade. Por isso, estudar as rupturas da unidade é reconhecer e compreender essas feridas, situando-as no seu contexto histórico e teológico, e discernir as suas implicações para a vida da Igreja.

3.3.1. Cisma

Desde os seus primórdios, houve na Igreja polémicas e divisões. «Sempre houve germes de divisão».⁴⁷³ As discussões entre Pedro e Paulo (cf. Gl 2, 11-15), os partidos e as divisões na comunidade de Corinto, que Paulo denuncia (cf. 1 Cor 1, 10-14; 11, 19), bem como os severos avisos e delimitações nas Cartas de João (cf. 1 Jo 2, 18-27; 2 Jo 7-11; 3 Jo 9), são disso testemunho. Segundo Paulo, estas divisões não são obra do Espírito, mas da carne (cf. Gl 5, 20); abalam os fundamentos da Igreja e contradizem a sua essência. Em todos estes casos, não estamos perante uma legítima diversidade na unidade, mas diante de feridas que corroem a comunhão para gerar uma multiplicidade desordenada e contraditória. Numa linguagem simbólica, os Padres da Igreja dizem que tais divisões rasgam a túnica sem costura de Jesus (cf. Jo 19, 23).⁴⁷⁴

Como revela Congar:

Σχίσμα tinha o sentido concreto de cisão — por exemplo, o rasgo de um vestido (cf. Mt 9, 16; Mc 2, 21) — ou de divisão — por exemplo, divisão do casco de alguns animais. — Daí que a palavra fosse empregada espontaneamente para designar a divisão de maneiras de ver (cf. Jo 7, 43; 9, 16; 10, 19) e as divergências ou oposições das quais nascem as sedições ou simplesmente as divisões dentro de uma mesma sociedade.⁴⁷⁵

Portanto, quando Paulo afirma que «é mesmo necessário que haja divisões entre vós, para que se tornem conhecidos aqueles que de entre vós resistem a esta provação» (1 Cor 11, 19), fá-lo num horizonte escatológico. Desta forma, as suas palavras não procuram legitimar as divisões, mas sublinham que, no desenrolar da história, estas funcionam como ocasião de discernimento, nas quais se manifesta a autenticidade da fé e a fidelidade dos cristãos.⁴⁷⁶

⁴⁷² Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 322.

⁴⁷³ Congar, «As rupturas da unidade», 60.

⁴⁷⁴ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 234-235.

⁴⁷⁵ Congar, «As rupturas da unidade», 52.

⁴⁷⁶ Cf. Kasper, *Iglesia Católica*, 235.

A “cisão original” deu-se com a separação entre a Igreja e a Sinagoga, quando judeus e cristãos se distanciaram definitivamente. Seguiram-se depois numerosas divisões internas no seio do cristianismo. A par de debates teológicos, intervieram também fatores culturais, políticos e até pessoais, não raras vezes «uma lamentável falta de compreensão e de amor mútuos».⁴⁷⁷ Algumas destas divisões, como as dos arianos ou dos donatistas, tiveram impacto limitado no tempo e no espaço. Outras, contudo, perduram até hoje, como é o caso das três grandes divisões da história da Igreja.⁴⁷⁸

A primeira é a da Igreja Assíria do Oriente, após o Concílio de Éfeso (431), e das Igrejas Ortodoxas Orientais (copta, síria, arménia, etíope e malancar), após o Concílio de Calcedónia (451). A segunda é a das Igrejas Ortodoxas. Costuma situar-se simbolicamente, mais do que historicamente, na excomunhão mútua de 1054, embora na verdade se trate de um processo de afastamento gradual, que teve a sua expressão mais trágica na tomada e saque de Constantinopla, em 1204, durante a Quarta Cruzada. Por fim, a divisão da cristandade ocidental, como consequência da Reforma do século XVI, que originou sucessivas novas divisões.⁴⁷⁹

Assim, o cristianismo apresenta hoje um rosto fragmentado, plural e, por vezes, contraditório, o que pode comprometer a sua credibilidade e enfraquecer a sua força evangelizadora (cf. UR 1; 3). Para Kasper, «o cisma do Oriente e o cisma do Ocidente representam dois tipos bem distintos e não devem ser colocados no mesmo plano».⁴⁸⁰ No Oriente, preservou-se a estrutura episcopal e sacramental da Igreja, e a separação é vivida como uma ferida real, mas não como uma rutura total: somos, de certo modo, ainda uma só Igreja, embora ferida. Já o cisma do Ocidente atinge o âmago da estrutura eclesial e, por isso, é mais profundo. Contudo, graças ao batismo comum, subsiste uma unidade fundamental em Jesus Cristo.⁴⁸¹

Tendo em conta este quadro, Congar, nas obras *Vraie et fausse réforme dans l'Église e Jalones para una teología del laicado*⁴⁸², parte da distinção fundamental entre instituição e comunidade. A instituição, entendida como o conjunto de meios destinados a realizar a comunhão com Cristo, foi instituída pelo próprio Cristo e, por isso, permanece imutável, santa e livre de pecado. Já a comunidade, enquanto reunião dos fiéis, é composta por homens e mulheres marcados pela fragilidade e, por conseguinte, permanece vulnerável à impureza e

⁴⁷⁷ Kasper, *Iglesia Católica*, 236.

⁴⁷⁸ Cf. Kasper, 236.

⁴⁷⁹ Kasper, 236.

⁴⁸⁰ Kasper, 236.

⁴⁸¹ Cf. Kasper, 236.

⁴⁸² Yves Congar, *Jalones para una teología del laicado*, trad. Sebastián Fuster (Barcelona: Editorial Estela, 1965).

necessita de constante reforma.⁴⁸³ Logo, a Igreja vive sempre de reforma em reforma, pois, «contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação» (LG 8). A este respeito, Henri De Lubac esclarece que, «sob o véu da sua fragilidade humana, a Igreja esconde a glória que lhe é conferida pela graça divina. Assim, carrega consigo a tensão da contradição entre a sua santidade e a sua imperfeição».⁴⁸⁴

Congar deixa claro que o cisma é uma rutura da comunhão ao nível da Igreja enquanto comunidade (*Ecclesia congregata*), reunida pelo uso dos meios de salvação (instituição, *Ecclesia congregans*) e, sobretudo, pela Eucaristia, cujo ministro e presidente é o bispo.⁴⁸⁵ A unidade da Igreja realiza-se na multiplicidade das igrejas locais. Este é o princípio, mas, para isso, é necessário que as igrejas se reconheçam e se recebam mutuamente, de forma especial na Eucaristia. Portanto, essa unidade e comunhão são postas em causa quando esse reconhecimento não acontece, ou seja, quando as igrejas se consideram incapazes de celebrar a Eucaristia comum. Neste sentido, esta rutura da unidade, esta quebra da comunhão, é simultaneamente um problema e um escândalo. É um atentado contra o próprio ser da Igreja. Deste modo, é necessário fixar com clareza o nível do problema, pois não é a existência de igrejas diferentes que compromete a unidade, mas a existência de igrejas que não se sentem mutuamente ligadas.

É neste horizonte que se compreende a expressão tradicional segundo a qual o ato de cisma é frequentemente designado pelo facto de “levantar altar contra altar”, expressão que remonta ao Antigo Testamento. O altar é, com efeito, «o lugar e o sinal da unidade do sacrifício eucarístico, que é a fonte visível da nossa união com Cristo para formarmos um só corpo».⁴⁸⁶ O altar é, juntamente com a cátedra de onde ensina, o lugar a partir do qual o bispo reúne e forma a Igreja que preside. É, pois, o sacramento da comunhão eclesial. Esta é considerada, em primeiro lugar, no âmbito da igreja local e por referência ao bispo que a preside. Nesta linha, o cisma realiza-se, antes de mais, contra o altar e contra o bispo.⁴⁸⁷

Entre as causas do cisma, Congar apresenta as disposições pessoais, o nacionalismo, as influências económico-sociais, as rivalidades das sedes, as disputas em matéria litúrgica, os problemas de disciplina e uma conceção puritana da Igreja.⁴⁸⁸ No entendimento do nosso autor, «a causa mais comum é, infelizmente, o sentimento nacionalista»⁴⁸⁹, que se «converte

⁴⁸³ Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 94-99.

⁴⁸⁴ De Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 54.

⁴⁸⁵ Cf. Congar, «As rupturas da unidade», 55.

⁴⁸⁶ Congar, 55.

⁴⁸⁷ Cf. Congar, 55.

⁴⁸⁸ Cf. Congar, 62.

⁴⁸⁹ Congar, 62.

facilmente em cismas eclesiais, que acarretam a constituio de uma nova “Igreja” por afetar as estruturas de unidade da Igreja como organismo pblico». ⁴⁹⁰

Todavia, estas constataes histrico-teolgicas levantam algumas questes importantes: como discernir se um impulso reformador nasce como dom do Espirito ou como fermento de diviso? A histria da Igreja testemunha que muitos movimentos, ideias e exigncias nascem no seio da comunho com o desejo sincero de renovao, mas acabam por se transformar em rupturas, umas vezes abruptas, outras vezes progressivas, com a f catlica. ⁴⁹¹ Neste mbito, o nosso autor propoe uma reflexo lcida e inquieta sobre a ambivalncia que habita o prprio dinamismo da reforma. O que distingue, afinal, uma verdadeira reforma de uma derivaao cismtica? Em que condies uma inspirao legtima, nascida no interior da Igreja, se converte numa separao? E como pode a Igreja discernir os riscos sem sufocar a criatividade do Espirito? E precisamente este o problema que o nosso telogo procura levantar. Assim sendo, «quais so as condies de uma reforma sem cisma?» ⁴⁹²

Existem quatro grandes condies. Em primeiro lugar, a primazia da caridade e do sentido pastoral. Partindo da tese de que «o reformismo vive do profetismo» ⁴⁹³, o nosso telogo explica que o reformador, ainda que no seja profeta no pleno sentido da palavra, partilha algo com os profetas: pessoa de um novo nascimento, consciente de ter uma misso, sente-se tido pelo seu ideal. ⁴⁹⁴

O profeta no se preocupa em equilibrar ou harmonizar a sua mensagem; antes proclama-a na sua plenitude. Por isso, corre sempre o risco de ser unilateral, de ver apenas um nico aspeto das coisas; e, se sistematiza ou simplesmente formula a sua convicao, expoe-se a fundar um “unitradicionalismo”. Sem chegar a Lutero, que e um exemplo-limite, pode pensar-se no exclusivismo de um Pedro Damiao, de um Bernardo de Claraval, e na possibilidade de tudo se reduzir a um nico aspeto, como em Francisco de Assis. Os grandes reformadores so geralmente simplificadores. ⁴⁹⁵

Nesta linha, e necessrio que a perceao do “profeta” se desenvolva, mas no de modo arbitrrio, num sistema; que no se transforme ela prpria, por si e para si, num corpo autnomo, mas que se incorpore no corpo j existente da Igreja. A perceao profetica deve ter um desenvolvimento, mas no deve ser um desenvolvimento prprio, procurado por si mesma;

⁴⁹⁰ Congar, «As rupturas da unidade», 63.

⁴⁹¹ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 17-32.

⁴⁹² Congar, 32.

⁴⁹³ Congar, 33.

⁴⁹⁴ Cf. Congar, 33.

⁴⁹⁵ Congar, 33.

deve desenvolver-se na Igreja, no corpo e na vida da Igreja concreta. Não deve dar origem a uma novidade, mas renovar a Igreja, isto é, uma realidade já existente.⁴⁹⁶

Por isso, Congar defende que a Igreja não pode ser reformada a partir de fora, com desconfiança ou desprezo, mas unicamente a partir de dentro, pela escuta, pelo serviço e pela comunhão. Qualquer reforma que sacrifique este vínculo vital da caridade resvala facilmente para a heresia ou para o cisma, mesmo que se apresente como zelo evangélico.⁴⁹⁷ «Toda a reforma que proceda por pura dedução, como um sistema construído pela mente, mesmo que essa dedução e construção se façam a partir de fontes dogmáticas, desemboca quase infalivelmente em algo que trai a realidade concreta da Igreja e que esta desautoriza».⁴⁹⁸

Relativamente à primazia do sentido pastoral, que está intrinsecamente ligada à primazia da caridade, o que está em causa é o lugar a partir do qual se fala e se age na Igreja. A fronteira entre a reforma e a rutura define-se mais pelo modo como se habita a Igreja, isto é, pela permanência no seu seio com espírito filial e pastoral, do que pelo conteúdo doutrinal. O verdadeiro reformador não atua como um estranho que aponta o dedo a partir de fora, mas como alguém que sofre com a Igreja, que a ama na sua fragilidade e procura a sua renovação com humildade, comunhão e esperança. A metáfora usada por Heinrich Denifle, «não riscar uma cruz sobre a própria família»⁴⁹⁹, dá forma à primazia do sentido pastoral: é no interior da casa comum que se realiza a reforma, não fora dela.⁵⁰⁰

Ora, esta atitude está na linha daquilo que Congar designa por “sentido da Igreja”, ou seja, a disposição de amar a Igreja concreta, com as suas fragilidades, permanecendo unido a ela em espírito de comunhão e de caridade pastoral. O amor à Igreja impõe, por isso, a fidelidade perseverante a uma comunhão imperfeita, sustentada pelo Espírito e animada pela caridade.⁵⁰¹ Nesta medida, «a preocupação apostólica e pastoral conduz por si mesma à Igreja concreta».⁵⁰² A verdadeira reforma concretiza-se na renovação da relação com os irmãos, vivida no seio da comunhão eclesial. Qualquer reforma que nasça fora deste vínculo corre o risco de se tornar divisão.⁵⁰³ Por esta razão se diz que o cisma é um pecado contra a caridade.⁵⁰⁴

Em síntese, a primeira condição consiste em questionar algo dentro da Igreja, mas sem pôr em causa a própria Igreja; procurar uma purificação da Igreja, mas sem cair num puritanismo; partir de um “regresso às fontes”, o que implica uma atividade da inteligência,

⁴⁹⁶ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 34.

⁴⁹⁷ Cf. Congar, 33-48.

⁴⁹⁸ Congar, 35.

⁴⁹⁹ Congar, 36.

⁵⁰⁰ Cf. Congar, 36.

⁵⁰¹ Cf. Congar, 35-36.

⁵⁰² Congar, 39.

⁵⁰³ Cf. Congar, 33-48.

⁵⁰⁴ Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 319.

mas sem chegar a um programa abstrato, sem raízes no âmbito da Tradição e, por isso, sem seiva.⁵⁰⁵ «A ação da inteligência separada da caridade conduz facilmente ao desconhecimento da realidade concreta e “dada” da Igreja».⁵⁰⁶ «As reformas que tiveram êxito na Igreja são as que foram realizadas em função das necessidades concretas das pessoas, numa perspectiva pastoral, pelo caminho da santidade».⁵⁰⁷

A segunda condição é permanecer na comunhão do todo. É fundamental permanecer na comunhão com a «totalidade do corpo da Igreja»⁵⁰⁸, com as suas estruturas apostólicas, com o seu Magistério e com a sua vida comum.⁵⁰⁹ Como refere Congar,

aquilo que não se conhece por si próprio pode ser conhecido graças aos outros; quando se permanece na comunhão de todo o corpo, ocorrem as retificações, as complementaridades, a plenitude que nos é dada sem necessidade de atos especiais, simplesmente em virtude e por meio da comunhão. Porque, na unidade do corpo, aquilo que o próximo possui, ainda que eu não o possua, pertence-me e beneficia-me.⁵¹⁰

Não há comunhão universal senão na comunhão com os apóstolos, na assiduidade à sua pregação, ao regime comunitário que eles regulam, aos sacramentos e às orações que celebram (cf. At 2, 42).⁵¹¹ O verdadeiro reformador não pode isolar-se numa experiência ou numa intuição particular, por mais justa que lhe pareça, mas deve deixar-se purificar, completar e discernir pelo conjunto da vida e da fé da Igreja universal.⁵¹² Mesmo as inspirações mais belas correm o risco de se tornar cismáticas, porque acabam por absolutizar um fragmento e negar o equilíbrio do conjunto. Em contrapartida, a comunhão com o todo garante a ortodoxia e permite que a novidade se torne fecunda sem se tornar destrutiva.⁵¹³

A paciência, que se verifica pelo respeito às dilatações, é a terceira condição para uma reforma autêntica sem cisma. «Num movimento reformista, é a impaciência que pode arruinar tudo e fazer com que a ambivalência da inspiração inicial evolua no sentido de uma seita».⁵¹⁴ O reformador radical, cuja reforma acaba por gerar divisão, demonstra falta de paciência. Não aceita o tempo necessário de Deus e da Igreja, nem as demoras naturais da existência. Com uma lógica inflexível e impaciente, inclina-se para soluções extremas, “ou tudo ou nada”, nas quais se descartam tanto elementos legítimos e úteis quanto aqueles que realmente não servem para

⁵⁰⁵ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 36-37.

⁵⁰⁶ Congar, 37.

⁵⁰⁷ Congar, 37.

⁵⁰⁸ Congar, 49.

⁵⁰⁹ Cf. Congar, 49-88.

⁵¹⁰ Congar, 50.

⁵¹¹ Cf. Congar, 56.

⁵¹² Cf. Congar, 62-65.

⁵¹³ Cf. Congar, 49-88.

⁵¹⁴ Congar, 89.

o avanço.⁵¹⁵ «O herege não sabe esperar que uma ideia amadureça; não hesita em lançar imediatamente a sua ideia e levá-la, de forma inflexível, até às suas últimas consequências».⁵¹⁶

Para que uma reforma tenha êxito na Igreja, é necessário que venha acompanhada de paciência. Por paciência entendemos, mais do que uma questão de cronologia ou uma atitude de temporização, uma certa disposição da alma e do espírito, ciente das demoras necessárias; uma certa humildade e flexibilidade de espírito; a consciência da imperfeição e até das inevitáveis e fatais impurezas.⁵¹⁷

«A pressa do reformador impaciente nota-se também numa certa improvisação e, por conseguinte, num certo simplismo e numa certa vagueza das suas fórmulas doutrinárias».⁵¹⁸ Este comportamento precipitado é muitas vezes fonte de conflito e de divisão, o que pode fragilizar significativamente a unidade da Igreja. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o papa Francisco reflete sobre a forma como se deve enfrentar o conflito no seio da comunidade:

Perante o conflito, alguns limitam-se a olhá-lo e passam adiante como se nada fosse, lavam-se as mãos para poder continuar com a sua vida. Outros entram de tal maneira no conflito que ficam prisioneiros, perdem o horizonte, projetam nas instituições as suas próprias confusões e insatisfações e, assim, a unidade torna-se impossível. Mas há uma terceira forma, a mais adequada, de enfrentar o conflito: é aceitar suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de ligação de um novo processo. “Felizes os pacificadores” [Mt 5, 9] (EG 227).

«Toda a reforma é uma antecipação do Reino escatológico, da sua justiça e da sua pureza».⁵¹⁹ Todavia, coloca-se uma questão: a paciência de que se fala é aquela que deriva da estrutura estável e institucional da Igreja (uma paciência quase “imposta” pelas suas regras e ritmos próprios) ou é uma paciência mais profunda, que a Igreja recebe e incorpora como parte da sua missão e do seu ser, ou seja, uma paciência “imprimida à Igreja” pelo próprio Espírito que a anima? Congar alerta para a necessidade de se perceber a tensão existente entre dois tipos de impaciência. Por um lado, há aqueles reformadores que, sentindo o peso da urgência dos tempos e das transformações do mundo, não suportam a lentidão institucional e temem que a Igreja fique atrás do seu tempo. No fundo, «sentem a verdade da mensagem profética de Ezequias a Isaías»⁵²⁰: «Os filhos estão para nascer, e não há força para os dar à luz» (2 Rs 19, 3). Por outro lado, os guardiães da Tradição não podem ser demasiado pacientes, sob o risco de

⁵¹⁵ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 89.

⁵¹⁶ Congar, 90.

⁵¹⁷ Congar, 90.

⁵¹⁸ Congar, 94.

⁵¹⁹ Congar, 92.

⁵²⁰ Congar, 115.

sufocar as legítimas reivindicações que, se reprimidas por muito tempo, podem explodir de forma desordenada.⁵²¹

Desta forma, a paciência evita ultimatoss e a pressa de querer alcançar tudo de imediato, pois «uma formulação demasiado apressada, fruto apenas da pura inteligência dialética, origina produtos áridos e com pouca substância interior».⁵²² Neste sentido, é necessário dialogar num espírito verdadeiramente pacificado. Será um trabalho de longo prazo, mas o resultado não merece esse paciente esforço?

A quarta condição é regressar ao princípio da Tradição, que não significa substituir mecanicamente formas de pensar ou de agir por outras.⁵²³ Para Congar,

dois caminhos são possíveis para realizar uma renovação ou adaptação. Como dado regulador, pode adotar-se ou o elemento novo a que se quer conceder direito ou a realidade que se pretende adaptar ou renovar. Em ambos os casos, trata-se de fazer convergir numa certa unidade uma realidade existente e um elemento a que se quer dar lugar.⁵²⁴

Se a caridade pastoral, a comunhão com o todo e a paciência definem a atitude interior do reformador, o regresso à Tradição delimita o horizonte objetivo e teológico no qual o impulso da renovação se deve inscrever. A grande lei de um reformismo católico deverá ser, portanto, começar por um retorno aos princípios do catolicismo. Antes de mais, é necessário interrogar a Tradição e nela mergulhar de novo, pois “Tradição” não significa “rotina” nem “passado”. Com efeito, a Tradição compreende um elemento do passado, na medida em que conserva o tesouro dos textos e das realidades da história da Igreja; mas é muito mais do que isso. É, essencialmente, a continuidade de um desenvolvimento a partir do dom original, bem como a integração, na unidade, de todas as formas que esse desenvolvimento assumiu e continua a assumir. Trata-se da presença viva do princípio em todas as etapas do crescimento.⁵²⁵

Por conseguinte, “voltar à Tradição” não significa prender o reformador à literalidade de formas passadas. Significa, antes, mergulhar nas fontes (Escritura, Padres, liturgia, vida e doutrina da Igreja) para discernir, à luz delas, os critérios da renovação. O verdadeiro reformismo, para ser católico, não se pode contentar com a justaposição de elementos novos nem com soluções precipitadas. Exige, pelo contrário, um longo trabalho de assimilação, de discernimento e de fidelidade, que não pode ser levado a cabo por uma só pessoa ou grupo, mas que requer a colaboração de todo o povo de Deus, ao longo do tempo, numa comunhão fecunda.⁵²⁶

⁵²¹ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 115.

⁵²² Congar, 91.

⁵²³ Cf. Congar, 117-131.

⁵²⁴ Congar, 117.

⁵²⁵ Cf. Congar, 119.

⁵²⁶ Cf. Congar, 119-131.

Em síntese, o reformador não é um revolucionário que rompe com o passado, mas alguém que o redescobre como fonte viva, a partir da qual o Espírito continua a renovar a Igreja.

Por fim, Congar admite que se «poderia acrescentar uma quinta condição: o senso comum»⁵²⁷, ainda que não a tenha explorado. Em traços gerais, «o cismático é aquele que quer pensar, orar, agir e viver, não na Igreja e segundo a Igreja, como uma parte regulada pelo todo e pela autoridade que preside este todo, mas como um ser autónomo».⁵²⁸ Contudo, não será isto «um modo de “fazer um ídolo da verdade”»?⁵²⁹

Tal como fez Yves Congar no seu tempo, também o papa Francisco propôs quatro princípios de renovação (cf. EG 217-237) «que orientam especificamente o desenvolvimento da convivência social e a construção de um povo onde as diferenças se harmonizam dentro de um projeto comum» (EG 221). Em primeiro lugar, «o tempo é superior ao espaço» (EG 222-225). Em segundo, «a unidade prevalece sobre o conflito» (EG 226-230). Em terceiro, «a realidade é mais importante do que a ideia» (EG 231-233). Por fim, «o todo é superior à parte» (EG 234-237). Como sublinha Congar, «uma ideia pode ser pura, mas a realidade e a vida não o são».⁵³⁰

3.3.2. *Heresia*

Para Inácio de Antioquia, a unidade da Igreja é o maior de todos os bens: «Sonha na unidade. Não há nada melhor do que ela».⁵³¹ Note-se que as circunstâncias em que Inácio escreve levam-no a refletir sobre a unidade da Igreja, uma vez que a perseguição de Trajano ameaçava romper a consistência dos fiéis. No seio da própria Igreja, surgiam fermentos de heresias, ainda mais perigosos do que as violências dos imperadores romanos.⁵³²

Na terminologia atual, a heresia é uma doutrina que se opõe, de forma direta e contraditória, a uma verdade revelada por Deus e proposta de forma autêntica e definitiva pela Igreja como revelada. Ou seja, é a negação de um dogma da fé. De facto, «sempre se entendeu por heresia, objetivamente falando, uma falsa doutrina, e subjetivamente, o facto de alguém se obstinar em professá-la».⁵³³

Contudo, para o nosso teólogo, esta definição revela-se vaga e de alcance impreciso, razão pela qual «foi compreendida e aplicada de forma bastante diversa no transcurso dos

⁵²⁷ Congar, *La reforma en la Iglesia*, 32.

⁵²⁸ Congar, «As rupturas da unidade», 59-60.

⁵²⁹ Congar, *La reforma en la Iglesia*, 48.

⁵³⁰ Congar, 90.

⁵³¹ Inácio de Antioquia, *Epistola ad Polycarpum*, PG 5, 720.

⁵³² Cf. Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 9.

⁵³³ Congar, «As rupturas da unidade», 65.

séculos». ⁵³⁴ Por isso, «importa ter presente que tanto o termo heresia como o de anátema, bem como o de fé, sofreram uma certa evolução ao longo do tempo». ⁵³⁵ Num primeiro momento, e durante todo um milénio, teve-se uma noção da heresia mais eclesiológica do que propriamente dogmática. «A Igreja e a sua unidade eram consideradas o lugar ou o sacramento fundamental da salvação». ⁵³⁶ Tudo aquilo que levava alguém a separar-se da Igreja, fosse em termos de ideias ou de comportamento; tudo aquilo que não estivesse em consonância com o modo de agir ou de pensar da comunidade era considerado herético. ⁵³⁷

Para Congar, é sobretudo a partir dos reinados de Constantino e de Teodósio que, no seio de um Império já cristianizado – em que os dogmas se tornam leis imperiais, e a fé definida pelos concílios passa a garantir a unidade do Império – a heresia começa a ser definida com maior rigor. Deixa de ser vista como uma simples divergência e passa a distinguir-se do cisma, sendo objeto de sanções próprias. ⁵³⁸

Deste modo, à medida que se precisavam as estruturas da comunhão e a compreensão da fé, tornou-se necessária uma distinção mais clara entre o cisma e a heresia. Santo Agostinho, por exemplo, como bom teólogo das sínteses, propõe uma definição concisa: «*Haeresis est diversa sequentium secta; schisma vero eadem sequentium separatio*» ⁵³⁹, ou seja, a heresia é a adesão a uma doutrina perversa, enquanto o cisma é a separação daqueles que professam a mesma fé. Ainda assim, um outro autor, Rábano Mauro, abade do mosteiro beneditino de Fulda e teólogo do séc. IX, reconhece que, muitas vezes, um cisma acaba por justificar-se através de uma heresia: «*Nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim*» ⁵⁴⁰, isto é, nenhum cisma deixa de gerar para si alguma heresia.

Sobre este ponto, São Jerónimo escrevia no seu comentário relativo à Carta a Tito:

Entre a heresia e o cisma há esta diferença: a heresia defende um dogma falso; o cisma consiste numa separação provocada por uma dissensão com o episcopado. Isto pode compreender-se na teoria. Contudo, na prática, nenhum cisma deixa de forjar alguma heresia para justificar a sua separação da Igreja. ⁵⁴¹

Ou seja, Jerónimo observa que, na prática, um cisma acaba, muitas vezes, por desenvolver uma heresia. Isto porque uma simples divisão disciplinar não se sustenta por si: para justificar a separação, normalmente cria-se uma doutrina alternativa que legitime a rutura.

⁵³⁴ Congar, «As rupturas da unidade», 65.

⁵³⁵ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 319.

⁵³⁶ Congar, «As rupturas da unidade», 65.

⁵³⁷ Cf. Congar, 65.

⁵³⁸ Cf. Congar, 52.

⁵³⁹ Agostinho de Hipona, *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*, PL 43, 469.

⁵⁴⁰ Rábano Mauro, *Expositio in Epistolam ad Titum*, PL 112, 689.

⁵⁴¹ Jerónimo de Estridão, *Commentariorum in Epistolam ad Titum*, PL 26, 564.

Como afirma Congar, «para justificar a própria dissidência, a pessoa vê-se obrigada a procurar razões doutrinárias». ⁵⁴²

Neste enquadramento, o teólogo francês afirma que a heresia é, na sua raiz, uma forma intelectual do cisma, porque trata-se de um recusar-se a agir como parte de um todo, a entrar em comunhão com outras partes e a participar nessa unidade. No fundo, é uma forma de unilateralismo. A heresia, ao absolutizar um aspeto da verdade em detrimento da totalidade, rompe com a comunhão. ⁵⁴³ A heresia nasce, muitas vezes, de uma perceção verdadeira, mas isolada do todo e desenvolvida de forma unilateral. ⁵⁴⁴ A distinção entre “estrutura” e “vida” torna-se iluminadora: «em matéria eclesiológica, inúmeras heresias provêm de passar indevidamente da ordem da vida para a da estrutura, e muitas posições arriscadas nasceram porque se fizeram teorias sobre a vida da Igreja sem primeiro assentar os dados da sua estrutura». ⁵⁴⁵

Com efeito, «não basta enganar-se em matéria de fé para cometer um pecado de heresia; ao erro é preciso acrescentar a *pertinacitas*, a pertinácia, ou a *contumacia*, a contumácia». ⁵⁴⁶ Desta forma, uma proposição pode, por si mesma, ser falsa ou contrária à fé, mas isso não significa que seja, por isso só, formalmente herética. No sentido rigoroso do termo, a qualificação de heresia depende da disposição interior e da situação daquele que sustenta tal proposição. Logo, só se pode falar em “pecado de rebeldia” quando alguém, ao professar um erro em matéria doutrinal, se recusa a ser instruído e corrigido pela Igreja, e persiste teimosamente em manter a sua própria opinião em oposição ao juízo da Igreja. ⁵⁴⁷

Portanto, nem todo aquele que incorre em heresia é, propriamente, herege. O herege é aquele que comete um pecado de heresia. Ora, para que tal aconteça, são necessárias as disposições subjetivas requeridas para qualquer pecado, e, além disso, a contumácia e a pertinácia, isto é, a negação consciente e pertinaz do Magistério da Igreja. «É por esta razão que ninguém é declarado herege sem que tenha havido um juízo amadurecido da doutrina, e sem que tenham sido precedidos avisos prévios, recomendações e exortações no sentido de que o sujeito ou a escola de pensamento reconheça o seu erro». ⁵⁴⁸

O próprio Santo Agostinho, que combateu incansavelmente os donatistas e os hereges de todas as espécies, escrevia:

⁵⁴² Congar, «As rupturas da unidade», 54.

⁵⁴³ Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 380.

⁵⁴⁴ Cf. Congar, «As rupturas da unidade», 72.

⁵⁴⁵ Congar, *La reforma en la Iglesia*, 121.

⁵⁴⁶ Congar, «As rupturas da unidade», 68-69.

⁵⁴⁷ Cf. Congar, 69.

⁵⁴⁸ Collantes, *La Iglesia de la palabra*, 319.

Aqueles que defendem a sua opinião, ainda que falsa e funesta, mas sem espírito de pertinácia, sobretudo se essa opinião não for fruto da sua audácia e presunção, mas herança dos seus pais seduzidos e caídos no erro, se procuram a verdade com prudente empenho e estão dispostos, caso a encontrem, a corrigir os seus erros, esses não devem, de modo algum, ser contados entre os hereges.⁵⁴⁹

Um elemento central que Congar ressalta, no que diz respeito à heresia, é o desenvolvimento do nacionalismo. O nacionalismo surge, neste contexto, sob a forma de apego exclusivo a um sistema filosófico ou a uma linguagem de pensamento particular.⁵⁵⁰ O herege agarra-se à sua própria opinião contra o sentir do todo. «O herege é aquele que segue uma interpretação própria escolhida a seu arbítrio».⁵⁵¹ O problema dos hereges é «um problema de comunhão no espaço e no tempo».⁵⁵² O herege é aquele que leva até às últimas consequências uma ideia sua, desenvolvendo-a teoricamente, mesmo quando isso o coloca em contradição com a Igreja e a sua Tradição. Não se deixa deter por esse conflito. Muitas vezes, nem sequer se interessa por conhecer verdadeiramente a Tradição, para confiar sobretudo na sua própria razão.⁵⁵³ É, pois, próprio do herege «inaugurar uma escola de pensamento fora daquele que o único Mestre tem na sua Igreja».⁵⁵⁴

Como já observamos, «a heresia procede em grande parte de uma percepção puramente intelectual de um elemento, percepção que é, por isso mesmo, um ato solitário e impaciente».⁵⁵⁵ Portanto, por todas as razões apresentadas, a heresia rompe diretamente com a unidade da Igreja.

Em síntese, tanto o cisma como a heresia manifestam uma rutura com a comunhão eclesial. O desafio passa por reconstruir essa unidade ferida. Diante do cisma e da heresia, é necessário um renovado esforço de diálogo e de reconciliação que reponha o dinamismo da comunhão. Se a unidade da Igreja é essa realidade visível e espiritual (invisível), pede-se que os seus membros não absolutizem perspectivas parciais, mas aprendam a viver numa escuta mútua e numa adesão à totalidade do mistério que professam.⁵⁵⁶

⁵⁴⁹ Agostinho de Hipona, *Epistola 43*, PL 33, 160.

⁵⁵⁰ Cf. Congar, «As rupturas da unidade», 69.

⁵⁵¹ Congar, 68.

⁵⁵² Congar, 70.

⁵⁵³ Cf. Congar, 70.

⁵⁵⁴ Congar, 71.

⁵⁵⁵ Congar, 74.

⁵⁵⁶ Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 380-384.

3.4. A esperança da unidade: o movimento ecuménico

«Temos nós o direito de nos resignarmos a estas divisões?»⁵⁵⁷ Se é verdade que a unidade plena da Igreja é um dom escatológico, que só Deus poderá consumir, também é verdade que Ele não age sem contar com a liberdade e a colaboração do ser humano. A unidade é, por isso, um dom de Deus que reclama a nossa disponibilidade, o nosso compromisso e a nossa conversão, na certeza de que, «se nada fizermos, nada será feito; se nada mudarmos, nada será mudado».⁵⁵⁸

Neste contexto, «as consequências nefastas da perda da unidade da Igreja sempre pesaram na consciência dos fiéis, mas foi apenas no século XX que os impulsionaram a dar passos concretos para a sua superação».⁵⁵⁹ Ora, o decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo responde a um dos principais objetivos do II Concílio do Vaticano: «promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecuménico Vaticano II» (UR 1).

Existem linguagens que favorecem a escuta. Um dos desenvolvimentos ecuménicos positivos verificados desde o II Concílio do Vaticano é o reconhecimento mútuo, por parte das Igrejas do Oriente e do Ocidente, como “Igrejas Irmãs”. Esta é uma expressão que, após quase mil anos de separação, ganha particular relevo e cujo fundamento se encontra na Segunda Carta de São João. Nela, uma comunidade envia à outra a saudação: «Saúdam-te os filhos da tua Irmã eleita» (2 Jo 13).⁵⁶⁰

De facto, um dos principais responsáveis por esta mudança de atitude foi o padre Congar, que, através dos seus escritos e diversas iniciativas, contribuiu significativamente para que a Igreja Católica se adentrasse no movimento ecuménico. Ele compreendia, desde cedo, que «o progresso ecuménico estava diretamente ligado à conceção da Igreja».⁵⁶¹

A unidade constitui uma das linhas orientadoras do ecumenismo congariano. Um traço marcante da sua teologia é precisamente a abertura ecuménica, tanto em direção ao Oriente cristão como aos movimentos reformadores do Ocidente. Congar conhece bem o pensamento ortodoxo, assim como a teologia luterana. Consideramos, neste sentido, um testemunho original da sua obra. Na verdade, o autor apresenta um pensamento teológico capaz de integrar os questionamentos e as intuições dessas Igrejas com as quais a Igreja Católica deve sempre manter intercâmbios e relações, se quiser, continuamente, nutrir e aprofundar a marca de catolicidade que está na sua origem, catolicidade esta que é una, «a ponto de não se esgotar a

⁵⁵⁷ Congar, *Divided Christendom*, 2.

⁵⁵⁸ Congar, 2.

⁵⁵⁹ Mondin, *Le nuove ecclesiology*, 94.

⁵⁶⁰ Cf. Kasper, *Caminos hacia la unidad de los cristianos*, 147.

⁵⁶¹ Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 296.

sua noção ao falar de expansão ou dilatação da unidade, porque o Espírito Santo realiza as vocações e os contributos pessoais numa comunhão».⁵⁶²

Nesta medida, o movimento ecuménico surge como uma resposta histórica às divisões. Congar entende-o como um dinamismo interior promovido pelo Espírito Santo. «O ecumenismo, esse vive do Espírito Santo. Conhece-o, confessa-o e implora-o».⁵⁶³ É, na sua essência, obra do Espírito Santo (cf. UR 1), «orientado para uma plenitude que se situa adiante de nós».⁵⁶⁴ Nas suas palavras, o ecumenismo

não é uma apologética confessional irénica, não é um esforço pacífico e amistoso de converter os outros a si. Uma apologética irénica parte da certeza confessional, a que pretende atrair os outros: o católico mantém a sua posição e convida os outros a se lhe juntarem. O ecumenismo parte da situação atual de desunião, na qual, contudo, existe já (ou ainda) uma certa comunhão.⁵⁶⁵

Em 1937, Congar publicara a obra *Chrétiens désunis: Principes d'un "œcuménisme" catholique*⁵⁶⁶, «o mais célebre e importante manual católico sobre ecumenismo».⁵⁶⁷ Nesta obra, demonstra-se a necessidade do ecumenismo, ao mesmo tempo que se evidenciam os efeitos negativos que as divisões tiveram no desenvolvimento da Igreja Católica. Em seguida, é definido o objetivo do ecumenismo. Este não consiste em converter os “cristãos separados” à Igreja Católica, uma vez que eles já lhe pertencem. O verdadeiro propósito do ecumenismo é fazer coincidir a unidade visível (ainda inexistente) com a unidade invisível (que já existe).⁵⁶⁸

Congar intuiu, desde cedo, que a unidade não poderia resultar de uma simples justaposição de confissões ou da assimilação das outras comunidades cristãs à forma atual da Igreja Católica. A unidade exige um aprofundamento da catolicidade. Neste sentido, torna-se pertinente distinguir entre diferentes conceções de ecumenismo. Para o nosso teólogo, existem diferenças entre um ecumenismo não-católico e um ecumenismo católico. Um ecumenismo não-católico parte geralmente da diversidade das confissões cristãs, procurando adaptá-las numa unidade. Por sua vez, um ecumenismo católico parte da convicção de que a Igreja de Cristo e dos apóstolos existe e procura, a partir dessa realidade, valorizar os recursos da sua catolicidade, integrando, com respeito, as diversas expressões legítimas que nela podem encontrar lugar. No caso do ecumenismo não-católico, corre-se o risco de considerar a Igreja reunida como uma justaposição em favor de uma espécie de concordata entre as Igrejas

⁵⁶² Congar, «Indicações preliminares sobre as propriedades essenciais da Igreja», 10.

⁵⁶³ Congar, *Ensaio ecuménico*, 72.

⁵⁶⁴ Congar, 213.

⁵⁶⁵ Congar, 208.

⁵⁶⁶ Congar, *Divided Christendom*.

⁵⁶⁷ Mondin, *Le nuove ecclesiology*, 96.

⁵⁶⁸ Cf. Congar, *Divided Christendom*, 234-235.

atualmente divididas; já no caso do ecumenismo católico, a Igreja reunida seria verdadeiramente a plenitude da unidade. Neste último caso, haveria, no entendimento de Congar, um crescimento da Igreja Católica tal como a conhecemos (e, nesse sentido, poder-se-ia falar de algo novo), mas esse crescimento não a tornaria uma outra Igreja: seria sempre a Igreja Católica, a mesma Igreja de Cristo e dos apóstolos, agora mais plenamente realizada. Para melhor ilustrar esta ideia, Congar serve-se de uma imagem utilizada por Santo Agostinho no *Sermão 46*: a catolicidade assemelha-se à ramagem de uma grande árvore enraizada vitalmente na unidade do tronco; não um conjunto de ramos cortados, dispostos em redor da árvore, mas dela separados.⁵⁶⁹

Nesta ordem de ideias, para restaurar a unidade visível da Igreja, Congar recomenda vários meios: a superação dos preconceitos mútuos; o regresso às fontes e a uma vida profundamente cristã, e a integração, na Igreja Católica, dos valores espirituais presentes nas outras comunidades cristãs. Com efeito, é necessário que a Igreja realize plenamente a sua força de assimilação, acolhendo todos os problemas, necessidades, interrogações e valores que se encontram exilados em relação a ela, mas que, na verdade, devem reencontrar nela o seu lugar na unidade. Para tal, são fundamentais a reforma e o diálogo.⁵⁷⁰ O ecumenismo não se pode resumir a acordos doutrinários, porque é mais do âmago da conversão pessoal e comunitária que toca as atitudes das comunidades cristãs.

Como já dissemos, o objetivo do movimento ecuménico é a unidade através da comunhão das Igrejas, ou seja, unidade na comunhão. Ora, o desejo nasce precisamente do encontro. José Tolentino de Mendonça lembra que «a nossa unidade pessoal e a nossa comunhão com os outros só se realizam no encontro inesperado do diverso».⁵⁷¹ Nesta linha, o papa Francisco destacou-se como um verdadeiro promotor da cultura do encontro e da amizade entre as confissões cristãs. A unidade faz-se de gestos concretos, como é exemplo o encontro entre o papa Francisco e o patriarca Bartolomeu em Jerusalém (2014), o encontro com o patriarca Cirilo de Moscovo (2016)⁵⁷² e a oração ecuménica realizada com os líderes cristãos no Sudão do Sul (2019).

Na mesma linha de continuidade, o papa Leão XIV reafirmou, recentemente, no Simpósio Ecuménico, realizado em Roma entre os dias 4 e 7 de junho de 2025, a disponibilidade da Igreja Católica para estabelecer uma data comum da celebração da Páscoa entre as Igrejas

⁵⁶⁹ Cf. Congar, *La reforma en la Iglesia*, 119.

⁵⁷⁰ Cf. Congar, 133-136.

⁵⁷¹ José Tolentino de Mendonça, *A mística do instante: O tempo e a promessa* (Prior Velho: Paulinas, 2014), 105-106.

⁵⁷² Este foi o primeiro encontro entre um papa da Igreja Católica e um patriarca da Igreja Ortodoxa Russa.

cristãos.⁵⁷³ Esta proposta, que não é nova, mas fiel ao sonho de Niceia (325), é um sinal concreto de comunhão eclesial e de desejo de reconstrução da unidade visível: o desejo de viver a fé pascal numa só voz.

Para concluir, o caminho para a unidade está aberto. O Espírito Santo continua a suscitar a Igreja para gestos e iniciativas que mantenham viva a esperança da reconciliação e da unidade. Como o Espírito «sopra onde quer» (Jo 3, 8), não se podem antecipar todos os caminhos por onde Ele conduz a Igreja. Ainda assim, felizmente, existem sinais que alimentam a esperança. Entre eles, destacamos a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, celebrada todos os anos de 18 a 25 de janeiro, que reúne comunidades e tradições numa prece comum, e a Comunidade de Taizé, cujo testemunho simples e fraterno encarna um ecumenismo que se vive na oração, na escuta e no acolhimento da diferença.

⁵⁷³ Cf. Vatican News, «Concílio de Niceia, uma bússola para a plena unidade visível dos cristãos», acedido a 10 de junho de 2025, <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-06/papa-leao-xiv-simposio-concilio-niceia-1700-anos-vaticano-25.html>.

CONCLUSÃO

A compreensão da Igreja voltada excessivamente para a sua configuração institucional pode levar mais facilmente a dividi-la do que a uni-la. Neste sentido, uma primeira tentação é separar a dimensão espiritual da material. Contudo, tal rutura conduz a um reducionismo do ser e do agir da própria Igreja.

Nessa medida, o nosso teólogo, Yves Congar, é valioso para superar tal reducionismo, porque não reduz a relação entre a dimensão visível/hierárquica e a invisível/sobrenatural a uma simples justaposição. A Igreja é teândrica. Como Corpo de Cristo, «é simultaneamente celeste e humana, lei e amor, instituição e comunhão fraterna, substancialmente divina, mas inserida na humanidade».⁵⁷⁴ «Fazer depender a forma exterior de unidade da Igreja não da unidade interior de vida que ela deve encarnar, expressar e servir, mas de uma realidade nacional ou étnica, é dividir Cristo».⁵⁷⁵ Logo, a unidade interna é o fundamento da unidade externa. Ou seja, no organismo vivo e dinâmico que é a Igreja, integram-se e sintetizam-se o aspeto interior e o exterior, os elementos práticos e teóricos, a unidade e a diversidade. Como escreve Congar, «a Igreja interior não está separada da Igreja exterior, social, hierárquica e sacramental».⁵⁷⁶ Todavia, o nosso autor alerta que é essencial unir sem confundir e distinguir sem dividir, para que a unidade da Igreja seja plena e fiel ao desígnio de Deus.⁵⁷⁷ A Igreja-instituição é um meio de formar a Igreja-comunhão.⁵⁷⁸

Portanto, é justo reconhecer que os grandes avanços na eclesiologia católica do século XX devem muito ao impulso dado pelo dominicano Congar. Sem dúvida, Congar pode ser considerado o mais eminente eclesiólogo do século XX. Mas como situar ou descrever a vastidão das suas investigações, sempre dedicadas ao mistério da Igreja, que amava de forma tão intensa?

Encontramos uma chave de leitura nas próprias palavras com que, em tom autobiográfico, o padre Congar um dia se definiu: «uma paixão pela unidade».⁵⁷⁹ Ao transmitir algumas reflexões e memórias relativas ao período de 1929 a 1973, foi precisamente este o título que escolheu: “*Une passion: l’unité*”, expressão que condensa, de forma luminosa, o coração e o sentido último de toda a sua obra. No dizer do teólogo dominicano Hervé Legrand, não se poderia descrever a sua vida de cristão e teólogo de forma mais justa. Ele não seguiu uma carreira universitária, nem foi movido por um ideal puramente científico. Foi a sua paixão pela unidade dos cristãos que deu origem a uma obra impressionante, primeiro

⁵⁷⁴ Congar, *Divided Christendom*, 88.

⁵⁷⁵ Congar, 88.

⁵⁷⁶ Congar, *Esquisses du mystère de l’Église*, 91.

⁵⁷⁷ Cf. Congar, «Teologia da unidade», 18.

⁵⁷⁸ Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, 492.

⁵⁷⁹ Yves Congar, *Une passion: l’unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973* (Paris: Cerf, 1974).

pelo seu volume e disseminação: conta com nada menos que dois mil títulos, dos quais os mais importantes foram traduzidos para as principais línguas europeias.⁵⁸⁰

O teólogo Gilles Routhier evidencia que «os escritos de Congar são frequentemente textos de circunstância e fortemente marcados pela conjuntura»⁵⁸¹, para concluir que «é significativo que Congar nunca tenha levado a cabo o seu projeto de escrever um tratado sistemático de eclesiologia, embora o tenha esboçado».⁵⁸² Daí a nossa delimitação pelas seis obras mais significativas para o nosso objeto de estudo (unidade interna da Igreja).

Seguindo de perto Congar, pensar as propriedades da Igreja permite uma melhor compreensão da Igreja como corpo místico de Cristo, do qual fazemos parte, não como corpo acéfalo, mas como corpo vivo, de tal forma que, nas igrejas particulares, está presente e ativa a Igreja una, santa, católica e apostólica, a única Igreja de Cristo (cf. LG 8). Nesta linha, a diversidade de dons e de serviços deve convergir na unidade do povo de Deus, tal como a pluralidade das igrejas locais, que são a realização plena da catolicidade num lugar e num tempo determinados, está chamada a viver e a testemunhar essa unidade. Desta forma, a unidade não pode ser entendida como uma espécie de homogeneização que anule as diferenças e as tensões entre os fiéis. «Não é cacofonia, nem pura dispersão, mas sim a diferenciação de algo que é comum».⁵⁸³

No primeiro capítulo, propusemo-nos identificar e compreender os elementos contextuais que permitem situar a reflexão de Congar sobre a unidade interna da Igreja. Partimos da possibilidade de um discurso teológico sobre a Igreja e analisámos as perspetivas eclesiológicas que marcaram os séculos XIX e XX, nomeadamente a eclesiologia do I Concílio do Vaticano e as mudanças profundas trazidas pelo II Concílio do Vaticano. Se nos situarmos na primeira metade do século XX, notamos um renascimento eclesial, pautado pela renovação bíblica, litúrgica, patrística e pastoral. Ora, é este contexto histórico que prepara o terreno para o II Concílio do Vaticano e para a sua reforma eclesiológica. Verificámos ainda a passagem de uma visão predominantemente cristocêntrica para uma conceção mais trinitária da Igreja, fundamental para compreender a teologia da comunhão. Por fim, apresentámos a vida e a obra de Congar. Salientámos como a sua contribuição foi decisiva para a renovação da eclesiologia católica e para o movimento ecuménico. O dominicano Congar tivera, aliás, clara consciência de ter sido um precursor do II Concílio do Vaticano.⁵⁸⁴ Tornou-se notório que toda a sua reflexão

⁵⁸⁰ Legrand, «Yves Congar (1904-1995)», 529.

⁵⁸¹ Gilles Routhier, «Compte rendu de L'Éclésiologie d'Yves Congar, de Joseph Famerée», *Laval théologique et philosophique* 51, n° 3 (1995): 691-693, <https://doi.org/10.7202/400957ar>.

⁵⁸² Routhier, «Compte rendu de L'Éclésiologie d'Yves Congar», 691.

⁵⁸³ Yves Congar, *Diversités et communion* (Paris: Cerf, 1982), 64.

⁵⁸⁴ Cf. Legrand, «Yves Congar (1904-1995)», 536.

brotou de uma verdadeira paixão pela unidade cristã, assumida, desde muito cedo, como vocação pessoal e desenvolvida ao longo de décadas através do estudo, do diálogo e da intervenção teológica.⁵⁸⁵

Neste percurso, ficou também claro que a comunhão é, por natureza, relação. Neste primeiro capítulo, queremos chamar a atenção para dois perigos que ameaçam a reflexão trinitária aplicada à Igreja: por um lado, o risco do triteísmo, que acentua demasiado a diferença das “pessoas divinas” como “três deuses separados”; por outro, o risco do modalismo, que consiste em reduzir as “pessoas” a simples manifestações sucessivas de uma única substância, perdendo, assim, a riqueza da relação. Contudo, a doutrina eclesial da Trindade revela que a Igreja, na sua essência de realidade teândrica, manifesta a perfeição da unidade e a riqueza da diversidade, porque é ícone da Trindade: nela existe comunicação e relação sem que se perca a unidade.⁵⁸⁶ Como afirma Congar, «o fundamento da existência da Igreja é a comunicação da vida do Pai a muitos».⁵⁸⁷

No segundo capítulo, aprofundámos a teologia da unidade da Igreja, de modo a analisar os seus princípios. Partimos da convicção fundamental de que a unidade da Igreja só pode ser plenamente compreendida a partir do princípio da diferenciação: é na diversidade que se revela a verdadeira unidade. Com efeito, é nesta comunhão de muitos que participam da mesma vida divina que se realiza a sua unidade, tal como manifesta o nosso autor ao ecoar as palavras de Santo Agostinho: «In Illo uno unum»⁵⁸⁸ (“embora nós cristãos sejamos muitos, no único Cristo somos um”).

Crer que a Igreja é una é inseparável da fé em Deus Pai, Filho e Espírito Santo (cf. CIC 749), porque deve a sua unidade ao Pai, que é a sua origem, ao Filho, que é o seu fundador, e ao Espírito, que é a sua alma (cf. CIC 813). Neste entendimento, reconhecemos que a unidade da Igreja não é uma uniformidade imposta, pois ela nasce das relações vivas e diferenciadas, fruto da ação do Espírito que opera a unidade na diversidade. De todos os povos, Deus fez um só povo. Como se reza no Prefácio da Solenidade de Pentecostes:

Hoje manifestastes a plenitude do mistério pascal e sobre os filhos de adoção, unidos em comunhão admirável ao vosso Filho unigénito, derramastes o Espírito Santo, que, no princípio da Igreja nascente, revelou o conhecimento de Deus a todos os povos da terra e uniu a diversidade das línguas na profissão duma só fé.⁵⁸⁹

⁵⁸⁵ Cf. Legrand, «Yves Congar (1904-1995)», 537-554.

⁵⁸⁶ Cf. Forte, *A Igreja*, 15-24.

⁵⁸⁷ Congar, *Divided Christendom*, 51.

⁵⁸⁸ Agostinho de Hipona, *Enarratio in Psalmum 85*, PL 37, 1084.

⁵⁸⁹ Prefácio da Solenidade de Pentecostes, *Missal Romano*, 420.

Nesta linha, é preciso compreender o princípio teológico clássico *lex orandi, lex credendi*, segundo o qual a Igreja acredita conforme celebra. Por isso, no primeiro Domingo depois do Pentecostes, na Solenidade da Santíssima Trindade, reza-se na Oração depois da Comunhão: «Concedei-nos, Senhor nosso Deus, que a participação neste divino sacramento e a profissão de fé na santa e eterna Trindade e na sua indivisível Unidade, nos alcancem a saúde do corpo e da alma. Por Cristo nosso Senhor».⁵⁹⁰

A partir da tensão fecunda entre unidade e diversidade, analisámos três grandes grupos de princípios que alicerçam esta unidade: os princípios trinitários, os princípios ecuménicos e os princípios escatológicos. Entre os princípios trinitários, sublinhámos a dimensão da unidade a partir do princípio fundamental da relação batismal, pois é esta relação que confere a cada pessoa uma nova identidade em Cristo e uma nova relação com Ele. A unidade é fruto da comum dignidade batismal, que se realiza através de relações de mútua necessidade que vão criando uma ligação permanente entre todos os fiéis. Desta forma, a confissão querigmática do Batismo convida-nos a repensar a forma como concebemos a Igreja na sua dimensão universal. A par disso, a Eucaristia torna-nos participantes da vida nova recebida no Batismo. Logo, a eclesialidade batismal e eucarística não se anulam, mas completam-se mutuamente: sem Batismo não há Igreja, e sem Eucaristia também não há Igreja. Neste sentido, o Batismo surge como um princípio essencial para acolher e integrar a diversidade. Refletimos também sobre a centralidade de Cristo como lugar de unidade, onde a diferença, quando vivida n'Ele, se torna verdadeira fonte de comunhão. Como expressão desta verdade, a Igreja reza na Oração depois da Comunhão do XI Domingo do Tempo Comum: «Fazei, Senhor, que a sagrada comunhão nos vossos mistérios, sinal da nossa união convosco, realize a unidade na vossa Igreja. Por Cristo nosso Senhor».⁵⁹¹

No que diz respeito aos princípios ecuménicos, destacámos a escuta como atitude fundamental para que a diversidade seja acolhida e reconciliada, e a Tradição não como repetição inerte do passado, mas como realidade viva conduzida pelo Espírito, que garante a fidelidade criativa da Igreja ao longo da história. A Tradição não é uma reprodução estéril de um dado histórico. Como escreveu o papa Francisco na sua autobiografia, «a Igreja tem sempre um futuro. É curioso: a Igreja tem raízes no passado, em Cristo vivo, vivo durante o seu tempo, na sua Ressurreição, e raízes no futuro, a promessa de Cristo que permanecerá connosco até ao fim dos séculos. E nesta promessa está o futuro da Igreja».⁵⁹² Logo, a Tradição, enquanto princípio de unidade, não são os “velhos costumes”, tampouco uma realidade autónoma exterior

⁵⁹⁰ Oração depois da Comunhão da Solenidade da Santíssima Trindade, *Missal Romano*, 464.

⁵⁹¹ Oração depois da Comunhão do XI Domingo do Tempo Comum, *Missal Romano*, 437.

⁵⁹² Francisco, *Esperança: A autobiografia*, trad. José Miguel Silva e Maria João Madeira (Lisboa: Nascente, 2024), 339.

à vida crente. A Tradição é conduzida a partir de dentro pelo Espírito Santo, agente pessoal da unidade pela comunhão de todos, de acordo com a vocação de cada um. De facto, «é o Espírito Santo, enviado pelo Pai e o Filho, que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita da Santíssima Trindade, onde tudo encontra a sua unidade» (EG 117).

Por fim, os princípios escatológicos recordaram-nos que a unidade da Igreja é dinâmica, mas está, paradoxalmente, sempre por realizar, na medida em que caminha para a plenitude escatológica e é chamada a uma reforma contínua que responda fielmente ao Evangelho. «Enquanto tem uma forma humana concreta, a unidade da Igreja sempre está por fazer. Seria mais fácil concebê-la como uma baliza perfeitamente traçada e fixa de uma vez para sempre».⁵⁹³ Porém, «a unidade da Igreja não termina em si mesma. Não se limita a uma união com Deus, mas aponta para a unidade do género humano, da qual é sinal e meio».⁵⁹⁴ (cf. LG 1)

Assim sendo, a Igreja manifesta-se na pluralidade das igrejas particulares, que, respeitando os princípios de unidade desenvolvidos no segundo capítulo, se expressam de formas distintas, através de processos variados e experiências complementares. Deste modo, esta comunhão na diferença não fragiliza a unidade; pelo contrário, enriquece-a e concretiza-a, tornando visível o mistério de um Corpo que vive da harmonia entre as suas múltiplas expressões.

No terceiro capítulo, procurámos identificar os momentos decisivos para a unidade da Igreja, destacando os elementos que a sustentam e as feridas que a fragilizam. Partindo do pensamento de Congar, vimos como a unidade da Igreja se apoia em dois grandes pilares: Pedro como garante da unidade e a norma da fé, centrada na Sagrada Escritura, ambos inseparáveis da Tradição viva. Congar supera a oposição entre colegialidade episcopal e primado petrino, antecipando, de certa forma, aquilo que hoje designamos como “sinodalidade”.

Para Congar, a questão de Pedro não se reduz a uma problemática de autoridade, mas apresenta-se, sobretudo, como sinal visível da unidade interior que é dom do Espírito. Contudo, a comunhão interior realiza-se historicamente por meios humanos, através de um ministério apostólico que tem em Pedro o seu sinal visível de unidade.⁵⁹⁵ Por isso, a Igreja reza na Oração Eucarística para diversas necessidades I, A Igreja a caminho da unidade:

Renovai, Senhor, a vossa Igreja com a luz do Evangelho. Fortalecei o vínculo da unidade entre os pastores e os fiéis do vosso povo, em comunhão com o nosso papa, o nosso bispo

⁵⁹³ Congar, «Teologia da unidade», 49.

⁵⁹⁴ Congar, 49.

⁵⁹⁵ Cf. Congar, *Divided Christendom*, 88.

e toda a ordem episcopal, de modo que, num mundo dilacerado pela discórdia, a vossa Igreja resplandeça como sinal profético de unidade e concórdia.⁵⁹⁶

Analisámos também as feridas da unidade, o cisma e a heresia, que, mais do que eventos históricos, são realidades possíveis quando a Igreja se afasta da sua fonte de comunhão. Congar lembra continuamente que a unidade da fé admite uma diversidade legítima de expressões, mas alerta que, quando esta diversidade rompe com a norma da fé ou com o vínculo da caridade, torna-se causa de divisão.

Por fim, detivemo-nos na esperança da unidade, tal como se exprime no movimento ecuménico. Congar foi um dos pioneiros do ecumenismo católico, tendo contribuído decisivamente para lançar as bases teológicas do diálogo com outras comunidades cristãs. Segundo Madrigal, Congar percebeu que o ponto nevrálgico do progresso ecuménico se encontrava precisamente na conceção da Igreja.⁵⁹⁷ Logo, a sua reflexão não se limitou a um olhar histórico ou doutrinal, mas alimentou-se por uma esperança escatológica: a unidade plena permanece como meta para a qual a Igreja caminha, como povo messiânico, sustentada pela oração de Cristo «para que todos sejam um» (Jo 17, 21). O ecumenismo, neste sentido, não procura uma uniformidade artificial, mas a redescoberta, em conjunto, dos elementos constitutivos essenciais da unidade, como caminho para superar as divisões históricas e reencontrar a comunhão querida por Cristo.

Tendo chegado ao término a nossa dissertação, importa reconhecer que poderá subsistir o perigo de uma unidade mal compreendida, que desemboque num eclesiocentrismo, segundo o qual a Igreja, de algum modo, se coloca acima da própria Palavra de Deus. Sobre este ponto, é necessário recordar que a ação de Cristo transcende a mera visibilidade da Igreja. Nesta perspetiva, o teólogo recentemente falecido José Ignacio González Faus identifica esta ameaça como a tentação de uma “igreja-ídolo”⁵⁹⁸, sublinhando que, ao longo da história, tal acusação foi repetidamente dirigida ao catolicismo. De facto, a autorreferencialidade constitui uma das grandes tentações da Igreja. Existe o risco de um eclesiocentrismo que torna o discurso autorreferencial, unilateral e fechado sobre si mesmo, restringindo, assim, a relação com o todo do mistério cristão. É por isso que se torna imprescindível uma eclesiologia dialógica, que mantenha vivo o horizonte da relação, da escuta e da abertura ao Espírito.

Neste trabalho, apontamos igualmente cinco grandes méritos do nosso autor e três limitações do seu pensamento. Entre os méritos, destacámos, em primeiro lugar, o facto de Congar ter abordado, ainda que de forma parcial, muitos dos temas que viriam a constituir a

⁵⁹⁶ Oração Eucarística para Diversas Necessidades I, *Missal Romano*, 761.

⁵⁹⁷ Cf. Madrigal, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, 296.

⁵⁹⁸ Cf. José Ignacio González Faus, *Herejías del catolicismo actual* (Madrid: Editorial Trotta, 2013), 86.

novidade do II Concílio do Vaticano, o que torna particularmente oportuno revisitar a sua obra no atual contexto pós-conciliar. Em segundo lugar, o seu pensamento mergulha-nos na história fascinante da eclesiologia do século XX, ajudando-nos a compreender as suas tensões e evoluções. Em terceiro lugar, evidencia um domínio rigoroso das fontes primárias e secundárias da teologia. Em quarto lugar, manifesta um respeito exemplar pela diversidade de opiniões e correntes, ancorado por um amor profundo à Igreja. Em quinto lugar, a capacidade de integrar a história, a teologia e a pastoral num horizonte comum.

No que concerne às lacunas, o quadro conceptual disponível à época mostrava-se ainda insuficiente para pensar plenamente o mistério da Igreja com as categorias que hoje dispomos, como, por exemplo, a noção de “povo de Deus em caminho” ou “sinodalidade”, que só mais tarde se desenvolveriam com maior clareza. Em segundo lugar, as restrições disciplinares e contextuais que condicionavam a liberdade de expressão teológica, nomeadamente no período anterior ao II Concílio do Vaticano, limitaram o alcance e a formulação de algumas das suas intuições. Em terceiro lugar, apesar da amplitude da sua obra, Congar não chegou a elaborar uma síntese sistemática e conclusiva da sua eclesiologia, o que faz com que o seu pensamento permaneça, em parte, disperso ao longo de vários estudos, artigos e intervenções.

Apesar disso, julgamos que a obra de Congar continua a dialogar, de forma fecunda, com as sínteses eclesiológicas (católicas, ortodoxas e protestantes), elaboradas, posteriormente, em contextos de maior serenidade e maturidade histórica. Esse diálogo pode corrigir, matizar, interpelar e prolongar as propostas de Congar, mantendo viva a lógica de abertura e confronto que sempre caracterizou a sua reflexão.

Concluindo, acreditamos que a Igreja existe não para si mesma, mas para Deus.⁵⁹⁹ A Igreja é o Povo de Deus que visibiliza o Reino de Deus. Ela está incluída, juntamente com toda a criação, nas palavras que o antigo símbolo exprime no Antifonário de Bangor: «Creio em tudo isto, em Deus. Amém».⁶⁰⁰ Assim, evita-se uma das heresias contemporâneas que consiste em proclamar, de forma antitética e simplista: “Deus sim, Igreja não”. A eclesiologia deve recordar, sempre, que a Igreja é instrumento e sinal, jamais o fim último, da ação salvadora de Deus em Cristo pelo Espírito.

⁵⁹⁹ Cf. De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 54-55.

⁶⁰⁰ *Antiphonarium Monasterii Benchorensis*, PL 72, 597 C. Obra coletiva composta por monges anónimos do mosteiro de Bangor, na Irlanda, por volta do séc. VII, conservada na *Patrologia Latina*. Trata-se de um texto comunitário litúrgico antigo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Sagrada Escritura

Biblia Sagrada. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica, 2013.

1.2. Patrística

1.2.1. Textos patrísticos clássicos

Agostinho de Hipona. *Contra Cresconium grammaticum et donatistam*. PL 43, 445-594.

———. *De Civitate Dei*. PL 41, XVIII, 559-620.

———. *De Trinitate*. PL 42, 819-1098.

———. *Enarratio in Psalmum 85*. PL 37, 1081-1100.

———. *Epistola 43*. PL 33, 159-173.

———. *Sermo 43*. PL 38, 254-258.

———. *Sermo 131*. PL 38, 729-734.

———. *Sermo 341*. PL 39, 1493-1501.

Cipriano de Cartago. *De oratione dominica*. PL 4, 519-544.

———. *De unitate ecclesiae*. PL 4, 493-520.

Clemente de Roma. *Epistola ad Corinthios I*. PG 1, 199-328.

Inácio de Antioquia. *Epistola ad Magnesios*. PG 5, 661-665.

———. *Epistola ad Philadelphenses*. PG 5, 697-708.

———. *Epistola ad Polycarpum*. PG 5, 717-728.

———. *Epistola ad Romanos*. PG 5, 685-696.

Jerónimo de Estridão. *Commentariorum in Epistolam ad Titum*. PL 26. 555-600.

Tertuliano. *Adversus Iudaeos*. PL 2, 595-642.

1.2.2. Textos litúrgicos antigos

Antiphonarium Monasterii Benchorensis. PL 72, 579-606.

1.3. Autores Medievais

Anselmo de Cantuária. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. PL 158, 223-242.

Rábano Mauro. *Expositio in Epistolam ad Titum*. PL 112, 653-692.

1.4. Magistério

1.4.1. Magistério Conciliar

Concílio Ecuménico Vaticano II. *Constitutio dogmatica Dei Verbum*. AAS 58 (1966): 817-830.

———. *Constitutio dogmatica Lumen Gentium*. AAS 57 (1965): 5-67.

———. *Constitutio pastoralis Gaudium et Spes*. AAS 58 (1966): 1025-1120.

———. *Decretum Apostolicam Actuositatem*. AAS 58 (1966): 837-864.

———. *Decretum Unitatis Redintegratio*. AAS 57 (1965): 90-107.

1.4.2. Magistério Pontifício

Francisco. *Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Evangelii Gaudium*. AAS 105 (2013): 1019-1137.

João Paulo II. «Discurso do papa João Paulo II no encerramento do Congresso Internacional sobre a atuação dos ensinamentos conciliares». Acedido a 25 de fevereiro de 2025. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000227_vatican-council-ii.html.

———. *Litterae Encyclicae Dominum et Vivificantem*. AAS 78 (1986): 809-900.

———. *Litterae Encyclicae Ut Unum Sint*. AAS 87 (1995): 921-982.

Pio XII. *Litterae Encyclicae Mystici Corporis Christi*. AAS 35 (1943): 193-248.

1.4.3. Magistério da Santa Sé e Outros

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volume 3, parte 1. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

Celebração do Baptismo. Coimbra: Conferência Episcopal Portuguesa, 2017.

Denzinger, Heinrich e Peter Hünermann. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos. «The Bishop of Rome: A Contribution to the Path of Christian Unity». Acedido a 6 de maio de 2025. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/altri-testi/the-bishop-of-rome.html>.

Missale Romanum, editio typica. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970. Tradução portuguesa: *Missal Romano*. Fátima: Conferência Episcopal Portuguesa, 2022.

Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos. «Documento Final da Segunda Sessão da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos». Acedido a 25 de janeiro de 2025. <https://www.conferenciaepiscopal.pt/v1/8709-2/>.

———. «Documento Preparatório da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos». Acedido a 7 de março de 2025. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>.

1.5. Yves Congar

1.5.1. Livros

Congar, Yves. *Diversités et communion*. Paris: Cerf, 1982.

———. *Divided Christendom: A catholic study of the problem of reunion*. Traduzido por Maud A. Bousfield. London: Geoffrey Bles, 1939.

———. *Eclesiología: Desde San Agustín hasta nuestros días*. Traduzido por Francisco Aparicio. Volume 3. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

———. *El Espíritu Santo*. Traduzido por Abelardo Martínez de Lopera. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

———. *Ensaaios ecuménicos: O movimento, os homens, os problemas*. Traduzido por Rita Veiga. Lisboa: Editorial Verbo, 1984.

———. *Esquisses du mystère de l'Église*. Paris: Cerf, 1941.

———. *Esta Igreja que eu amo*. Traduzido por J. A. Ferreira Franco. Lisboa: União Gráfica, 1969.

———. *Jalones para una teología del laicado*. Traduzido por Sebastián Fuster. Barcelona: Editorial Estela, 1965.

———. *Journal de la guerre (1914-1918)*. Paris: Cerf, 1997.

———. *La reforma en la Iglesia: Criterios históricos y teológicos*. Traduzido por Luis Rubio Morán. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2019.

———. *La tradición y las tradiciones. I: Ensayo histórico*. Traduzido por Victor Bazterrica. San Sebastián: Ediciones Dinor San Sebastián, 1964.

———. *Llamados a la vida*. Traduzido por Monserrat Kirchner. Barcelona: Editorial Herder, 1988.

———. *Ministeri e comunione ecclesiale*. Traduzido por Graziano Ripanti. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1973.

———. *Santa Iglesia*. Traduzido por León Sansegundo. Barcelona: Editorial Estela, 1965.

———. *Sobre el Espíritu Santo*. Traduzido por José María Hernández Blanco e Vicente Hernández. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

———. *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*. Paris: Cerf, 1974.

———. *Vocabulario ecuménico*. Traduzido por Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

———. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris: Cerf, 1950.

1.5.2. Artigos

Congar, Yves. «La historia de la Iglesia, “lugar teológico”». *Concilium: Revista internacional de Teología* 57 (1970): 86-97.

———. «L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité». *Revue des Sciences Religieuses* 34, nº 2-4 (1960): 77-114. <https://doi.org/10.3406/rscir.1960.2256>.

———. «Títulos dados al papa». *Concilium: Revista internacional de Teología* 108 (1975): 194-206.

1.5.3. Estudos em obras coletivas

Congar, Yves. «A apostolicidade da Igreja». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 157-188. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

———. «A Igreja é santa». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 92-108. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

———. «As rupturas da unidade». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 51-91. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

———. «Indicações preliminares sobre as propriedades essenciais da Igreja». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 5-13. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

———. «Primado e episcopado». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 188-208. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

———. «Teologia da unidade». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 14-51. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

2. Outros Estudos

2.1. Livros

Bonnard, Pierre. *Evangelio según San Mateo*. Traduzido por Pedro R. Santidrián. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Buber, Martin. *Judaïsme*. Traduzido por Marie-José Jolivet. Lagrasse: Editions Verdier, 2014.

Calero, António Maria. *La Iglesia: misterio, comunión y misión*. Madrid: Editorial CCS, 2001.

———. *Somos Igreja: O Concílio explicado aos jovens*. Porto: Edições Salesianas, 1996.

Chateaubriand, François-René de. *Mémoires d'outre-tombe III*. Paris: eBooksFrance, 2000.

Collantes, Justo. *La Iglesia de la palabra*. Volume 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

Couto, António. *Quando Ele nos Abre as Escrituras Domingo após Domingo: Uma leitura bíblica do Lecionário - Ano A*. Lisboa: Paulus Editora, 2013.

De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*. Traduzido por Lázaro Sanz. Madrid: Encuentro, 2008.

———. *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Traduzido por Alfonso Ortiz García. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Duque, João. *No corpo do tempo: Teologia breve I*. Braga: Frente e Verso, 2021.

Duquoc, Christian. «*Creo en la Iglesia*»: *Precariedad institucional y Reino de Dios*. Traduzido por Miguel Montes. Maliaño: Sal Terrae, 2001.

Faus, José Ignacio González. *Herejías del catolicismo actual*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

Faynel, Paul. *L'Église*. Volume 1. Paris: Desclée, 1970.

Forte, Bruno. *A Igreja: Ícone da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

———. *La transmisión de la fe*. Traduzido por José Pérez Escobar. Maliaño: Sal Terrae, 2015.

Francisco. *Esperança: A autobiografia*. Traduzido por José Miguel Silva e Maria João Madeira. Lisboa: Nascente, 2024.

Fries, Heinrich e Karl Rahner. *La unión de las iglesias: Una posibilidad real*. Traduzido por Marciano Villanueva Salas. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

Fuente, Eloy Bueno de la. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

- Harris, Robert. *Conclave*. Traduzido por Braulio Tavares. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2020.
- Kasper, Walter. *Caminos hacia la unidad de los cristianos: Escritos de ecumenismo I*. Traduzido por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2014.
- . *Iglesia Católica. Esencia, realidad, misión*. Traduzido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2013.
- . *La Iglesia de Jesucristo: Escritos de eclesiología I*. Traduzido por José Manuel Lozano-Gotor Perona e Ramón Alfonso Díez Aragón. Maliaño: Sal Terrae, 2013.
- . *La unidad en Jesucristo: Escritos de ecumenismo II*. Traduzido por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Maliaño: Sal Terrae, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Traduzido por Rafael Larrañeta. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- Madrigal, Santiago. *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Maliaño: Sal Terrae, 2017.
- Mendonça, José Tolentino de. *A mística do instante: O tempo e a promessa*. Prior Velho: Paulinas, 2014.
- Migne, Jacques Paul (Ed.). *Patrologia Grega. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Paris: Edição de autor, 1857.
- . *Patrologia Latina. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris: Edição de autor, 1844.
- Moltmann, Jürgen. *La Iglesia, fuerza del espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.
- Mondin, Battista. *Le nuove ecclesologie: Un'immagine attuale della Chiesa*. Roma: Edizioni Paoline, 1980.
- Pié-Ninot, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- . *Hacia el “primado sinodal y diaconal” del papa Francisco: Documentos histórico-eclesiológicos del ministerio petrino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2021.
- . *Introdução à eclesiologia*. Traduzido por João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- Philips, Gérard. *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la Constitución “Lumen Gentium”*. Volume 1. Barcelona: Editorial Herder, 1968.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. Traduzido por Alberto Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

———. *Theology of pastoral action*. Traduzido por W. J. O'Hara. Volume 1. New York: Burns & Oates, 1968.

Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. Traduzido por José Wisniewski Filho. São Paulo: Editora Herder, 1970.

Schnelle, Udo. *Paulo: Vida e Pensamento*. Traduzido por Monika Ottermann. São Paulo: Paulus Editora, 2010.

2.2. Artigos

Jonsson, Ulf. «Entrevista a papa Francesco». *La Civiltà Cattolica* 167, nº 3994 (2016): 313-324.

Komonchak, Joseph. «The ecclesiology of Vatican II». *Origins* 28 (1999): 763-768.

Legrand, Hervé. «Yves Congar (1904-1995): une passion pour l'unité». *Nouvelle Revue Théologique* 126, nº 4 (2004): 529-554.

Mondin, Battista. «La Teología de Yves Congar». *Ecclesia* 18, nº 1 (2004): 45-60.

Pellitero, Ramiro. «Yves-Marie Congar (1904-1995), in memoriam». *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997): 443-446. <https://doi.org/10.15581/007.6.25806>.

Pereira, Anderson Costa. «O papel decisivo de Yves Congar na elaboração da *Lumen Gentium*». *Pesquisas em Teologia* 7, nº 13 (2024): 1-15. <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2024v7n13a06>.

Routhier, Gilles. «Compte rendu de L'Écclésiologie d'Yves Congar, de Joseph Famerée». *Laval théologique et philosophique* 51, nº 3 (1995): 691-693. <https://doi.org/10.7202/400957ar>.

Vigueras, Alex. «La teología práctica de Karl Rahner: Una teología pastoral en perspectiva escatológica». *Teología y Vida* 51 (2010): 445-476.

Yáñez, Humberto. «La acción del Espíritu hoy día en la Iglesia a la luz del pontificado del papa Francisco». *Cenáculo: Revista dos Alunos da Faculdade de Teologia - Braga* 224 (2024): 19-47.

2.3. Estudos em obras coletivas

De Mey, Peter. «"Quanta est nobis via?" (UUS): Overcoming Inertia on the Way towards Visible Unity». Em *Ut Unum Sint: El camino irreversible de la Iglesia*, editado por Andrés J. Valencia e Hyacinthe Destivelle, 385-411. Series Valentina LXXVIII. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2023.

Rahner, Karl. «The New Image of the Church». Em *Theological Investigations*. Volume 10. New York: Seabury Press, 1973.

Rossano, Pietro. «Teologia da missão». Em *Mysterium Salutis IV/3: Compêndio de Dogmática Histórica-Salvífica*, editado por Johannes Feiner e Magnus Loehrer. Traduzido por Luíz João Gaio, 131-154. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

2.4. Webgrafia

Stamm, Gabrielle Claerr. «Congar Yves». Acedido a 26 de novembro de 2024. <https://www.alsace-histoire.org/netdba/congar-yves/>.

Vatican News. «Concílio de Niceia, uma bússola para a plena unidade visível dos cristãos». Acedido a 10 de junho de 2025. <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-06/papa-leao-xiv-simposio-concilio-niceia-1700-anos-vaticano-25.html>.