

## Résumé

Ce numéro de *Didaskalia* est totalement dédié à un étude monographique sur la réception comme réalité ecclésiale et tâche oecuménique. Reprennant les plus récentes réflexions sur cette donnée fondamentale de la vie ecclésiale et questionnant les diverses dimensions qui la constituent, cette recherche essaye de donner une vision théologique globale de la question dans une perspective ecclésiologique et oecuménique. On relève ainsi que dans les processus de réception – c’ est-à-dire, dans la façon comme les fidèles accueillent les orientations et décisions doctrinales du magistère et participent à l’ affirmation et à la clarification de la vérité dans l’ Église – sont engagés d’ éléments essentiels qui touchent l’ identité et la maturité de la foi, la qualité de la vie ecclésiale, l’ avenir de la tâche oecuménique.

Le premier chapitre de cet étude essaye de déterminer quel est la réalité visée quand on parle de réception: après une analyse du concept, on présente des exemples de processus de réception tout au long de l’ histoire et on signale des notes qui identifient phénoménologiquement ces processus. Après une démarche que nous conduit à vérifier comme la réalité de la réception est comprise et

vécue dans la vie des différentes Eglises chrétiennes (II<sup>e</sup> chap.), cet étude expose les éléments essentiels d' une théologie de la réception (III<sup>e</sup> chap.). Le quatrième chapitre réfléchit la question centrale du rapport entre l' autorité magistérielle et le rôle des fidèles dans l' éclaircissement de la vérité, ce qui demande aussi une attention particulière aux interpellations posées à ce sujet à toutes les Eglises. Les deux chapitres suivants étudient spécialement la problématique oecuménique de la réception, réfléchissant d' abord les espoirs et les problèmes inhérents au dialogue théologique oecuménique (V<sup>e</sup> chap.) et, dans un deuxième moment, les attitudes et les critères d' une herméneutique oecuménique qui aide à dépasser les difficultés actuelles dans ce domaine (VI<sup>e</sup> chap.). Cet étude se conclut avec la présentation de quelques conditions et exigences pratiques – tels que la sinodalité, l' ouverture aux formes de vie démocratiques, l' opinion publique dans l' Eglise, la sensibilité aux signes de dissentiment dans l' Eglise – qui rendent possible la réception comme une réalité vivante dans la vie de chaque Eglise et dans le dialogue entre les Eglises.

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

A RECEPÇÃO  
COMO  
REALIDADE ECLESIAL  
E  
TAREFA ECUMÉNICA





# **Introdução**



## Introdução

“Tema perigoso? Em todo o caso, tema raramente abordado e, no entanto, de importância capital tanto do ponto de vista do ecumenismo como na perspectiva de uma eclesiologia plenamente tradicional e católica”<sup>1</sup>. Com estas palavras, frequentemente citadas, iniciava Y. Congar em 1972 o seu conhecido estudo — verdadeiramente pioneiro em termos de reflexão teológica mais ampla<sup>2</sup> e ainda hoje um ponto de referência — sobre o tema da recepção. Apresentando, em 1990, uma panorâmica actual do problema, W. Beinert assume-as de novo, “com as modificações, quando muito, de que a perigosidade ainda cresceu mais e de que o tema, embora seja tratado com mais frequência, todavia do ponto de vista qualitativo quase não ultrapassou o enquadramento que lhe foi dado por Congar”<sup>3</sup>. Uma afirmação que não causará estranheza se se tomar nota do modo como M. Garijo-Guembe, num texto publicado em 1980 e de novo aludindo ao estudo de Y. Congar, se sentia na necessidade de situar o

---

<sup>1</sup> *La “réception” comme réalité ecclésiologique*, in RSPTh 56 (1972) 369. Este estudo encontra-se também, ainda que em forma mais reduzida, em Conc 77 (1972) 57-86.

<sup>2</sup> O qualificativo de pioneiro cabe igualmente (em certo sentido até em primeiro lugar) a A. GRILLMEIER, com o seu estudo *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 303-334. Originariamente o artigo foi publicado em ThPh 45 (1970) 321-352, portanto dois anos antes do estudo de Congar. O autor procura sobretudo recolher para a teologia as intuições de ordem metodológica sobre a recepção adquiridas no âmbito da história do direito. Nos primeiros anos da década de 70 e como reflexões que abriram caminhos nesta matéria no âmbito da teologia católica merecem uma referência particular também os trabalhos de H. BACHT, *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, in Cath 27 (1971) 144-167, e de J. BEUMER, *Das Erste Vatikanum und seine Rezeption*, in MThZ 27 (1976) 257-276.

<sup>3</sup> *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in Cath 44 (1990) 91. O artigo foi publicado posteriormente também em ID. (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 15-48.

problema da recepção no seio da Igreja católica romana <sup>4</sup>: “Apesar das considerações, indiscutivelmente profundas, de Congar, permanece para a teologia católica a questão de saber se é possível e, se sim, em que sentido que o conceito seja integrado no seio da eclesiologia católica. Parece haver aqui uma dificuldade básica, já que a recepção implica uma dimensão activa por parte dos que recebem, enquanto que o conceito católico de magistério parece rejeitar toda a dimensão activa na comunidade crente em ordem a ver se deve ser aceite ou não o que o magistério proclama” <sup>5</sup>. Embora o autor não hesite no sentido — afirmativo — da resposta a dar à questão colocada, o simples posicionamento do problema é um indício claro de que se está a tocar num ponto nevrálgico da vida eclesial em qualquer tempo e não menos nos dias de hoje, quase trinta anos após o termo do Concílio Vaticano II e numa altura em que volta a falar-se com alguma insistência numa certa crise ou mesmo estagnação no que diz respeito à tarefa da unidade das Igrejas <sup>6</sup>. Não admira, por isso, que J.-M. R. Tillard, em artigo publicado em 1992 e tendo em conta a reflexão que tem vindo a ser feita nas últimas décadas sobre o lugar da recepção na vida eclesial e no âmbito ecuménico, sublinhe que estamos diante de “uma das mais importantes redescobertas teológicas do nosso século” <sup>7</sup>.

Que o tema da recepção — não a sua realidade vivida, a qual, com maior ou menor qualidade existencial e vigor prático embora, é concomi-

---

<sup>4</sup> Ao longo deste estudo, por uma questão de simplificação óbvia e tendo em conta o uso linguístico comum no contexto português, utilizar-se-á de um modo geral apenas a expressão “Igreja católica”, referida naturalmente a “Igreja católica romana”.

<sup>5</sup> *Der Begriff der “Rezeption” und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie*, in P. LENGSELD - H.-G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981, 98. Uma confirmação da razão de ser desta pergunta encontra-se, por exemplo, no modo crítico como A. DESCAMPS, *Théologie et magistère*, in *ETHL* 52 (1976) 130 s., comentou o artigo de Congar.

<sup>6</sup> Cf., a título meramente exemplificativo, TH. SCHNEIDER - H. STICHER - D. RITSCHL, *Zur ökumenischen Situation Ende 1987. Berichte von drei Herausgeber*, in *ÖR* 37 (1988) 138-153; W. DANTINE, *Hoffnung in Stagnation. Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene*, in *ÖR* 39 (1990) 46-57; A. NOSSOL, *Ökumene in Bedrängnis? Theologische Hindernisse auf dem Weg zur Einheit heute*, in *Cath* 46 (1992) 61-69; E. CH. SUTTNER, *Das Ökumenismusedekret des Konzils. Bloss eine verheissungsvolle Utopie?*, in *StdZ* 211 (1993) 303-317; e ainda todo o número 4 de 1991 da revista *Una Sancta*, subordinado ao tema geral “Krise der Ökumene”.

<sup>7</sup> *Reception - Communion*, in *OiCh* 28 (1992) 307.

tante ao existir da Igreja como comunidade crente! — tenha saído do esquecimento a que, de um modo geral, foi votado pela teologia nos últimos séculos <sup>8</sup> deve-se decisivamente à realização do Concílio Vaticano II. Para além do movimento de renovação que imprimiu dentro da Igreja católica e do processo de acolhimento das suas orientações que suscitou e continua a suscitar — um processo de recepção <sup>9</sup> ainda em curso —, o próprio facto do acontecimento conciliar em si mesmo, como

---

<sup>8</sup> Para F. WOLFINGER levanta-se mesmo a questão de saber se não se trata de uma “verdade esquecida” na Igreja: *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: von der Einsicht zur Verwirklichung*, in *Cath* 31 (1977) 203. G. ROUTHIER prefere “falar da ocultação do conceito no curso de um período da história da Igreja e da sua redescoberta, mais do que considerar a recepção como um conceito novo”: *La réception d'un concile*, Paris 1993, 17. Cf. ainda 18–22, onde se mostra também que o conceito de recepção não foi totalmente ignorado na vida da Igreja e na história da teologia. De qualquer modo e em relação ao período pós-tridentino, prevalece até ao Concílio Vaticano II a quase total não consideração explícita do tema. Um dado simples mas bem sintomático é o facto de o termo “recepção” não constar dos habituais dicionários teológicos, tanto de proveniência católica como evangélica: é o que acontece com os volumes correspondentes do *Lexikon für Theologie und Kirche* (VIII, 1963) ou do *Religion in Geschichte und Gegenwart* (V, 1961). Aparece, sim, já em 1983 no *Ökumene-Lexikon*, editado, entre outros, por H. KRÜGER (1983) e, posteriormente, no *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, editado por W. BEINERT (2.ª edição em 1988). Mas, curiosamente, tanto o t. XII de *Catholicisme* (1990) como o vol. XIII do *Dictionnaire de Spiritualité* (1988) continuam a ignorar o termo. Para este esquecimento contribuiu certamente o facto de que o tema “recepção” foi associado ao conciliarismo e ao galicanismo, ainda que as razões mais profundas tenham que ver com desenvolvimentos históricos na concepção e na prática eclesiais. Cf. W. BEINERT, *Rezeption*, in *LKD*, 443; Y. CONGAR, *La “réception”*, 391 s.; G. ROUTHIER, *La réception*, 17, nota 10.

<sup>9</sup> Significativo é também o facto de que, nos primeiros anos do pós-concílio, a linguagem oficial utilizou mais o termo “aplicação” que “recepção”. Segundo G. ROUTHIER, a declaração da Conferência Episcopal Alemã sobre o livro de H. Küng relativo à questão da infalibilidade terá sido “o primeiro texto eclesial contemporâneo a utilizar o termo ‘recepção’ e a reconhecer-lhe a realidade”: *La réception*, 27, nota 41. Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ALLEMANDE, *À propos du livre de Hans Küng: “Infallible? - Une interpellation”*, in *DC* 1581 (1971) 245. Nas citações em língua francesa, e dado não haver nos diversos textos consultados um critério uniforme no que respeita à acentuação gráfica das maiúsculas — nuns textos aparecem acentuadas, noutros não, o que sucede por vezes dentro da mesma publicação! — optei sistematicamente pelo critério da sua acentuação.

lugar historicamente privilegiado de expressão da identidade da fé, de comunhão eclesial e de consciencialização prática da realidade da recepção<sup>10</sup>, não podia deixar de colocar a questão da importância que cabe a este fenómeno na vida interna das Igrejas e no contexto ecuménico, e isto como condição de que o próprio movimento de renovação conciliar pudesse atingir os seus objectivos<sup>11</sup>. Naquela altura e como é conhecido, a realização do Vaticano II — desde os trabalhos preparatórios, ao seu decurso e às decisões tomadas — representou uma interpelação às outras Igrejas cristãs no sentido de reflectirem sobre a importância dos concílios e sua autoridade na vida da cristandade, em particular veio recolocar a questão do significado que cabe aos concílios da Igreja antiga e à própria instituição conciliar em si mesma na restauração da unidade<sup>12</sup>. No imediato

---

<sup>10</sup> H. J. SIEBEN conclui assim o seu estudo sobre a ideia de concílio na Igreja antiga: “Torna-se claro que, para a Igreja antiga, a problemática do concílio está inseparavelmente ligada com a questão da recepção. Duma ou doutra maneira encontra-se sempre de novo este conceito teológico verdadeiramente fundamental. Ele merecia, de facto, uma investigação ampla”: *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 516.

<sup>11</sup> H. J. POTTMEYER anota que, introduzindo o tema da recepção na actualidade teológica, a intenção de A. Grillmeier e de Y. Congar era fazer avançar o movimento pós-conciliar de reforma: “A nova consideração da recepção como realidade eclesial e do seu lugar eclesiológico próprio tem, por isso, um concreto 'Sitz im Leben': a ultrapassagem da compreensão de Igreja anti-reformadora-ultramontana, da sua estrutura e práxis unilaterais de comunicação e de autoridade”: *Rezeption und Gehorsam — Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität “Rezeption”*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 52.

<sup>12</sup> De facto, as primeiras publicações no âmbito ecuménico em que aparece a questão da recepção têm que ver com o tema do concílio e seu lugar na vida da Igreja: cf. H. J. MARGULL (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961. Por sugestão da Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas realizada em 1961, em Nova Delhi, um grupo de estudo da Comissão “Fé e Constituição” ocupou-se com os concílios da Igreja antiga e com o seu significado para o movimento ecuménico. O resultado deste trabalho de reflexão foi apresentado em 1967 e publicado no volume: SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile und die ökumenische Bewegung*, Genf 1968. Cf. G. GASSMANN, *Rezeption im ökumenischen Kontext*, in ÖR 26 (1977) 314. Cf., quanto ao âmbito ortodoxo, L. STAN, *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche*, in SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile und die ökumenische Bewegung*, 72. Em 1968 a Comissão “Fé e Constituição” tomou a decisão de proceder a um estudo sobre o Concílio de Calcedónia, tema que seria abordado num colóquio realizado em 1969 em Genebra e cujas intervenções foram publicadas em ER 22 (1970) 348-423. O relatório final deste

pós-Concílio e no campo interno católico, as dificuldades surgidas em fazer do Vaticano II uma realidade acolhida a todos os níveis e em todos os âmbitos da vida da Igreja, o debate sobre o sentido da recepção a fazer (com a insistência, em jeito de falsa alternativa, na letra do concílio, por parte de uns, ou no seu espírito, por parte de outros) e os casos que também se verificaram de alheamento, resistência ou até mesmo de rejeição das orientações conciliares (o mais notório e formal foi o do movimento tradicionalista à volta de Monsenhor Lefebvre) fizeram vir à consciência tanto a importância que tem a recepção para o significado real de um concílio como, ao mesmo tempo, a complexidade dos factores aqui envolvidos. O debate que, poucos anos após o termo do Vaticano II, surgiu à volta da encíclica “*Humanae Vitae*”<sup>13</sup> e, de um modo mais geral, sobre o efectivo acolhimento, por parte dos fiéis, de algumas decisões e orientações do magistério, nomeadamente em questões de ordem moral, tornou visível, mesmo em termos de opinião pública, como o fenómeno da recepção está presente na realidade concreta da Igreja, envolvendo algo de estrutural ao próprio viver eclesial e sua qualidade crente. Tomou-se assim renovada consciência de que a Igreja é “comunidade de recepção” na sua vida quotidiana, em todas as suas dimensões e níveis de existência<sup>14</sup>. Na

---

estudo foi apresentado à reunião da Comissão “Fé e Constituição” realizada em 1971, em Lovaina: *Le Concile de Chalcédoine et sa portée pour le mouvement oecuménique*, in *Ist* 16 (1971) 326-336. O mesmo documento, com um título algo diferente, está publicado também em *Ire* 44 (1971) 349-366. Cf. ainda J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico della “rezezione”*, in *StEc* 3 (1985) 198. Uma boa síntese sobre os diversos aspectos que motivaram o interesse ecuménico pela recepção encontra-se em W. RUSCH, *Rezeption. Eine ökumenische Chance*, Stuttgart 1988, 8-25.

<sup>13</sup> Naturalmente este facto tem de ser englobado num conjunto de problemas e mudanças mais amplos. Em termos da história mais recente da vida eclesial e da evolução da própria consciência teológica, alguns acontecimentos de longo alcance contribuíram significativamente para tornar actual a questão da recepção. W. BEINERT aponta nesse sentido cinco âmbitos de problemas: os dogmas de 1854 e 1950 enquanto novo modelo de desenvolvimento histórico-dogmático; alterações em posições do magistério; casos de não-recepção no presente (encíclicas “*Humanae Vitae*” e “*Veterum Sapientia*”); a problemática da identificação na Igreja; a renovação eclesiológica. Cf. *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 94-97. Cf. também P. NEUNER, *Was muss der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation*, in *StdZ* 212 (1994) 219-222.

<sup>14</sup> Cf. W. BEINERT, *Einführung des Herausgebers*, in ID. (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 8.

recepção ou não-recepção <sup>15</sup> das orientações e decisões do magis-tério, quaisquer que sejam os factores que possam estar implicados tanto num sentido como noutro, está em jogo algo de importância vital para a vida da comunidade crente e seu caminhar na história.

Para a tomada de consciência da importância da recepção no campo ecuménico foi naturalmente determinante também o desenvolvimento que, na sequência da abertura ecuménica da Igreja católica no Vaticano II, tomou o diálogo teológico tanto a nível bilateral como multilateral. Um diálogo que — é óbvio — só tem sentido e está completo se for dinamizador de um amplo e profundo processo de recepção por parte das Igrejas nele envolvidas. Já nos princípios da década de oitenta e numa das primeiras análises globais provisórias sobre o desenvolvimento desses diálogos, H. Meyer exprimia a opinião de que a tarefa prioritária que se apresentava (e se apresenta) para os próximos anos e o ponto crucial da preocupação ecuménica não eram (são) tanto o simples prolongamento do diálogo desenvolvido até então (agora) ou a acumulação de mais consensos teológicos, mas sim a entrada inequívoca num processo de recepção daquilo que foi já conseguido nesses diálogos <sup>16</sup>. O significado fulcral da recepção dos resultados do diálogo ecuménico tornou-se particularmente visível a partir da aprovação, em 1982, na sua reunião de Lima, pela Comissão “Fé e Constituição” do documento sobre “Baptismo, Eucaristia e Ministério” <sup>17</sup>. Percebido como um marco notável pelo que representa de convergência doutrinal básica entre as Igrejas e motivo de um processo de recepção até agora único no seio do Conselho Ecuménico das Igrejas <sup>18</sup>, o documento de Lima está dependente, quanto ao resultado efectivo da

---

<sup>15</sup> Ao longo deste estudo utilizo preferencialmente “não-recepção” em vez de “rejeição” porque aquela expressão, sendo menos taxativa e mais globalizante, pode incluir também “parciais” recepções. De resto, a expressão “não-recepção” é a comumente utilizada pelos autores alemães e franceses.

<sup>16</sup> *Wer ist sich mit wem worüber einig? Überblick über die Konsensustexte der letzten Jahre*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 20 s.

<sup>17</sup> *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt-Paderborn 1982. Tradução portuguesa: CONSELHO PORTUGUÊS DE IGREJAS CRISTÃS (ed.), *Baptismo, Eucaristia, Ministério. Convergência da fé*, Coimbra 1983.

<sup>18</sup> Embora se tenha de distinguir entre respostas oficiais das Igrejas e o fenómeno mais amplo da recepção — que engloba essas respostas, mas não se esgota nelas —, o BEM, com o seu pedido de que as Igrejas respondam de forma autorizada, marca uma nova fase no



convergência obtida e seu conseqüente significado ecumênico, da recepção que as Igrejas dele fizeram<sup>19</sup>. Não admira, pois, que se insista cada vez mais na recepção como sendo a tarefa prioritária, porventura até “o problema central do movimento ecumênico”<sup>20</sup>, e isso sobretudo se se toma consciência de uma certa perplexidade existente quanto à forma como será possível tornar verdadeiramente fecundos estes textos para a vida dos cristãos nas diversas confissões e da discrepância que existe entre os progressos feitos nos diálogos ecumênicos e a ausência de respostas convincentes por parte das Igrejas sobre as conseqüências práticas que devem ser tiradas desse labor teológico.

À luz do que se acaba de referir, é evidente que a recepção, sendo embora uma realidade que pertence estruturalmente ao viver de cada Igreja e seu caminhar em busca da unidade, aparece ao mesmo tempo e sobretudo como um problema e uma tarefa que interpelam a consciência

---

movimento ecumênico: A. HOUTEPEN, *Reception, Tradition, Communion*, in M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1983, 141. Cf. L. SARTORI, *La recezione del BEM: problema eccesiologico*, in StEc 3 (1985) 43 s. Segundo G. GASSMANN, a recepção do documento de Lima pode ser classificada como um “processo de recepção conciliar”. Segundo este autor, a atenção dedicada ao processo de Lima “traz também consigo características conciliares na medida em que ele se realiza em muitas situações na modalidade do intercâmbio, da consulta e da clarificação em todos os níveis da vida eclesial, e isso frequentemente também numa forma ecumênica”: *Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1985. Beobachtungen zu einem Prozess*, in ÖR 34 (1985) 125.

<sup>19</sup> As quatro questões que se colocam no prefácio do documento estão todas elas voltadas para a tarefa da recepção: até que ponto cada Igreja reconhece nestes textos a fé da Igreja através dos séculos; as conseqüências que cada Igreja pode tirar deste texto para as suas relações e diálogo com as outras; as orientações que cada Igreja pode receber dele no que se refere à sua vida e ao seu testemunho no âmbito litúrgico, catequético, ético e espiritual; as sugestões que cada Igreja pode dar em ordem à prossecução do trabalho de “Fé e Constituição”, nomeadamente quanto à reflexão sobre a expressão da fé apostólica hoje: W. LAZARETH - N. NISSIOTIS, *Vorwort*, in *Taufe, Eucharistie und Amt*, 6 s. Quanto ao processo de recepção do documento de Lima pela Igreja católica cf. *Baptême, Eucharistie et Ministère (BEM). La réponse catholique*, in DC 1954 (1988) 102-119. Cf. ainda B. FORTE, *L' ecclesiologia del Vaticano II e il Bem*, in StEc 3 (1985) 25-41.

<sup>20</sup> U. KÜHN, *Reception - An Imperative and an Opportunity*, in M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives*, 163. Cf. também A. PAPADEROS, *Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflexionen über Rezeption*, in US 38 (1983) 213; TH. P. RAUSCH, *Reception Past and Present*, in ThSt 47 (1986) 497. Particularmente no que respeita à recepção do diálogo católico-luterano cf. *Adresse du docteur Gottfried Brakemeier*, in DC 2051 (1992) 525.

e a prática de fé de cada comunidade eclesial. Também aqui pode haver, e há de facto, uma distância, por vezes bem grande, entre a afirmação de princípio que reconhece o lugar da recepção e a realidade concreta da vida quotidiana. Na sua resposta ao documento final do diálogo católico-anglicano, onde aliás a questão da recepção emergiu como um dos obstáculos a uma compreensão comum do exercício da autoridade doutrinal na Igreja, os bispos ingleses reconheciam: “A importância da recepção do ensino não é bem compreendida na comunidade católica, e um estudo ulterior ajudaria a clarificar as diferenças evidentes na maneira de abordar o tema”<sup>21</sup>. Mas o mesmo facto pode ser verificado com maior ou menor intensidade noutras Igrejas, onde não só sucede — como anota um autor anglicano relativamente à sua Igreja — que o termo é desconhecido e destituído de validade para a maior parte dos crentes, como sobretudo acontece que muitos cristãos “estão reactivamente envolvidos em processos de recepção sem perceberem o significado disso ou serem capazes de tirar pleno partido das oportunidades que assim lhes são abertas”<sup>22</sup>. Mais do que isso ainda, a realidade da recepção é, sobretudo, problema e tarefa enquanto interpela as Igrejas em aspectos centrais das suas estruturas e das suas práticas, questionando nomeadamente o modo como se compreende e exerce a autoridade no seu seio, a forma como se entende e pratica a participação dos crentes nos diversos domínios da vida eclesial, a atitude com que as confissões cristãs encaram as mudanças exigidas pelos processos de aproximação ecuménica. Estão assim implicados aqui pressupostos, questões e tarefas que fazem da realidade da recepção — e como acentua W. Beinert — não apenas uma “questio disputata”, mas igualmente uma “questio disputanda” de inegável urgência<sup>23</sup>, tendo que ver com a própria qualidade do viver eclesial e, não menos, com o futuro do próprio ecumenismo.

Ao pretender analisar a problemática da recepção nos seus fundamentos teológicos, nos seus pressupostos hermenêuticos e nas suas

---

<sup>21</sup> *Réponse de la Conférence Épiscopale d'Angleterre et du Pays de Galles aux questions du Secrétariat pour l' Unité des Chrétiens*, in DC 1902 (1985) 882. Também no contexto da resposta ao mesmo documento os bispos franceses afirmavam: “A recepção é um facto de Igreja. É lamentável que a teologia católica dos tempos modernos a tenha esquecido”: *Réponse de la Conférence Épiscopale Française aux questions du Secrétariat de l' Unité des Chrétiens*, in DC 1902 (1985) 874.

<sup>22</sup> CH. ANDREWS, *Reception: A Plain Person's Survey*, in OiCh 27 (1991) 57.

<sup>23</sup> *Einführung*, 7.

exigências práticas, tanto numa linha de vida interna eclesial como na perspectiva ecuménica, o presente estudo visa aprofundar as condições de mentalidade e de prática que permitam que os cristãos possam ser membros mais activos nos processos de recepção e que as Igrejas assumam mais conscientemente esta realidade em todos os domínios do seu viver, também no mútuo relacionamento ecuménico. O aparecimento nos últimos anos de uma reflexão já relativamente abundante — ainda que, porventura, algo repetitiva — sobre o tema permite que se possa começar a fazer e justifica que se faça um certo “status questionis” em termos de consciência teológica actual. No entanto, a maior parte das reflexões feitas até agora sobre esta questão têm frequentemente um carácter bastante pontual, sem a visão global e abrangente que o assunto pede. Algum progresso na reflexão teológica sobre este tema comporta, assim e sobretudo, a tarefa, por um lado, de desenvolver estudos pormenorizados (com base numa metodologia histórica ou noutra) sobre fenómenos concretos de recepção e, por outro lado, de situar de forma mais abrangente esta questão, articulando-a nos vários elementos teológicos — nomeadamente no âmbito da epistemologia teológica e da eclesiologia — que a suportam e pondo em relevo pressupostos de ordem hermenêutica e exigências práticas que nela estão envolvidos como condição da sua possibilidade<sup>24</sup>. O presente trabalho, que se concentra nos aspectos implicados na recepção enquanto realidade teológica-eclesiológica<sup>25</sup> e que coloca intencional-

---

<sup>24</sup> Nesse sentido se pronuncia também G. ROUTHIER, que acentua a necessidade de a teologia desenvolver uma síntese que seja capaz de conciliar diversas afirmações que se encontram desintegradas, tais como “o *sensus fidelium* e sobretudo as suas formas de exercício e as suas modalidades de expressão; a relação entre o magistério dos pastores, a expressão dos teólogos e a busca dos fiéis em matéria religiosa; o exercício e o limite do dissentimento na Igreja; a necessária comunhão que deve encontrar formas concretas e visáveis de expressão, etc.”: *La réception*, 32 s. Algo incompreensivelmente o autor classifica-as, no entanto, de “questões laterais” (!) à recepção, dando a impressão de absolutizar a perspectiva que determina o seu estudo, que está voltado sobretudo para os aspectos metodológicos da recepção. Mas noutro lugar — 64 s. — e no que poderia ser considerada uma certa contradição com o dito anteriormente, refere-se a dimensões essenciais (!) da vida eclesial que de alguma forma têm a ver com a recepção.

<sup>25</sup> Não nos ocuparemos, por isso, das questões jurídico-canónicas que a problemática da recepção envolve, aliás a partir de uma tradição bastante rica, uma vez que foi sobretudo como realidade jurídica que a recepção permaneceu presente e mereceu atenção reflexa na história da Igreja no ocidente. Referências ocasionais que se façam a este campo servirão

mente a questão em referência global a todo o povo crente<sup>26</sup>, enquadra-se nesta segunda perspectiva<sup>27</sup>, na convicção de que o processo de consciencialização comunitária neste campo e a atenção a condições práticas fundamentais estão, na realidade concreta da Igreja católica dos nossos dias, ainda muito longe de atingir os parâmetros que a renovação eclesiológica pós-conciliar prometeu e que a maturidade e a vitalidade da fé exigem.

Que a reflexão seja feita também numa perspectiva ecuménica resulta não apenas do facto de que a recepção é tarefa primordial neste campo, pelo que a consideração de alguns problemas ecuménicos actuais sob o ângulo da recepção — aprofundando as razões pelas quais ela não acontece como deveria suceder e tentando mostrar como é possível ela realizar-se de forma mais viva e eficaz — poderá trazer alguma luz clarificadora na abordagem desses mesmos problemas. Todavia e mais do que isso, afirma-se desse modo a convicção de que a renovação interna da Igreja católica (e das Igrejas em geral) está em profunda dependência do modo como se encara o diálogo ecuménico e se corresponde às suas exigências, ou, dito de outro modo, recepção a nível interno e recepção ecuménica

---

apenas para ilustrar determinados aspectos de consciência eclesial. Sobre a recepção como realidade jurídica na Igreja cf. a síntese de P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality of "Reception". Its Content and Contexts in Theological and Historical Literature*, Katholieke Universiteit Leuven 1984, 8-22. Entre os estudos mais recentes do tema da recepção numa perspectiva jurídico-canónica cf. F. OCHMANN, *Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio — Zur "Rezeption" aus kanonischer Sicht*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 123-164.

<sup>26</sup> Nesse sentido inclui-se implicitamente, mas não se reflecte ampla e expressamente o papel da teologia dentro dos processos de recepção. Com isso não se subvaloriza a importância da teologia nestes processos nem se menospreza o contributo específico que ela é chamada a dar, mas pretende-se apenas, por um lado, evitar qualquer tendência a reduzir a recepção a uma questão entre ministros ordenados e teólogos e, por outro, dar perfil a um conceito de recepção que reconheça e valorize a "competência teológica" básica que pertence a todo o cristão. Cf. sobre este último aspecto P. EICHER, *Dignidad de la teología y pluralismo teológico*, in Conc 191 (1984) 20. Cf. ainda W. RUSCH, *Rezeption*, 49; H. J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in HFTh IV, 140.

<sup>27</sup> Nesta mesma perspectiva se situa, limitado embora pelo espaço de um simples artigo, o já referido estudo de W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, que constitui, sem dúvida, uma excelente síntese global das questões envolvidas na recepção.

condicionam-se mutuamente. O que vale também, não obstante a sua especificidade própria, para a situação que se vive em Portugal, onde é visível a relação existente entre um certo alheamento global perante o problema ecuménico e algumas mentalidades, atitudes e problemas de ordem estrutural que afectam a qualidade da vivência crente e eclesial no seu conjunto. As dificuldades de recepção daquilo que, neste âmbito do ecumenismo, o Concílio Vaticano II propôs à consciência de fé dos católicos portugueses não deixa de ser sintoma de deficiências estruturais e vivenciais internas da Igreja católica que necessitam de ser questionadas com mais profundidade e com mais decidida vontade de mudança.

Na concretização dos objectivos apontados o presente estudo inicia-se com a tentativa de clarificar do que se trata verdadeiramente quando se fala de recepção como realidade da vida eclesial. Nesse sentido procura-se explicitar, a partir da reflexão teológica mais recente, o conceito teológico de recepção, tendo em conta que se está diante de um conceito abrangente, que abarca uma realidade bastante plural nas suas expressões concretas. Precisamente porque a realidade que aqui está implicada é bastante complexa, envolve diversos aspectos e níveis, recordar-se-ão alguns factos de recepção que emergem ao longo da história da Igreja e, num terceiro ponto, delinear-se-ão alguns dos traços fundamentais que caracterizam os fenómenos de recepção.

A consciência da complexidade do que está em causa nos processos de recepção amplia-se ao tomar-se nota como o seu entendimento e a sua prática são diferentes nas diversas Igrejas, o que se prende sobretudo com divergências e acentuações diferentes no âmbito da visão e prática eclesiais, em particular no que respeita ao modo como a autoridade está estruturada e se exerce em cada Igreja. O segundo capítulo debruça-se, pois, sobre a recepção na vida das diversas Igrejas, prestando-se especial atenção — também porque a sua concepção e prática da autoridade constituem problema para as outras confissões cristãs — à Igreja católica e a aspectos da evolução verificada nesta matéria até aos nossos dias.

A importância basilar que se tem de reconhecer à recepção só pode ser desenvolvida e concretizada na medida em que se mostrar como esta realidade decorre da identidade mais profunda da revelação e da fé, está em íntima relação com o ser e a missão da Igreja. À tarefa de aprofundar nas suas diversas implicações os fundamentos teológicos da recepção se dedica o terceiro capítulo. Elementos vários relativos tanto à concepção e prática da fé como à epistemologia teológica, aspectos respeitantes tanto à visão global da Igreja como a dimensões estruturais e práticas convergem na indicação de que se está diante de uma realidade essencial para o modo

como a revelação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito é acolhida e testemunhada pela Igreja ao longo dos tempos.

Na sequência imediata desta reflexão sobre os fundamentos teológicos, o quarto capítulo enfrenta a questão — central em si mesma, mas também de nuclear importância no debate ecumênico, pelo confronto que envolve das experiências das outras confissões cristãs com a tradição e a experiência próprias da Igreja católica — do que a recepção representa para a afirmação e a clarificação da verdade da fé. Particular atenção merecerá aqui a relação entre o papel próprio da autoridade magisterial na Igreja e a recepção pela comunidade crente das decisões eclesiais de ordem doutrinal (e, eventualmente, também disciplinar), o que conduzirá a uma análise mais detalhada do contributo próprio que os fiéis são também chamados a dar nos processos de descoberta e afirmação da verdade da fé. Esta consideração do problema, feita embora prevalentemente a partir do contexto específico católico, não deixa de trazer, como se explicitará na conclusão do capítulo, algumas interpelações às outras Igrejas sobre a questão da autoridade doutrinal no seu seio e, assim também, sobre critérios fundamentais em ordem a uma visão ecumênica do serviço magisterial na Igreja.

As perspectivas que resultam deste aprofundamento sobre o lugar da recepção na clarificação da verdade e na obtenção do consenso na fé, no concomitante reconhecimento do lugar que cabe à autoridade doutrinal na Igreja e do contributo que os crentes são chamados a dar, desenvolvem-se e concretizam-se de seguida na análise da recepção dos diálogos teológicos ecumênicos, como uma das dimensões centrais dentro da mais ampla recepção ecumênica. Preocupação dominante neste quinto capítulo é tanto encontrar uma valorização adequada do significado do diálogo teológico, enquanto instrumento ao serviço da busca da unidade na mesma e verdadeira fé, como ao mesmo tempo tomar consciência mais profunda da complexidade dos problemas que a recepção do diálogo teológico enfrenta, dos factores que a impedem mas também dos impulsos e perspectivas que a podem fomentar.

As questões e tarefas que emergem na análise da recepção do diálogo teológico, e na recepção ecumênica em geral, tornam manifesta a necessidade de se desenvolver uma hermenêutica ecumênica. Trata-se — como se procura concretizar no sexto capítulo — de apontar atitudes fundamentais que signifiquem modos qualitativamente diferentes de assumir e viver as relações entre Igrejas e de formular critérios de busca comum da verdade que permitam superar os impasses existentes no caminho em ordem à confissão comum da mesma fé. Na análise de algumas tarefas

prioritárias na actual situação ecuménica mostrar-se-á, na conclusão deste ponto, a relevância que essas atitudes e esses critérios de uma hermenêutica da unidade podem ter nos processos de recepção mútua da Igrejas.

Finalmente, o sétimo e último capítulo debruçar-se-á sobre algumas condições e exigências práticas da recepção. Na consciência de que a recepção — tanto na sua dimensão interna eclesial como no âmbito ecuménico — só pode acontecer como participação activa dos membros da Igreja em todos os âmbitos do seu viver, reflectir-se-á aqui sobre aspectos de mentalidade, modos de proceder e elementos estruturais que permitam fomentar essa participação constante e o mútuo dar e receber que pertencem ao viver crente. Nesse fomento da recepção como uma realidade viva ao serviço da maturidade da fé, da verdade do testemunho crente e da crescente comunhão das Igrejas ressaltará também como o horizonte da vida interna eclesial é alargado, corrigido e enriquecido pela recepção ecuménica.





## Capítulo I

### A recepção como realidade permanente na vida da Igreja

A recepção é uma dimensão da vida da Igreja, realizada e percebida de modo diferente conforme os âmbitos específicos a que se refere, a evolução das estruturas internas eclesiais, a própria consciência sociocultural envolvente. A percepção da sua realidade não pode, pois, deduzir-se simplesmente a partir de uma consideração abstracta de ordem conceptual, mas tem de ter em conta as formas como ela se tem concretizado ao longo da história da comunidade eclesial <sup>1</sup>. Daí que, neste primeiro capítulo, se apresentem alguns exemplos de como aconteceram e continuam a acontecer fenómenos de recepção (e também de não-recepção) na vida da Igreja. Todavia, um breve olhar sobre a reflexão teológica das duas últimas décadas à volta do tema “recepção” não só revela acentuações algo diferentes como também manifesta uma certa tendência a uma utilização cada vez mais ampla do termo, que assim corre algum risco de se tornar um conceito menos rigoroso e de perder pertinência em ordem à análise da realidade. A necessidade de precisar melhor o que se entende por recepção justifica, pois e sem contradição com o que se disse antes, que se tenha optado por iniciar este capítulo com uma abordagem do conceito, não com o objectivo de encontrar uma definição acabada de recepção, mas sim com o propósito de salientar algumas linhas evolutivas da sua compreensão

---

<sup>1</sup> “Porque pela natureza do assunto os acontecimentos a analisar nunca estão concluídos mas trazem consigo a marca da historicidade, não é possível desenvolver a priori uma teoria da recepção. Antes, está-se dependente de uma análise dos ‘casos’ em questão, em ordem a deduzir daí empiricamente algumas regularidades”: W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 97.

no debate teológico recente <sup>2</sup>. No entanto, a consciência de que, dada a amplitude e a complexidade do fenómeno, a percepção exacta da realidade só pode ser conseguida na atenção às suas expressões concretas leva-nos, após a referida passagem pela história e de certa forma fechando o círculo desta pesquisa inicial, a concluir o capítulo com algumas observações sintéticas de tipo fenomenológico sobre como acontecem e se manifestam processos de recepção.

### 1.1. Sobre o conceito de recepção

A palavra “recepção” — do latim “receptio”, de “recipere”, com os paralelos gregos *lambanein* (receber) e *dechesthai* (aceitar) <sup>3</sup> — aponta fundamentalmente para o facto de se acolher, aceitar, receber alguma coisa, algum bem. Designa-se deste modo um fenómeno geral humano, uma dimensão que pertence à realização do viver humano como indivíduos e como comunidades e constitui, assim, uma realidade sociocultural básica: cada pessoa é fruto de um e realiza-se num constante dar e receber, em todos os níveis da sua existência. Vale aqui, num sentido elementar humano, a palavra de Paulo: “Que é que possuis que não tenhas recebido?” (1 Cor 4, 7).

Referida ao âmbito da fé e da Igreja, recepção aparece também como uma expressão fundamental da vivência da fé — *lambanein* e *dechesthai* são termos bíblicos centrais <sup>4</sup> — e como dinamismo constitutivo do ser eclesial. “A Igreja é precisamente constituída pelo acontecimento de recepção da fé. O sim abrangente ao conjunto do acontecimento da

<sup>2</sup> A história antiga do conceito está ainda por fazer em pormenor. Apesar dos trabalhos de H. J. Sieben sobre os concílios da Igreja antiga, não se dispõe ainda de uma síntese do que significava completamente a recepção nos primeiros séculos da história da Igreja: G. ROUTHIER, *La réception*, 16 s., nota 7.

<sup>3</sup> No mesmo campo semântico encontram-se vários outros termos: *accipere*, *suscipere*, *firmare*, *confirmare*, *comprobare* e os equivalentes gregos *bebaioun*, *sphragizein*, (apo)*dechesthai*, (apo)*lambanein*. Cf. W. KÜPPERS, *Prolegomena zu einer systematischen Überlegung*, in SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile*, 82 s. Uma reflexão ampla recente sobre o conceito de recepção, com a apresentação de posições de diversos autores, pode encontrar-se em G. ROUTHIER, *La réception*, 34–65.

<sup>4</sup> Cf. W. GRUNDMANN, *dechomai*, in ThWNT II, 49–53; G. DELLING, *lambano*, in ThWNT IV, 5–7.

revelação faz emergir como realidade o novo Israel, o novo Povo de Deus”<sup>5</sup>. A Igreja como espaço de acolhimento da oferta salvadora de Deus nasce e existe através de processos de recepção: na sua mais profunda autocompreensão ela sabe-se chamada a fazer do acolhimento original da Palavra que a funda um permanente convite a continuados processos de aceitação dessa Palavra nas diversas circunstâncias de tempo e de espaço.

Apesar de a realidade ser conscientemente reconhecida desde os primeiros séculos da Igreja e de o próprio termo não ser desconhecido na história da teologia<sup>6</sup>, é um facto que ele encontrou uma utilização mais frequente e precisa noutros domínios — nomeadamente no âmbito da história da literatura, da arte, da sociologia e do direito. Como é sabido, foi sobretudo no campo do direito que o termo se tornou habitual e adquiriu credibilidade científica, mais concretamente no século XIX e no campo da historiografia alemã do direito civil. A expressão é utilizada para designar um processo de vários séculos (a partir dos séculos XIV/XV) de entrada em uso (recepção) do direito romano na sociedade eclesiástica e civil alemã<sup>7</sup>. É precisamente em diálogo com esta tradição jurídica, e

---

<sup>5</sup> P.- W. SCHEELE, *Fragen zum kirchlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption*, in *Cath* 7 (1973) 389.

<sup>6</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 17-22; Y. CONGAR, *La “réception”*, 384; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, Madrid-Toledo 1987, 1052; U. HORST, *Tradition — Lehramt — Dogma. Zum Ringen um ihr rechtes Verständnis in der Kirchengeschichte*, in ID. (ed.), *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Ringen um einen lebendigen Glauben*, Düsseldorf 1989, 52; J. WOHLMUTH, *Conciliarismo y constitución de la Iglesia*, in *Conc* 187 (1983) 58. Naturalmente que uma certa percepção da realidade da recepção estava subjacente também a alguns temas clássicos da teologia como a infalibilidade de toda a Igreja ou a questão do desenvolvimento e da interpretação dos dogmas. Mas o conceito é sobretudo amplamente conhecido no âmbito do direito canónico, onde tradicionalmente encontrou quatro campos principais de aplicação: “o acto jurídico autenticando os concílios ou os sínodos, a validação de acções jurídicas, o apelo ao costume como fonte de direito e a vida sacramental, isto é, a validade ou a validação dos sacramentos do baptismo, da eucaristia e da ordem recebidos numa comunidade ‘herética’”: G. ROUTHIER, *La réception*, 39.

<sup>7</sup> Por recepção em sentido jurídico entende-se “de um modo geral a assunção de um direito ou de uma instituição jurídica de uma comunidade por outra, em especial o acolhimento de grandes partes do direito privado e processual romano na Alemanha no tempo que vai do século XIV a meados do século XVI”: A. LUMPE, *Zu ‘recipere’ als “gültig annehmen, anerkennen” im Späthgebrauch des römischen und kanonischen Rechts*, in *AHC* 7 (1975) 118. Cf. ainda H. MÜLLER, *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, in *ÖAKR* 27 (1976) 5.

procurando recolher a reflexão metodológica feita pelos historiadores do direito na interpretação do conceito de recepção, que A. Grillmeier o reflecte em confronto com a realidade dos concílios da Igreja antiga e dá assim, juntamente com Y. Congar, o grande impulso para a reintrodução do conceito na teologia católica. Sem dúvida que esta atenção privilegiada à historiografia do direito e a exclusiva concentração na problemática dos concílios marcam o trabalho de A. Grillmeier, levando-o a acentuar alguns traços de ordem formal-institucional na compreensão do conceito<sup>8</sup> em detrimento de uma perspectiva teológica mais ampla<sup>9</sup>. Na história recente do conceito cabe, pois, a Y. Congar o mérito de, em diálogo com o conceito ortodoxo de “sobornost”<sup>10</sup>, ter impulsionado o aprofundamento propriamente teológico da recepção, superando definitivamente qualquer tendência a estreitá-la numa perspectiva de direito constitucional da Igreja (o que reduziria a recepção a uma questão de competência da autoridade e a um assunto de ordem jurídica) e, simultaneamente, vendo-a como uma realidade que não se limita aos concílios, antes representa um processo global e permanente da vida da Igreja: “Por ‘recepção’ entendemos aqui — escreve — o processo mediante o qual um corpo eclesial faz verdadeiramente sua uma determinação que ele não se deu a si mesmo, reconhecendo

---

<sup>8</sup> Insistindo — como elementos estruturais de uma verdadeira recepção — na distinção entre os parceiros do processo de recepção e no princípio da “exogeneidade” do bem a receber em relação àquele que recebe, e não relativizando suficientemente estes elementos por uma visão eclesiológica de comunhão e por uma perspectiva de complementaridade dialógica entre pessoas e grupos, A. GRILLMEIER considera que recepção em sentido próprio só se dá entre Igrejas particulares ou regionais (no caso dos sínodos particulares aceites pela Igreja universal ou por uma ampla porção desta) ou entre Igrejas separadas. Cf. *Konzil und Rezeption*, 314–320. Criticando embora a “formalidade” destes critérios, muitos autores acabam por reflectir a questão da recepção bastante sob a influência dos parâmetros apontados por Grillmeier. Esta observação vale também em parte para o já citado estudo de G. ROUTHIER, *La réception d’ un concile*.

<sup>9</sup> A. GRILLMEIER estava, no entanto, consciente da necessidade de ultrapassar uma visão meramente canonística do problema: “Tem de se tirar o tema da recepção da estreiteza da perspectiva canonística e compreendê-lo como intercâmbio de bens espirituais e como processo de vida da Igreja e das Igrejas”: *Konzil und Rezeption*, 334. No âmbito do direito eclesiástico entende-se por recepção “sobretudo a aceitação e o reconhecimento das decisões de fé e/ou jurídicas de um sínodo pelas Igrejas particulares ou pela Igreja universal”: A. LUMPE, *Zu ‘recipere’*, 118.

<sup>10</sup> Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 3/1964, 380–386 e 391 s. Cf. ainda E. v. IVANKA, *Sobornost*, in LThK IX, 841 s.

na medida promulgada uma regra que convém à sua vida”<sup>11</sup>. “Esta definição exacta, mas mantida na generalidade — comenta H. J. Pottmeyer — deixa espaço para a pluriformidade dos acontecimentos de recepção: O que é aceite ou acolhido podem ser disposições disciplinares ou leis, costumes, determinações dogmáticas ou formulações confessionais e normas éticas, mas também pessoas que são investidas num ministério; aqueles que recebem podem ser a Igreja universal, Igrejas locais, sínodos ou outras corporações eclesiais, mas também o papa como detentor do ministério de Pedro; os acontecimentos de recepção podem suceder-se do nível da Igreja universal para o da Igreja local, mas também em sentido inverso”<sup>12</sup>.

A consciência de que o conceito de recepção, tendo embora surgido e sido redescoberto pela teologia como aspecto complementar à realidade conciliar e como momento necessário de cada acontecimento sinodal, não pode ser reduzido ao facto dos concílios nem às decisões da autoridade eclesial foi, no desenvolvimento das intuições sublinhadas por Y. Congar, um elemento determinante na clarificação e no aprofundamento empreendidos pela reflexão teológica imediatamente subsequente. A recepção é entendida cada vez mais como uma realidade que tem a ver com toda a vida da Igreja, com o intercâmbio de perspectivas e de experiências a todos os níveis, também no campo ecuménico. Corrigem-se assim, num certo movimento de convergência mútua, as unilateralidades contidas em duas posições: por um lado, um conceito de recepção limitado aos concílios, de certa forma predominante inicialmente nos meios ecuménicos<sup>13</sup>, e, por outro lado, uma compreensão que, reflectindo acentuações marcadamente católico-romanas, via a recepção como um assunto que dizia respeito sobretudo à função do ministério ordenado na Igreja, ficando

---

<sup>11</sup> Y. CONGAR, *La “réception”*, 370. Cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 12-15. P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 5, nota 12, alude a um outro texto de Y. Congar em que aparece uma descrição menos formal do que é a recepção: “Eu penso que a recepção é o acto pelo qual o povo cristão, o povo de Deus (que, de resto, não deve ser tomado unicamente no sentido democrático da palavra povo, o que se está a fazer constantemente nesta altura e que é falso) reconhece o seu bem e reconhece que uma decisão é para ele um contributo de vida (...)”. A citação que P. A. Ballinger faz é retirada de B. DUPUY e outros, *Recherches et Débats 79: Église infaillible ou intemporelle?*, Paris 1973, 87.

<sup>12</sup> *Rezeption*, 52 s. Embora neste estudo nos concentremos particularmente nesse aspecto, é óbvio que a recepção não se refere apenas ao âmbito doutrinal.

<sup>13</sup> Cf. G. GASSMANN, *Rezeption*, 315.

o papel dos restantes membros reduzido aos parâmetros da obediência às decisões da autoridade eclesial<sup>14</sup>. Não se trata, como salientava em 1977 G. Gassmann, um dos mais incisivos defensores de um alargamento do conceito de recepção, de um confronto ou de uma oposição entre um conceito jurídico, institucional, de recepção e um outro mais aberto, dinâmico e flexível. “Antes, os modos de compreender a recepção vigentes até agora, na medida em que foram definidos de uma maneira mais estreita e limitada a partir da ideia de concílio ou do quadro estrutural jurídico-institucional das Igrejas particulares, devem ser alargados de tal modo que eles se tornem adequados tanto para analisar a nova realidade ecuménica como também para ajudar a configurá-la”<sup>15</sup>.

É na lógica natural destes desenvolvimentos que progressivamente se configura no conceito de recepção uma cada vez mais inequívoca vertente ecuménica. Por “recepção ecuménica”, e dentro das linhas referidas, não se entende, por isso, apenas nem em primeiro lugar o esforço de acolher a nova realidade dos diálogos teológicos em curso, por mais que a questão se coloque naturalmente também aí. Intenta-se sobretudo exprimir toda a complexa relação das Igrejas em busca da unidade, num processo que, englobando naturalmente também a aceitação dos resultados do diálogo bilateral ou multilateral, pode e deve ser caracterizado como sendo de mútua recepção em todo o seu viver. O que está em causa no contexto ecuménico é, pois, *“um processo complexo, que se realiza nas Igrejas em diferentes níveis tanto em acontecimentos informais como formais-institucionais, quer paralelamente quer em fases. No decurso desse processo, convergências e perspectivas resultantes do diálogo mútuo são acolhidas total ou parcialmente na vida e no pensamento da Igreja que recebe e aceites de modo vinculativo através de decisões dos órgãos responsáveis. Tais decisões, que são determinadas por diversos critérios, têm consequências concretas na própria Igreja que recebe e na sua relação com as outras Igrejas no quadro dos esforços em ordem a uma maior comunhão e unidade”*<sup>16</sup>. É precisamente no contexto da reflexão sobre esta problemática que se começa a distinguir entre o conceito histórico ou clássico de recepção, que se refere à “aceitação pelas Igrejas locais de decisões eclesíásticas particulares ou conciliares”, do uso mais recente, ecuménico do termo, que

<sup>14</sup> Cf. F. WOLFINGER, *Rezeption — Ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubenvollzuges? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen*, in ÖR 27 (1978) 16.

<sup>15</sup> G. GASSMANN, *Rezeption*, 315 s. Cf. ID., *Die Rezeption der Dialoge* in ÖR 33 (1984) 358.

<sup>16</sup> G. GASSMANN, *Rezeption*, 324.

designa a “aceitação por uma Igreja do consenso teológico atingido com outra Igreja e, em última análise, o reconhecimento da fé e vida eclesial da outra Igreja como autenticamente cristã”<sup>17</sup>. “Recepção ecumênica” — descreve, por sua vez, W. Rusch — “abrange todas as fases e aspectos de um processo permanente pelo qual uma Igreja sob a condução do Espírito de Deus faz dos resultados das conversações bilaterais ou multilaterais uma parte da sua fé e vida porque reconheceu que esses resultados estão em conformidade com a doutrina de Cristo e da Igreja apostólica, isto é, com o Evangelho testemunhado na Escritura”<sup>18</sup>. O que está em causa nesse processo permanente, diversificado e progressivo de recíproco acolhimento é, em última análise e como a mais completa forma de recepção ecumênica, o “reconhecimento eclesial recíproco”<sup>19</sup>, é a tarefa de cada Igreja “reconhecer no que é proposto à sua aceitação uma autêntica expressão da fé apostólica, uma actualização fiel do espírito do Evangelho, uma disciplina em consonância com as exigências da vida da Igreja, uma chamada à conversão que não contradiz as perspectivas essenciais da tradição cristã, uma mudança de orientação em ordem a um objectivo autenticamente evangélico”<sup>20</sup>.

Paralelamente a este alargamento ecumênico do conceito e no esforço de aprofundar o que caracteriza um autêntico processo de recepção à luz dos impulsos da renovação conciliar na compreensão da revelação, da fé e da Igreja, tem-se vindo a pôr em relevo na reflexão teológica dos últimos anos, particularmente no âmbito católico, a ligação essencial que existe

---

<sup>17</sup> TH. RAUSCH, *Reception*, 497. Cf. também J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 198-200.

<sup>18</sup> *Rezeption*, 26. Cf., praticamente nos mesmos termos, 46. Cf. ainda S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption — Schwierigkeiten und Chancen. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen*, Würzburg 1993, 12 s.

<sup>19</sup> J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 199. Cf. ainda R. STEWART, “*Recezione*”: *cosa fanno le Chiese con gli accordi ecumenici*, in *StEc* 4 (1986) 10 ss.; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 93.

<sup>20</sup> J.- M. R. TILLARD, *Rezeption*, 310. Como outros autores, também Tillard distingue entre recepção canónica (jurídica), como objectivo último de todas as discussões, acordos e convergências no âmbito ecumênico, e o processo teológico de recepção que precede esta decisão canónica ou procede dela: cf. 307-310. Cf. ainda GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement des la dynamique de communion. Sixième document du “Groupe de Dombes”*, in *DC* 2033 (1991) 750, n.os 157 e 158.

entre o lugar reconhecido à recepção e sua prática, por um lado, e a concepção e a práxis eclesiais, por outro. Na clarificação do que está em jogo nos processos de recepção acentuam-se, assim, aspectos como a dimensão comunitária da Igreja, o carácter de “sujeito” que cabe ao indivíduo e à comunidade crente na vivência histórica da fé, o papel e a responsabilidade que pertencem a todos os crentes na apropriação viva e na transmissão actualizadora do acontecimento da revelação e do conteúdo da tradição. Se a recepção é sempre uma realidade que diz respeito a toda a comunidade eclesial estruturada comunitariamente em Igrejas locais, ela também não pode ser pensada e realizada sem uma integração consciente e activa do lugar que cabe ao indivíduo, às condições de maturidade da fé, ao próprio discernimento pessoal. “Enquanto o conceito histórico ou clássico de recepção, como surge na definição de Y. Congar, vê como recipiente uma corporação, vem agora ao de cima como portador ou sujeito da recepção — sublinha H. J. Pottmeyer — também o crente individual com a sua consciência de verdade”<sup>21</sup>. Nesta perspectiva, que naturalmente recolhe também elementos da consciência histórico-cultural contemporânea quanto a exigências fundamentais de um ser humano adulto, torna-se ainda mais fulcral a necessidade de uma distinção entre os processos de recepção como expressão amadurecida da fé e os simples actos de obediência<sup>22</sup>. Emerge deste modo o carácter processual da recepção como acontecimento de apropriação viva, de análise crítica e de adesão consciente, sublinha-se a dimensão de discernimento pessoal e de juízo próprio na percepção da verdade como elemento integrante de um activo processo de recepção. “Teologicamente pode assim definir-se recepção — conclui ainda H. J. Pottmeyer — como o acolhimento crente da Palavra de Deus e o reconhecimento consciente, pela comunidade eclesial e pelos seus membros, da sua presença no testemunho da Sagrada Escritura, da

---

<sup>21</sup> *Rezeption*, 72. Cf., no mesmo sentido, H. MEYER, *Verbindlichkeit als Gehalt und Gestalt christlichen Glaubens*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis*, Göttingen 1992, 166 s.

<sup>22</sup> Este aspecto já havia sido sublinhado por Y. CONGAR: “Na recepção há algo muito distinto do que os escolásticos entendem por obediência; para estes últimos não seria outra coisa senão o acto mediante o qual um súbdito ordena a sua vontade e a sua conduta de acordo com o preceito legítimo de um superior por respeito para com a autoridade deste”: *La “réception”*, 58. Cf. H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 51-57.



tradição da fé e do magistério”<sup>23</sup>. Sem cair em perspectivas individualísticas, que não tivessem em conta que a recepção é sempre um processo eclesial, as linhas de força que emergem nesta visão da recepção significam, de facto, a assunção consciente de que ela não se esgota na simples relação entre autoridade e povo crente<sup>24</sup> e de que não se está diante de uma realidade meramente “passiva”, mas eminentemente “activa”<sup>25</sup>. Na recepção estão envolvidos, pois, elementos essenciais para uma correcta

---

<sup>23</sup> *Rezeption*, 79. Com a expressão “reconhecimento consciente” traduzo do alemão a expressão “die von Einsicht getragene Anerkennung”, que aponta precisamente para um reconhecer pessoalmente discernido, consciente do que está em causa. Depois de assinalar que a recepção, do mesmo modo que o anúncio, pertence à plena verdade da Palavra evangélica, J.- M. R. Tillard salienta que nela está em jogo o dinamismo da própria fé: “Tomada nesta acepção muito ampla, englobando o conjunto da vida da Igreja, a ‘recepção’ designa, portanto, o processo pelo qual quer o indivíduo quer o povo de Deus como tal faz de uma palavra que lhe é dita uma verdade (em sentido pleno) da sua fé, integrada naquilo que ele reconhece como a autêntica expressão da Revelação. Pode-se descrevê-la como uma entrada no Amen em que a fé vem à luz do dia”: *Église d’Églises. L’ecclésiologie de communion*, Paris 1987, 164.

<sup>24</sup> Este parece-me ser o limite que a formulação de W. Beinert contém: Recepção como “o processo no qual a comunidade de fé reconhece uma decisão da autoridade eclesial como verdadeira, vinculativa e fomentadora da fé e a faz sua”: LKD, 442. Numa perspectiva ecuménica, o Cardeal J. WILLEBRANDS distingue entre recepção em sentido estrito e em sentido amplo. Assim, recepção em sentido estrito “refere-se à decisão formal das autoridades eclesiais competentes, enquanto num sentido amplo ela envolve todas as fases e aspectos do processo pelo qual a Igreja adopta os resultados de um tal processo”: *The Place of Theology in the Ecumenical Movement: Its Contribution and its Limits*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Ökumenik*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 258.

<sup>25</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d’herméneutique du Concile*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, Paris 1985, 46 s.; G. DENZLER, *Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la cristiandad*, in Conc 187 (1983) 26. H. MEYER observa que o termo “recepção” pode sugerir uma atitude meramente “receptiva”, com o risco de este aspecto prevalecer sobre o elemento de participação e de responsabilidade activa de cada cristão: *Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la “recevabilité”*. *Perspectives luthériennes*, in Ire 59 (1986) 12 s. Parece-me, no entanto, que o problema é menos uma questão de linguagem do que de compreensão e prática concreta da vida eclesial.

compreensão e uma prática viva da fé em Igreja: a primazia da verdade a afirmar e a importância do seu reconhecimento pessoal, o papel participativo dos crentes de acordo com a liberdade cristã e a maturidade da fé, o lugar que cabe às Igrejas locais como sujeitos comunitários portadores da recepção, o movimento permanente de intercâmbio mútuo, de escuta e de resposta, de complementaridade dialógica que têm de caracterizar todos os níveis do viver da fé em Igreja. No dizer do Cardeal J. Willebrands — e esta parece-me uma formulação particularmente adequada na sua abrangência — a recepção pode ser descrita como “um processo pelo qual o Povo de Deus, na sua estrutura diferenciada e sob a condução do Espírito Santo, reconhece e aceita novas perspectivas, novos testemunhos da verdade e suas formas de expressão, porque se considera que eles estão na linha da tradição apostólica e em harmonia com o *sensus fidelium* de toda a Igreja. (...) Na sua forma plena, a recepção envolve a doutrina oficial, a sua proclamação, a liturgia, a vida espiritual e ética dos fiéis, bem como a teologia como reflexão sistemática sobre esta realidade complexa. A recepção inclui, portanto, o *kerigma*, a *didachè* e a *praxis pietatis*”<sup>26</sup>.

Desta breve síntese das grandes linhas que marcam a evolução do conceito de recepção na reflexão teológica recente resulta claro que a recepção se caracteriza pela complexidade e amplitude dos fenómenos que pretende abarcar, o que pode trazer consigo a impressão de se estar diante de um conceito algo vago<sup>27</sup> e, de qualquer modo, torna difícil uma definição totalmente completa. Mas se, sobretudo em ordem a uma maior operacionalidade de análise, se pode tornar necessária a delimitação precisa do sector ou âmbito específico a que se refere um determinado processo de recepção em estudo<sup>28</sup>, é, todavia, importante manter esta amplitude de

---

<sup>26</sup> *L'œcuménisme dans la vie des Églises*, in DC 1910 (1986) 119 s. Cf. E. LANNE, *La notion ecclésiologique de réception*, in RThL 25 (1994) 31 s.

<sup>27</sup> Para H. FISCHER, *Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff*, in ZThK 87 (1990) 100-123, esp. 101, o conceito caracteriza-se pela sua específica falta de precisão, condicionado pela própria falta de clareza do fenómeno recepção e da pouca nitidez da situação ecuménica neste aspecto. Independentemente de algumas observações pertinentes, está subjacente a esta crítica uma perspectiva claramente confessionalista na maneira como se encaram questões da verdade da fé.

<sup>28</sup> Nesse sentido justifica-se, por exemplo, que G. ROUTHIER opte por um conceito descritivo e operacional de recepção, utilizando o termo principalmente para designar o processo de acolhimento, numa Igreja local, das decisões de um concílio:

referência, na consciência de que se trata de uma realidade fundamentalmente do mesmo tipo, especificada embora segundo modalidades próprias em relação com os níveis e campos em que se concretiza. Desse modo não só se respeita o dado básico de que, também aqui, a realidade está muito para além da sua possível conceptualização, mas sobretudo reconhece-se a riqueza vital e o carácter essencial dos elementos de experiência da fé e de vivência eclesial que a recepção supõe e exige. A recepção como acolhimento actualizador, pessoal e comunitário, do acontecimento cristão na vida quotidiana da Igreja não só toca em “diversas questões centrais de eclesiologia” mas também em “vários processos que estão no coração da vida eclesial”. “Ela está no coração da relação entre Deus e o seu povo, no coração das relações entre as pessoas na Igreja e no coração das relações entre as Igrejas locais e as ‘Igrejas’ das diversas confissões cristãs. Finalmente, este processo reenvia também às relações entre a Igreja, a cultura e a sociedade”<sup>29</sup>.

## 1.2. Manifestações históricas de recepção (e não-recepção)

Que a recepção é uma realidade que está no cerne da vida eclesial é particularmente visível a partir da tomada de consciência do lugar que ela ocupa ao longo da história da Igreja, desde os seus primórdios até aos nossos dias. “Quem não dá à recepção o seu significado eclesiológico — observa com razão K. Schatz — ou quem a reduz a simples obediência relativamente à autoridade formal não pode dar conta da história real da Igreja, quer se trate de decisões doutrinárias papais ou conciliares”<sup>30</sup>. E, de facto, a reintrodução do tema “recepção” no debate eclesiológico e ecuménico não pode ser dissociada também da mais profunda tomada de conhecimento, através dos estudos patrísticos e históricos em geral, da relevância deste fenómeno, particularmente na Igreja antiga. Também neste ponto,

---

“Sumariamente, descrevemos a recepção como um processo espiritual pelo qual as decisões propostas por um concílio são acolhidas e assimiladas na vida de uma Igreja local e se tornam para esta uma viva expressão da fé apostólica”: *La réception*, 69. Cf. também 62 s. Mas é evidente que esta definição apenas abarca uma modalidade, ainda que essencial, de recepção.

<sup>29</sup> IB., 64 s.

<sup>30</sup> K. SCHATZ, *Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen*, in ThPh 60 (1985) 257.

como em muitos outros aspectos da vida da Igreja <sup>31</sup>, a experiência da recepção vivida na diversidade das situações históricas precedeu a consciência reflexa plena do que estava em causa e o aprofundamento sistemático dos seus pressupostos e exigências. Nesta lembrança de acontecimentos de recepção na história da Igreja trata-se aqui apenas de referir, a título meramente ilustrativo <sup>32</sup>, alguns dos factos postos em relevo nos últimos anos pelo trabalho de investigação nesta área <sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> A Igreja chegou à convicção de fé da existência de um magistério conciliar (e papal) infalível não por dedução teórica, mas a partir da experiência que fez dessa realidade. Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 514; W. KÜPPERS, *Rezeption*, 88; J. STERN, *L' infaillibilité de l' Église dans la pensée de J. H. Neumann*, in RSR 61 (1973) 177; B. REYNDERS, *Premières réactions de l' Église devant les falsifications du dépôt apostolique: Saint Irénée*, in O. ROUSSEAU e outros, *L' Infaillibilité de l' Église. Journées oecuméniques de Chevetogne*, 25-29 Septembre 1961, Chevetogne 1962, 51 s.; B.- D. DUPUY, *Le magistère de l' Église, service de la parole*, in IB., 53-97, esp. 60-84.

<sup>32</sup> Deve, aliás, reconhecer-se — como o faz W. BEINERT — que, em todo este campo da recepção na história da Igreja, “estamos ainda muito longe de um conhecimento e de uma elaboração de algum modo satisfatórios dos factos”: *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 97, nota 14. Na verdade, se é possível apontar casos pontuais, não se está ainda em condições de poder apresentar uma visão minimamente completa sobre os processos de recepção na vida da Igreja, seus princípios e suas condições. De resto, há ainda muitas investigações de pormenor a fazer, também porque as situações históricas são, aqui e acolá, passíveis de interpretações diversas. Neste amplo campo de investigação terá igualmente de prestar-se maior atenção aos factos de não-recepção ao longo da história da Igreja: não apenas no que refere a cismas e heresias, mas também a outros acontecimentos em que de algum modo se pode falar de “tradições vencidas”.

<sup>33</sup> Dentro do objectivo aqui pretendido, que é apenas o de chamar a atenção para a riqueza do fenómeno da recepção na vida da Igreja, limito-me a recolher de forma sintética algumas conclusões das investigações feitas neste campo, sem proceder a uma análise detalhada dos casos referidos. Além de isso não ser possível no âmbito deste estudo, trata-se, de resto, de casos globalmente conhecidos do leitor especializado. Por isso também, remeto de um modo geral a indicação das fontes para os estudos citados. Para esta síntese, e além das referências pontuais feitas a seguir, sirvo-me principalmente dos dados recolhidos nos seguintes trabalhos: Y. CONGAR, *La “réception”*, 370-380; E. J. KILMARTIN, *Rezeption in History: An Ecclesiological Phenomenon and Its Significance*, in JES 21 (1984) 34-54, esp. 40-52; W. KÜPPERS, *Rezeption*, 85-93; K. SCHATZ, *Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend — Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 93-122; W. RUSCH,

A atenção a formas históricas de manifestação da recepção não pode deixar de anotar, antes de mais e como dado de grande importância, o facto de que ela acompanha — não obviamente como acto formal, mas como dimensão existencial permanente — o viver da Igreja desde o princípio, emergindo como uma realidade inerente ao processo de acolhimento e de transmissão da mensagem salvífica. No Novo Testamento, que nesse aspecto, aliás, dá naturalmente continuidade a um dado estrutural presente no Antigo, a linguagem da recepção aparece como indicativo de acontecimentos basilares da adesão de fé<sup>34</sup>: fala-se, assim e por exemplo, do acolhimento do Reino de Deus e da aceitação da Palavra, da Boa Nova do Evangelho (Mc 10, 15; Act 8, 14; 11, 1; 17, 11; 2 Cor 6, 1, etc.); na parábola do semeador a palavra é escutada e acolhida (Mc 4, 20); a pregação de Pedro é aceite por aqueles que, de seguida, são baptizados, dando assim início a um processo de recepção (Act 2, 41). Paulo, cujo apostolado, brotando embora da graça de Deus, é reconhecido pelas colunas da Igreja de Jerusalém (cf. Gal 2, 1 e 9), alude ao Evangelho que ele próprio anunciou e que foi recebido, dando origem à comunidade cristã (1 Cor 15, 1). Ele acentua que os cristãos receberam o Espírito de Deus (1 Cor 2, 12), agradece a Deus porque eles acolheram a Palavra (cf. 1 Tess 2, 13), exortava-os a viverem em consonância com o facto de terem recebido a Cristo Jesus, o Senhor (Col 2, 6). Nos textos evangélicos o próprio Jesus é “recebido” no facto de se aceitar aqueles que Jesus envia (Mt 10, 40; Jo 13, 20). Os que pertencem a Cristo foram primeiramente acolhidos por Ele e, em consequência, são chamados a acolher uns aos outros (Rom 15, 7). “Manifestamente, todas estas expressões denotam um processo vital espiritual que, nos seus variados aspectos, é absolutamente constitutivo para a vida dos cristãos e da Igreja. Importante também é o facto de a aceitação de Cristo estar ligada à mútua aceitação e acolhimento entre os próprios cristãos”<sup>35</sup>. Claramente, o que está em jogo nestes acontecimentos

---

*Rezeption*, 26-44; F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 213-222; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 97-101; P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 23-50; M. GARIGO-GUEMBE, *Der Begriff der “Rezeption”*, 101-103; A. HOUTEPEN, *Rezeption*, 140-160; TH. P. RAUSCH, *Rezeption*, 501-508; S. PUFULETE, *Concilio y recepción*, in DE 13 (1978) 182-188.

<sup>34</sup> Cf. W. KÜPPERS, *Rezeption*, 82 s.; U. KÜHN, *Rezeption. An imperative*, 165-167; J.- M. R. TILLARD, *Église d’ Églises*, 158-160; ID., *Rezeption*, 314-318; J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 200-202.

<sup>35</sup> U. KÜHN, *Rezeption. An imperative*, 165.

de aceitação e transmissão testemunhados no Novo Testamento não se situa ao nível do jurídico-formal, mas é algo que pertence ao âmbito do “acontecimento pessoal”, gerador de autêntica comunhão de vida<sup>36</sup>. Mas a ideia de recepção emerge com perfil ainda mais explícito naquelas passagens em que se fala expressamente do processo da tradição (cf. 1 Cor 11, 23; 1 Cor 15, 1 s.). E em Actos 15, 30 s. encontramos mesmo um caso exemplificativo de um processo específico de recepção eclesial: a decisão tomada em Jerusalém é acolhida, aceite pela comunidade de Antioquia. A Igreja emerge assim desde o princípio e no sentido mais amplo como uma “Igreja que recebe”: relendo as Escrituras do Antigo Testamento, a Igreja nascente descobre no sentido e na novidade do acontecimento Jesus tudo o que recebe de Deus numa história de salvação.

Na *formação do cânon* da Escritura temos, de resto, uma das experiências básicas da realidade da recepção na vida da Igreja nascente<sup>37</sup>. Da multiplicidade dos testemunhos escritos primitivos são “recebidos”, isto é, reconhecidos como Escritura sagrada, como expressão autêntica do acontecimento da salvação aqueles que o uso das comunidades, sobretudo na liturgia, tinha consagrado, reconhecendo o seu conteúdo como fiel ao anúncio apostólico. A recepção oficial, normativa, consagrou o facto de que já estavam “recebidos” nas comunidades cristãs e no consenso que se estabeleceu entre as Igrejas locais. Um processo que, anote-se, não só foi longo e complexo nos primeiros tempos da Igreja, mas que nalguns aspectos se prolongou até ao tempo da Reforma e do Concílio de Trento<sup>38</sup>.

No contexto da recepção, porque expressão significativa da comunhão das Igrejas e do papel activo que estas desempenhavam no discernimento da verdade e na busca de consenso na fé, deve ser visto também o fenómeno

---

<sup>36</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 98. Cf. também G. ALBERIGO, *Elección, consentimiento y recepción en la experiencia cristiana*, in *Conc 77* (1972) 10. Cf. ainda R. SCHNACKENBURG, *La colaboración de la comunidad, por el consentimiento y la elección, según el Nuevo Testamento*, in *Conc 77* (1972) 18-30, esp. 28.

<sup>37</sup> O próprio termo — anota Y. CONGAR, *La “réception”*, 380 — aparece nos documentos que falam desta matéria. Cf. ainda ID., *La Tradition et les traditions, I. Essai historique*, Paris 1960, 53-57; E. LANNE, *La notion*, 39 s.; W. RAUSCH, *Rezeption*, 35. Num estudo sobre o assunto O. MOISER põe sobretudo em relevo o paralelismo entre a recepção dos livros canónicos e a consolidação da autoridade episcopal: *The Role of the Laity in the Formation of the New Testament Canon*, in *ScE 39* (1987) 301-317.

<sup>38</sup> Cf. DS 1501-5. Cf. ainda J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, 161.

das *cartas sinodais* que na Igreja antiga, sobretudo no período pré-constantiniano, foram um dos instrumentos de grande importância para a comunicação entre as Igrejas e para a manutenção da comunhão entre elas. Dirigidas às outras Igrejas e principalmente aos grandes centros eclesiais, como Roma ou Alexandria, para comunicar as decisões sinodais, estas expressões de comunhão, que pressupunham da parte que tomava a iniciativa a convicção de ser considerada pelas outras Igrejas, só se entendem num contexto de recepção mútua, num vivo intercâmbio de dons, ideias e convicções de fé<sup>39</sup>. Mas ao modo como as comunidades cristãs primitivas — e as dos séculos posteriores — tentaram realizar, de acordo com a sua consciência do Evangelho e com o contexto histórico em que viviam, a dimensão horizontal da comunhão tanto no seu próprio seio como no relacionamento com as outras comunidades do mundo cristão, pertencem também as diversas expressões comunitárias relacionadas com a *eleição dos responsáveis* e com a *formação de consenso* relativo a este e a outros assuntos da vida das comunidades. O consenso geral, a unanimidade consensual de todos em questões de fé ou de disciplina “possui desde os princípios da Igreja como sinal da ação unificadora do Espírito de Deus não só uma qualidade teológica mas também jurídica”<sup>40</sup>. Especial significado veio a caber neste contexto ao consenso do povo crente no que respeita à escolha dos bispos<sup>41</sup>. “Até ao século VI-VII — sintetiza G. Alberigo todo este complexo de aspectos — o claro predomínio da organização da Igreja sobre bases locais e a reduzida demarcação entre clero e laicado permitem que a eleição, especialmente como designação dos ministros das comunidades, o consentimento como concurso pluralista de vontades na formação da vontade da *ecclesia* ou das *ecclesiae* ou do colégio episcopal e, por fim, a recepção como aceitação de uma vontade distinta

---

<sup>39</sup> Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 381; P. FRANSEN, *L’ Autorité des Conciles*, in J. M. TODD (ed.), *Problèmes de l’ autorité*, Paris 1962, 68 s.; W. KÜPPERS, *Reception*, 87 s.; W. RUSCH, *Rezeption*, 29-31.

<sup>40</sup> J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption — Inkulturation — Selbstbestimmung. Überlegungen zur Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, in ZKTh 105 (1983) 262. Cf. ainda Y. CONGAR, *La Tradition*, I, 51.

<sup>41</sup> Cf. H.- M. LEGRAND, *Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua. La designación de los obispos, problema practico o teológico?*, in Conc 77 (1972) 44-56, esp. 47-53; P. STOCKEMEIER, *La elección de los obispos en la Iglesia antigua*, in Conc 157 (1980) 8-18; J. E. HERMOSO DE MENDONZA, *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos. Siglos I - V*, Pamplona 1977.

da própria, que se reconhece conforme com o Evangelho e as necessidades da Igreja, mantenham uma fundamental homogeneidade com o contexto de comunhão em função do qual tinham nascido”<sup>42</sup>.

Objecto de maior estudo, pela sua importância ecuménica mas também pelo seu significado para a história dos dogmas, tem sido a recepção dos *concílios* do primeiro milénio comuns ao Oriente e ao Ocidente, em particular no que respeita ao reconhecimento da sua autoridade e ao modo como as suas decisões se impuseram. Na complexidade de situações muitas diversas e na particularidade de cada caso concreto, é um facto sabido e reconhecido que as decisões conciliares não se impuseram de imediato e automaticamente, antes só foram aceites mediante processos amplos que envolveram diversos factores, desde a aprovação dos principais centros de comunhão à reflexão teológica como facto pós-conciliar, desde a participação — de uma forma ou de outra — do povo cristão à prática litúrgica. Não obstante a dificuldade de determinar exactamente o que constitui a ecumenicidade de um concílio, não há dúvida que para o seu reconhecimento foi essencial a verificação, por um processo amplo e diversificado de recepção, de que neles se testemunhava a fé dos Apóstolos, transmitida pelos Padres, e de toda a Igreja<sup>43</sup>. A

---

<sup>42</sup> G. ALBERIGO, *Elección*, 11. Ainda durante a Idade Média, no Ocidente, a Igreja era vista como uma corporação universal na qual clero e laicado aconselhavam o papa em questões importantes. O velho adágio romano “*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet*” teria ainda, segundo Y. Congar, um certo significado: “Tendo como suporte a corrente comunitária do século XII, e mais fundamentalmente ainda o sentido cristão tradicional em matéria de vida política, de vida eclesial e de vida religiosa comunitária, a máxima tomou rapidamente um valor mais amplo, no sentido de um regime de conselhos e de consentimento”. Y. Congar acrescenta que esta máxima, erigida em princípio de direito público, viria posteriormente a ser aplicada à própria constituição da Igreja. Mas esta tentativa foi completamente dominada e eliminada pela vitória, definitiva, da doutrina romana da monarquia pontifícia: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in RHDFF 36 (1958) 210-259, aqui 258. Cf. ainda H. MÜLLER, *Rezeption*, 18 s.; P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 10-13. O papa Bonifácio VIII citou ainda esta máxima como uma exigência de que nos concílios estivessem representados todos os estratos da comunidade: G. KING, *Aceptación, consenso y lei eclesiastica*, in Conc 243 (1992) 774.

<sup>43</sup> Cf. K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 93 s. e 99 s. Como é sabido, houve sínodos e concílios que, do ponto de vista jurídico e formal, se realizaram de forma correcta e que, no entanto, não foram recebidos porque a Igreja não reconheceu nos seus decretos a sua fé. Em contrapartida, houve concílios locais que adquiriram um valor universal porque,



autoridade de um concílio emerge assim do facto que as suas decisões foram de um modo geral recebidas, o consenso das diversas Igrejas locais era tido como confirmação da verdade da decisão tomada. No âmago estava a convicção de que o consenso vertical e horizontal (“consensio antiquitatis et universitatis”), enquanto expressão qualificada da presença e acção do Espírito Santo que mantém a Igreja na verdade da fé, era necessário para o carácter vinculativo das decisões conciliares<sup>44</sup>. De certa forma, a pretensão do concílio de representar o consenso de toda a Igreja num

---

pela recepção, a Igreja reconheceu neles a sua fé: cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 378 s.; K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 102 s. Sobre a relação estreita entre recepção e ecumenicidade de um concílio cf. H. MÜLLER, *Rezeption*, 6; G. KING, *Aceptación*, 773; F. WOLFINGER, *El concilio ecuménico y recepción de sus resoluciones*, in *Conc 187* (1983) 119. K. SCHATZ observa, no entanto, que, “diante do quadro da realidade histórica”, o critério da recepção perde “a sua manuseabilidade como regra supratemporal e aplicável a qualquer momento”: *Die Rezeption*, 94. Sobre a questão da ecumenicidade dos concílios, e entre a imensa literatura existente, cf. ainda V. PERI, *Iglesias locales y catolicidad en el primer milenio de la tradición romana*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA - GARCÍA (ed.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 Abril 1991*, Salamanca 1992, 138-142; G. TAVARD, *Elementos que determinam la ecumenicidad de un concilio*, in *Conc 187* (1983) 67-74; J. MEYENDORFF, *Was ist ein ökumenisches Konzil?*, in *PRO ORIENTE*, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, Innsbruck-Wien-München 1979, 36-47, esp. 40-44; M. S. Z. IWAS, *Wann ist ein Konzil ökumenisch?*, in *IB.*, 48-54; W. DE VRIES, *Das Selbstverständnis der ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends von ihrer Lehrautorität*, in *IB.*, 70-73; J. MADEY, *Concilio ecuménico y sínodo panortodoxo*, in *Conc 187* (1983) 93-104; S. PUFULETE, *Concilio*, 174-177.

<sup>44</sup> Analisando a história dos concílios, Y. Congar conclui que, “se há uma verdade universalmente afirmada desde a antiguidade até ao Vaticano II inclusive, esta é que a fé e a tradição têm como suporte toda a Igreja; que a Igreja universal é o seu único sujeito adequado, sob a soberania do Espírito que lhe foi prometido e que nela habita. ‘Ecclesia universalis non potest errare’. É por isso que se exigia o testemunho de vários bispos vizinhos e, mesmo, o da comunidade dos fiéis numa eleição e numa ordenação. Essa é também a razão pela qual a unanimidade, a concórdia, o acordo o mais amplos possíveis sempre foram considerados como um sinal da acção do Espírito Santo e, consequentemente, também uma garantia de verdade”: *La “réception”*, 380. Cf. ainda ID., *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in J. B. METZ - W. KERN - A. DARLAP - H. VORGRIMMLER (ed.), *Gott in Welt*, II, Freiburg-Basel-Wien 1964, 149; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 511-516; E. J. KILMARTIN, *Reception*, 48 s; L. STAN, *Über die Rezeption*, 74-79.

determinado momento na história <sup>45</sup> pressupõe, pois, também que este deve ser assegurado pela recepção no período pós-conciliar, e esse processo de recepção pelas Igrejas foi, de facto, determinante para a clarificação do sentido das decisões doutrinárias tomadas <sup>46</sup>. Na instituição dos concílios, enquanto expressão marcante da estrutura comunitária da Igreja antiga, o fenómeno da recepção emerge assim num movimento duplo: “No concílio a Igreja universal recebe a fé das Igrejas locais; no período pós-conciliar, as Igrejas locais recebem a fé de toda a Igreja” <sup>47</sup>.

Este segundo aspecto — mais atentamente estudado pela investigação histórica em relação com os concílios do primeiro milénio — revela-se, no que à história de cada concílio diz respeito, como um processo de grande complexidade tanto do ponto de vista do tempo que exigiu como da intensidade dos debates doutrinários que envolveu, um processo em que sobressai o papel que a progressiva adesão de outras Igrejas desempenha na verificação da autenticidade da fé <sup>48</sup>. Os factos são conhecidos. O primeiro Concílio de Niceia (325) foi seguido de mais de cinquenta anos de tumultuosas querelas, sínodos e excomunhões, e a sua confissão de fé só foi definitivamente reconhecida quando, em 381, o Concílio de Constantinopla recebeu o credo cristológico de Niceia como fundamento da fé cristã, ampliando-o embora quanto à doutrina do Espírito Santo <sup>49</sup>. Foi um processo em que intervieram com grande peso quer a reflexão teológica (a incansável actividade doutrinária de Santo Atanásio e o contributo

---

<sup>45</sup> Cf. K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 94. Cf. ainda H. J. SIEBEN, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*, in *ThPh* 67 (1992) 192-229, esp. 192-198. O autor ocupa-se de modo particular da questão de como no concílio se obtém o consenso.

<sup>46</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *Autorité du magistère et vie de foi ecclésiale*, in *NRTh* 93 (1971) 349 s.; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, 330. Pensando nos sínodos e concílios do século IV e no papel que passou a ter o imperador, W. RUSCH, *Rezeption*, 32, sublinha o significado que teve uma ampla recepção crítica pós-conciliar: “A Igreja do século IV mostra que esta recepção crítica consistiu num processo teológico de decisão. Nele participaram leigos, monges e governantes eclesiais numa amplitude espantosa e com um entusiasmo que causa estranheza a alguns contemporâneos. A aceitação das decisões de um concílio não era apenas uma questão de recepção imperial”.

<sup>47</sup> W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 99.

<sup>48</sup> Cf. K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 96.

<sup>49</sup> Cf. J. WILLEBRANDS, *Le Concile de Constantinople de 381. II.e oecuménique: Son importance et son actualité*, in *Ire* 54 (1981) 172-181.

dos Capadócius) quer o povo cristão na sua resistência ao arianismo, guardando fidelidade aos bispos perseguidos<sup>50</sup>. O reconhecimento de Niceia como um concílio ecuménico só ocorreu quando Éfeso (431), tomando o símbolo de Niceia como critério da verdadeira fé, exprimiu a proibição de se elaborar uma outra fórmula de fé diferente<sup>51</sup> e quando Calcedónia (451) elevou este símbolo a decisiva e única válida confissão de fé da Igreja<sup>52</sup>. Por sua vez, o I Concílio de Constantinopla (381), que inicialmente também não foi nem teve a pretensão de ser ecuménico, só encontrou recepção a nível da Igreja universal na medida em que o seu símbolo foi recebido pelo Concílio de Calcedónia (451) como expressão mais perfeita da fé de Niceia<sup>53</sup> e quando, no Ocidente e depois de estabelecida a paz com Constantinopla, o papa Hormisdas, ao receber em 519 a profissão de fé do patriarca João, o reconhece como o segundo dos

---

<sup>50</sup> É sobejamente conhecida a conclusão a que chegou J. H. Newmann de que, durante a maior parte do século IV, a fé de Niceia se manteve “1. não pela firmeza inquebrantável da Santa Sé, dos concílios e dos bispos, mas 2. pelo ‘consensus fidelium’”: *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine. Edited with an introduction by John Coulson*, London 1961, 77. Cf. sobre tudo isto 75-101. Cf. ainda J. STERN, *La communion universelle comme bien théologique de Vatican I selon J. H. Newmann*, in *NRTh* 99 (1977) 171-188, esp. 179 e 182; E. SCHILLEBEECKX, *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica*, in *Conc* 83 (1973) 416.

<sup>51</sup> Cf. P.- TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcedoine (Histoire des Conciles Oecuméniques, 2)*, Paris 1962, 57. Cf. ainda 65.

<sup>52</sup> Cf. IB., 125 s. e 146. Cf. ainda Y. CONGAR, *La “réception”*, 372; K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 101; F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 216 s.; A. DE HALLEUX, *La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcedoine*, in *ETHL* 61 (1985) 5-47. Assim se evidencia como a recepção de um concílio não é apenas um “acto histórico isolado”, mas “um processo contínuo”, que envolve a participação de vários concílios subsequentes: M. R. KRİKORIAN, *Die Rezeption der Konzile*, in *PRO ORIENTE, Ökumene*, 86. Cf. também *Le concile de Chalcedoine, son histoire, sa réception par les Églises et son actualité*, in *Ist* 16 (1971) 331. É sabido que os concílios começavam de um modo geral pela leitura dos decretos dos concílios anteriores. Pode assim dizer-se que o Concílio de Calcedónia recebeu os concílios de Niceia, de Constantinopla e de Éfeso — cf. PL 67, 699 A —, enquanto o II Concílio de Constantinopla (553) recebeu os quatro concílios anteriores: Niceia, Constantinopla, Éfeso I e Calcedónia: cf. MANSI IX, 375 D.

<sup>53</sup> Cf. I. ORTIZ URBINA, *Nicée et Constantinople (Histoire des Conciles Oecuméniques, 1)*, Paris 1963, 223-242, esp. 227.

quatro primeiros concílios <sup>54</sup>. Quanto ao terceiro concílio ecuménico, o de Éfeso (431) — não recebido pelos nestorianos —, as tensões que se lhe seguiram são um outro testemunho de certo modo paradigmático do processo de recepção que envolve os concílios da Igreja antiga. A história da sua recepção pertence o facto que, dois anos depois, por pressão do imperador, foi restabelecida a comunhão eclesial entre Cirilo de Alexandria e João de Antioquia, e não há dúvida que esta adesão posterior dos dois grupos opostos, ou seja, esta recepção do concílio faz parte integrante do acontecimento conciliar <sup>55</sup>. Quanto ao Concílio de Calcedónia (451), que, como é sabido, não foi recebido universalmente — levou, primeiro no Egipto e, depois, na Síria e na Arménia à separação dos chamados “monofisitas” —, é um outro exemplo de um amplo, complexo e tormentoso processo de recepção <sup>56</sup>. A crise que se seguiu a Calcedónia foi aguda, o concílio confrontou-se com tradições e jogos de linguagem inconciliáveis, e as resistências prolongaram-se ao longo de séculos, mesmo até aos nossos dias. Significativo é ainda que, no decurso da sua segunda sessão, Calcedónia recebeu, juntamente com os símbolos de Niceia e de Constantinopla, também o Tomo de Leão a Flaviano de Constantinopla e as duas cartas de São Cirilo. Por um lado, dá-se uma recepção da Carta do papa Leão, após debates e discussões, porque concorda com as autoridades doutrinárias da Igreja, nomeadamente porque nela se reconhece a fé de Pedro <sup>57</sup>. Por outro lado, é de recordar que Roma apenas reconheceu a parte doutrinária das suas decisões, recusando o cânon 28 relativo aos privilégios da Igreja de Constantinopla, num processo que

---

<sup>54</sup> Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 372.

<sup>55</sup> “Só a união de 433 tornou Éfeso capaz de consenso para ambos os patriarcados; e ela é, do ponto de vista da história dos dogmas, fundamentalmente mais importante que o Concílio de Éfeso”: K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 102. Cf. M. GARJIO-GUEMBE, *Der Begriff der “Rezeption”*, 102; Y. CONGAR, *La “réception”*, 372 s.

<sup>56</sup> Cf. K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 103 ss; A. DE HALLEUX, *La collégialité dans l'Église ancienne*, in RThL 24 (1993) 447 s; *Le concile de Chalcedoine*, 326-336, esp. 332; A. GRILLMEIER, *Die Rezeption des Konzils von Chalcedon durch die römisch-katholische Kirche*, in PRO ORIENTE, *Chalcedon und die Folgen*, Innsbruck-Wien 1992, 219-221 (trata-se de um texto que remonta a 1971); ID., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/1 — *Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg-Basel-Wien 1986.

<sup>57</sup> Cf. P.- TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 126.

exigiu um largo período de aclaração, estudo e debate <sup>58</sup>. O II Concílio de Constantinopla (553), que foi realizado expressamente contra a vontade do papa Virgílio, apresenta graves problemas de recepção: inicialmente este concílio não foi aceite em grande parte da Igreja latina — com o centro da oposição no norte de África, mas também noutros lugares <sup>59</sup> —, e para a sua recepção foi decisivo o papel de Roma, particularmente sob o papa Gregório Magno (590-604). Pelo contrário, o sexto concílio ecuménico (o III de Constantinopla, 680/81), a partir do qual se assinala, nomeadamente pelo papel desempenhado pela Pentarquia, “um suporte institucional mais firme tanto para a recepção como para a validade do próprio concílio” <sup>60</sup>, não encontrou problemas muito significativos na sua recepção pelo Ocidente. O concílio recebe a carta dogmática do papa Agatão — não por ser do papa, mas porque estava de acordo com Calcedónia, com o Tomo de Leão e com os escritos de Cirilo de Alexandria —, mas depois do concílio pede-se ao papa Leão II (682/683) a confirmação das decisões, o que acontece <sup>61</sup>. Quanto ao último concílio que nos é comum com o Oriente ortodoxo, o sétimo concílio ecuménico, o II de Niceia, em 787, recebe-se a carta do papa Adriano I, dando-lhe autoridade dogmática <sup>62</sup>, mas o processo de recepção deste concílio pela Igreja universal é igualmente moroso e cheio de peripécias: recebido embora logo por Roma, que acolheu também o seu conteúdo doutrinal, o II de Niceia encontrou dificuldades de aceitação (é particularmente significativa a rejeição por parte dos teólogos francos) e antes de 880 não tinha sido ainda reconhecido

---

<sup>58</sup> Quanto à recepção de Calcedónia pelo Papa Leão Magno cf. Ep. 114, PL 54, 1029 A.; Ep. 162, PL 54, 1145 A; PL 67, 836 B. Cf. ainda P. - TH. CAMELOT, *Éphèse et Chalcedoine*, 161-173; K. SCHATZ, *Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 228-231.

<sup>59</sup> Cf. K. SCHATZ, *Päpstliche Unfehlbarkeit*, 233-238; F.- X. MURPHY - P. SHERWOOD, *Constantinople II et III (Histoire des Conciles Oecuméniques, 3)*, Paris 1973, 116-130; W. DE VRIES, *Das Selbstverständnis*, 71.

<sup>60</sup> K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 112.

<sup>61</sup> Cf. MANSI XI, 635 DE e 687 B. Cf. também W. DE VRIES, *Das Selbstverständnis*, 71 s.; F.- X. MURPHY - P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, 201, 216 e 241-248; K. SCHATZ, *Päpstliche Unfehlbarkeit*, 238-243.

<sup>62</sup> Cf. G. DUMEIGE, *Nicée II (Histoire des Conciles Oecuméniques, 4)*, Paris 1976, 106-111.

formalmente como o “sétimo concílio ecuménico”<sup>63</sup>. E, do mesmo modo que nestes, complexos e demorados processos de recepção acompanham de um modo geral a história dos restantes concílios<sup>64</sup>, não faltando igualmente factos de não-recepção por parte de grupos e até sectores amplos da Igreja: poder-se-ia recordar, por exemplo, a não-recepção do Filioque ou da União de Florença pelos ortodoxos<sup>65</sup> ou ainda a rejeição do Vaticano I pelos chamados veterocatólicos.

Para além dos acontecimentos conciliares, também no campo da *liturgia*<sup>66</sup> se manifesta como elemento constante a realidade viva da recepção. Sabe-se que na Igreja antiga, no período de formação das grandes tradições litúrgicas, a situação se caracterizou por uma grande liberdade<sup>67</sup>, com a concomitante tolerância relativamente à diversidade de usos, e, simultâneamente, por um rico intercâmbio de práticas litúrgicas, dentro de uma mais ampla troca de dons e de um processo de generalização por recepção. As expressões de mútua recepção que aqui acontecem tanto se verificaram no sentido de Roma para as Igrejas locais como ao contrário. Como exemplos da primeira situação, podem mencionar-se a romanização da liturgia hispânica sob Gregório VII (1073-1085) ou das liturgias

---

<sup>63</sup> Cf. K. SCHATZ, *Die Rezeption*, 114-119; G. DUMEIGE, *Nicée II*, 151-201; V. PERI, *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, in AHC 20 (1988) 216-244. Sobre a recepção expressa de Niceia II pelo papa Leão IX cf. MANSI XIX, 663 CD. W. DE VRIES, *Das Selbstverständnis*, 72, conclui uma breve panorâmica dos concílios da Igreja antiga com a afirmação: “A ideia de que só a recepção posterior concede autoridade às decisões conciliares é alheia a estes concílios. Mas, de facto, esta recepção teve significado para a efectiva validade das decisões conciliares”. Cf. ainda as conclusões sobre a recepção dos concílios da Igreja antiga apresentadas por E. J. KILMARTIN, *Reception*, 38.

<sup>64</sup> Quanto ao tempo que demoraram a ser implantadas as reformas decididas pelo Concílio de Trento, cf. G. ALBERIGO, *La “réception” du Concile de Trente par l'Église catholique romaine*, in *Ire* 58 (1985) 311-337.

<sup>65</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 50-52; E. LANNE, *La notion*, 32-34. Sobre o possível significado ecuménico actual da União de Florença cf. A. KALLIS, *Ferrara-Florenz (1438-1439). “Räubersynode” oder “Modell eines kommenden Unionskonzil”?*, in *ÖR* 39 (1990) 182-200; H. MEYER, *Pourquoi dans le document “Face à l'Unité” (1984) a-t-on envisagé l'union de Florence comme “exemple” d'unité?*, in *Ire* 65 (1992) 307-338. Sobre acontecimentos de não-recepção na história da Igreja cf. G. DENZLER, *Autoridad*, 25.

<sup>66</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 40-44.

<sup>67</sup> Cf. ID., 42; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 99 s.; W. RUSCH, *Rezeption*, 34.

orientais na sequência das uniões com o ocidente ou, ainda, a recepção da liturgia romana no império carolíngio. No segundo caso pode apontar-se como exemplo clássico a recepção no século X, por Roma e posteriormente pelo Ocidente, do Pontifical de Mainz, com a assunção no rito de ordenação de um uso condicionado culturalmente — a “*traditio instrumentorum*” — em vez da imposição das mãos como matéria do sacramento da ordem, um facto que acabou por ter grandes repercussões na compreensão teológica do sacramento da ordem<sup>68</sup>.

Não sem relação com a liturgia, a *canonização dos santos* é também um facto explicável fundamentalmente por processos de recepção, os quais foram determinantes para a implantação do seu culto. Basta recordar que só desde Alexandre III — e, do ponto de vista estritamente jurídico, apenas a partir de Gregório IX (1234) — fica reservada à Santa Sé o direito de canonizar os santos. Anteriormente era um assunto das Igrejas locais e que encontrava a sua expressão própria na liturgia (não propriamente em formas jurídicas), cabendo ao consenso e à aprovação populares um papel decisivo na generalização do culto prestado a figuras exemplares de vida cristã. A forma como numerosas festas marianas que se celebravam no Oriente se difundiram no Ocidente, sobretudo em Roma, é igualmente um exemplo de recepção<sup>69</sup>.

De resto, outro campo fértil de análise do lugar da recepção na vida da Igreja é o relativo à *recepção de leis e de costumes* juridicamente relevantes. Mesmo sem se entrar em pormenor numa matéria que é, aliás, complexa e até objecto de alguma controvérsia entre os investigadores, não pode deixar de assinalar-se a tolerância e magnanimidade que se registam na Igreja antiga em matéria de leis e costumes, o que em última análise supõe — como elemento integrante dos processos de recepção — o reconhecimento de um grau amplo de autodeterminação neste domínio entre as comunidades cristãs<sup>70</sup>. Por exemplo, e no que ao relacionamento entre o Oriente e o Ocidente diz respeito, essa atitude manifesta-se particularmente no facto de que a recepção dos cânones acontece só e na medida em que são considerados benéficos para a comunidade. Assinale-se, por outro lado, o papel que é reconhecido aos membros da comunidade eclesial na eficácia da própria lei. Um exemplo disso é todo o debate alimentado ao

---

<sup>68</sup> Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 381 s.; E. J. KILMARTIN, *Reception*, 43 s. Cf. ainda DS 3857-3859.

<sup>69</sup> Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 382 s.

<sup>70</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 44 s.

longo de séculos quanto ao significado da *acceptatio legis* <sup>71</sup>. Manifesta-se aqui, e não obstante uma diversidade grande de posições existentes ao longo da história sobre esta questão, a convicção básica de que a lei perde efectividade se passa à margem dos dados concretos da vida da comunidade <sup>72</sup>. Aliás, o reconhecimento de que, ao lado da lei, também o costume pode ser considerado fonte de direito eclesial, de tal modo que uma lei formalmente em vigor pode perder a sua força obrigatória e conduzida à ineficácia tanto por “desuetudo” como por “consuetudo”, implicava, ainda mesmo na Idade Média, o reconhecimento da possibilidade que tinha a comunidade eclesial de exercer uma influência marcante sobre a validade das leis <sup>73</sup>.

Os desenvolvimentos ocorridos a partir dos primeiros séculos do segundo milénio, ao longo do qual a perspectiva canonística foi assumindo progressivamente um lugar dominante na visão das questões eclesiais, viriam não só a determinar uma redução das expressões possíveis de pluralidade na Igreja, mas também a favorecer uma cada vez menor consideração do papel da comunidade crente em todos os aspectos da vida eclesial <sup>74</sup>. Essa perspectiva predominantemente jurídica acabaria por marcar a própria ideia de “recepção” — entendida sobretudo como base de legitimação de uma determinação eclesial oficial —, e essa concepção viria também a afectar negativamente e a limitar o alcance possível da pretensão contida em correntes que se opunham a uma Igreja constituída de forma estreitamente hierarcológica, tais como o conciliarismo e, mais tarde, o galicanismo ou o febronianismo <sup>75</sup>. Mas a consciência de

<sup>71</sup> Cf. G. KING, *Aceptación*, 764-771; Y. CONGAR, *La “réception”*, 385-389.

<sup>72</sup> Cf. R. PUZA, *Kanonistische Überlegungen zur Entstehung und Rezeption synodaler Beschlüsse*, in H. J. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, München 1989, 239; H. MÜLLER, *Rezeption*, 12.

<sup>73</sup> Cf. H. MÜLLER, *Rezeption*, 12 s. Cf. ainda J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption*, 264 ss; G. THILS, *La communauté ecclésiale, sujet d’action et sujet du droit*, in RThL 4 (1973) 461-464.

<sup>74</sup> Cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 36 s.; P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 18-21; F. WOLFINGER, *El concilio ecuménico*, 120.

<sup>75</sup> Que estes acontecimentos da história da Igreja não podem ser avaliados suficientemente apenas na perspectiva da “heresia” é hoje amplamente reconhecido, exactamente a partir da nova atenção à problemática da recepção. Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 389-391 e 400; F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 224; H. BACHT, *Die historische Entwicklung des Konziliarismus in der westlichen Kirche*, in PRO ORIENTE, *Ökumene*, 57-69; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas*



que a Igreja é comunidade de recepção e vive de processos de recepção, tanto na linha horizontal da relação entre pessoas e comunidades como na linha vertical da fidelidade à fé apostólica, nunca esteve completamente ausente da consciência e da prática eclesiais. No Concílio de Trento é possível detectar que se mantinha viva a consciência do papel que cabe à recepção eclesial como elemento que permite discernir, entre as tradições apostólicas, aquelas que têm carácter vinculativo. Ao propor para esse discernimento o critério da continuidade histórica, a assembleia conciliar não queria dizer que tudo o que remonta aos apóstolos tem valor normativo, mas sim e apenas aquilo que a Igreja considerou como tal em ordem a garantir a existência e a fiel conservação do *depositum fidei*: “Este critério da continuidade histórica implicava para Trento não só a *antiguidade* (origem apostólica) das tradições, mas também a *receptio Ecclesiae*, em cujo seio se perpetuam estas como válidas e desafiam o tempo (*ad nos usque pervenerunt*). A noção de Igreja em Trento, por hierarquizante que possa aparecer, não deixa de assinalar o papel importante do *consensus Ecclesiae* para a fiel transmissão do *depositum fidei*: a Igreja é considerada por Trento *locus theologicus* da revelação, e a *receptio* por parte dela é o critério válido da autenticidade da tradição”<sup>76</sup>. Este mesmo sentido manifesta-se no Concílio Vaticano I quando menciona na fundamentação da doutrina da infalibilidade o significado da recepção pelo magistério da doutrina afirmada ao longo dos séculos<sup>77</sup>.

Naturalmente que a história mais recente da Igreja é rica também em acontecimentos em que estão envolvidos fenómenos de recepção e de não-recepção (ou de parcial recepção). Sobressai aqui, e como é óbvio, o Concílio Vaticano II, aliás não apenas em razão do facto de que ainda continua o processo de recepção das suas orientações para a vida da Igreja do nosso tempo<sup>78</sup>, mas também porque se trata de um acontecimento que

---

*eclesiologicas, I - En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid-Toledo 1986, 183-326; J. WOHLMUTH, *Conciliarismo*, 50-58; J. MAY, *Vorbereitende Überlegungen zu einer Konsenstheorie der Konziliarität*, in *US* 32 (1977) 95-98.

<sup>76</sup> A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, I, 717. Ainda no século XVI, mas sobre os escritos confessionais luteranos como recepção das decisões doutrinárias da Igreja antiga, cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 38-40.

<sup>77</sup> Cf. DS 3069. Cf. também W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 101 s.

<sup>78</sup> A literatura sobre a recepção do Concílio Vaticano II em toda a sua amplitude é já quase inabarcável. Destacam-se aqui apenas alguns títulos: A. ANTÓN, *La “recepción del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, in *RET* 48 (1988) 291-320; ID., *El misterio de la Iglesia*, II, 1045-1180 (e a literatura aí indicada); G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican*

constituiu em si mesmo uma recepção crítica de elementos tradicionais da doutrina católica — pense-se no caso da liberdade de consciência e na liberdade religiosa <sup>79</sup> — e trouxe novos pressupostos para uma releitura das afirmações doutrinárias do Concílio Vaticano I <sup>80</sup>. Na verdade, as afirmações dogmáticas do Vaticano I são integradas numa visão eclesiológica renovada e mais completa, em que se destacam aspectos como o papel que pertence a todo o povo de Deus na mediação da salvação, a colegialidade episcopal como dimensão que completa a afirmação do primado do bispo de Roma e modifica o modo do seu exercício, o novo significado reconhecido às Igrejas locais, os impulsos tendentes à reassunção dos temas antigos da conciliaridade e da dimensão sinodal da Igreja. Por outro lado, o Vaticano II representa em muitos aspectos uma recepção do movimento ecuménico pré-conciliar, desde logo e basilarmente pelo facto de consagrar a adesão inequívoca da Igreja católica à tarefa ecuménica e pela abertura que manifesta à consideração da realidade eclesiológica das outras Igrejas e comunidades eclesiais <sup>81</sup>. Mas, para além disso, muitas das reflexões e

---

*II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque International de Bologne - 1980*, Paris 1981; G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*; C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989; L. BOFF, *Eine kreative Rezeption des Zweiten Vatikanums aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 628-654; H. DENIS, *Église, qu' as-tu-fait de ton concile?*, Paris 1985.

<sup>79</sup> Cf. J. B. DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)*, Münster 1976, 233-253. Outro tópico de análise interessante seria a problemática da recepção-rejeição do axioma “extra Ecclesiam nulla salus”. Cf. sobre isto P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 25-30; H. KÜNG, *L'Église*, II, Bruges 1968, 439-448.

<sup>80</sup> Cf., por exemplo, H. J. POTTMEYER, *Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L' influence de Vatican I sur l' ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 91-116; ID., *Rezeption*, 47-65 e 89 s; F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 217-225; J.- M. R. TILLARD, *L' évêque de Rome*, Paris 1982, 53-70.

<sup>81</sup> Cf. J. WILLEBRANDS, *L' oecuménisme*, 119; ID., *The Place of the Theology*, 258 s; H. FRIES, *Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*, in ÖR 29 (1980) 263 s.; W. RUSCH, *Rezeption*,

afirmações pontuais do concílio são um claro indicativo de uma “recepção ecuménica” no reconhecimento da riqueza que representa o acolhimento de bens e valores existentes nas outras Igrejas: bastará recordar o lugar que se atribui à Palavra de Deus na vida eclesial e o entendimento da relação Escritura-tradição, a forma como se considera o ministério ordenado na Igreja e se valoriza a colegialidade, a abertura à teologia da Igreja local e sua relação com a eucaristia, enfim, a própria doutrina sobre a liberdade religiosa. E, vice-versa, também se poderia falar da recepção do Concílio Vaticano II levada a cabo pelas outras Igrejas cristãs, uma recepção que se manifesta igualmente em diversos aspectos temáticos concretos (por exemplo, uma nova abertura à consideração do ministério ordenado, nomeadamente na sua configuração episcopal), mas que basilarmente e sobretudo se expressou no reconhecimento da renovação global operada na Igreja católica, vista como um novo ponto de partida para um outro modo de relacionamento entre as Igrejas.

Mas, tanto fora como dentro do amplo processo de recepção de que continua a ser objecto o Concílio Vaticano II, há outros acontecimentos recentes que, em razão do debate que suscitam ou do interesse que despertam na opinião pública, tornam mais visível o que são processos de recepção e qual o seu significado para a vivência da fé. No campo católico, e para além do já referido debate à volta da “*Humanae Vitae*”<sup>82</sup>, poder-se-ia apontar o caso da teologia da libertação, onde o processo de recepção claramente se tem manifestado como tarefa de discernimento, abertura a valores fundamentais cristãos, tomada de posições a vários níveis, esforço de releitura e busca de uma nova síntese. No campo das relações ecuménicas, podem sublinhar-se alguns factos significativos nesta perspectiva: por exemplo, a discussão, entre 1948 e 1961, sobre a base doutrinal

---

62 s.; A. KLEIN, *Rezeption der ökumenischen Dialoge*, in K. LÜDICKE - H. MESSINGHOFF - H. SCHWENDENWEIN (ed.), *Iustus iudex*, Paderborn 1991, 33 s. Sobre o significado ecuménico do Concílio Vaticano II cf. ainda H. FRIES, *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 326-355; H.- G. STOBBE, *Lemprozess einer Kirche. Notwendige Erinnerung an die fast vergessene Vorgeschichte des Ökumenismus-Dekrets*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980*, 109-122; R. FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992, 123-146.

<sup>82</sup> Segundo W. BEINERT está-se aqui diante de um caso de “recepção diferenciada”: *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 95. Cf. as considerações, que permanecem actuais, de B. SESBOUÉ, *Autorité du Magistère*, 360-362.

do Conselho Ecuménico das Igrejas; ou o processo de recepção, particularmente entre 1971-1981, da Concórdia de Leuenberg <sup>83</sup>; ou o debate ocorrido no início dos anos oitenta acerca de um possível reconhecimento católico da Confessio Augustana <sup>84</sup>; ou ainda todo o campo mais amplo da recepção católica de Lutero <sup>85</sup>. Um nível interessante de recepção, incluindo mesmo algumas tomadas de posição oficiais, atingiu já, e como é sabido, o diálogo teológico entre católicos e anglicanos. Mas toda a questão do acesso da mulher ao ministério ordenado, tanto no que se refere ao processo em curso no seio das Igrejas da Comunhão Anglicana como no que diz respeito às outras Igrejas (nas práticas que já desenvolveram, nas suas afirmações e nas suas rejeições) é um caso nítido da actualidade em que emerge, com um papel certamente decisivo em ordem ao futuro, o significado da recepção (ou não-recepção) <sup>86</sup>. Também no presente se manifesta e confirma, pois, que a comunidade eclesial — tanto na sua vida

---

<sup>83</sup> Cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 18 s. e 63 s.; U. RUH, *Perspektiven. 20 Jahre Leuenberger Konkordie*, in HK 47 (1993) 223; W. HÜFFMEIER, *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst? Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen, Wien/Lainz, 3. bis 10. Mai 1994*, in ÖR 43 (1994) 157-164. Para outros exemplos de recepção ecuménica cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 64 s.; A. KLEIN, *Rezeption*, 39.

<sup>84</sup> Cf. sobre esta questão K. LEHMANN - E. SCHLINK (ed.), *Evangelium — Sakramente — Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana*, Freiburg-Göttingen 1982; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Tous sous un seul Christ*, in DC 1785 (1980) 437-439; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 230-240; Y. CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982, 214-232.

<sup>85</sup> Cf. J. BROSEDER, *La aceptación de Lutero por parte católica*, in Conc 118 (1976) 278-293; O.- H. PESCH, *Estado actual del consenso sobre Lutero*, in IB., 278-293; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Martin Luther, témoin de Jésus Christ*, in DC 1855 (1983) 694-697; H. FRIES, *Luther und die Ökumene*, in ÖR 32 (1983) 418-443; H. SCHÜTTE, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985, 34-37; P. MANNS - H. MEYER (ed.), *Ökumenische Erschließung Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkon-sultation*, Paderborn-Frankfurt 1983.

<sup>86</sup> O que de algum modo se confirma ainda mais após a publicação da Carta Apostólica “*Ordinatio Sacerdotalis*” de João Paulo II, em Maio de 1994. Cf. neste contexto as reflexões de W. BEINERT, *Dogmatische Überlegungen zum Thema des Priestertums der Frau*, in ThQ 173 (1993) 186-204, aqui particularmente 186 s.

interna como nas relações ecuménicas — é e não pode deixar de ser comunidade de recepção.

### 1.3. Para uma fenomenologia dos processos de recepção

Tendo em conta a apresentação exemplificativa feita de algumas expressões históricas de recepção e os aspectos sublinhados na análise do conceito, é possível agora, na conclusão deste capítulo, delinear elementos fundamentais em ordem a uma fenomenologia da recepção. Com isso pretende-se apenas sublinhar, em jeito de síntese, pressupostos e momentos essenciais envolvidos nos processos de recepção. Não obstante a especificidade e diversidade dos casos concretos de recepção, uma abordagem de tipo fenomenológico poderá, superando de algum modo a generalização do conceito, contribuir para captar de forma mais precisa a realidade<sup>87</sup> e, assim também, para clarificar linhas de força que caracterizam a visão de recepção subjacente ao presente estudo.

1. Um processo de recepção revela-se, antes de mais, como um acontecimento vital e espiritual de comunicação que coloca os crentes num movimento de um recíproco dar e receber<sup>88</sup>, em todas as dimensões e âmbitos de vida da Igreja, desde o anúncio da fé à liturgia e à espiritualidade, desde a prática sacramental à organização eclesial e ao compromisso social, desde as decisões doutrinárias e disciplinares no seio da comunidade às relações com as outras Igrejas no contexto ecuménico. Mais do que o aspecto formal da diferença entre parceiros e a exterioridade do bem a receber (em relação àquele que recebe) — aspectos, como se referiu, sublinhados por A. Grillmeier<sup>89</sup> — está em jogo a estrutura comunicativa da fé que pede uma relação pessoal dialógica. A existência

---

<sup>87</sup> Na minha opinião está precisamente aqui, juntamente com as observações metodológicas que faz, o mérito principal do recente trabalho, já várias vezes referido, de G. ROUTHIER, *La réception d' un concile*. A descrição que apresenta na busca de um conceito operacional de recepção oferece, de facto, elementos importantes para uma fenomenologia dos processos de recepção (na base está, aliás, um trabalho de investigação prática sobre a recepção do Vaticano II na Igreja do Québec).

<sup>88</sup> Cf. U. KÜHN, *Rezeption*, in ÖL, 1041.

<sup>89</sup> Cf. *Konzil und Rezeption*, particularmente 306 s., 313 s e 326-330.

crente percebe-se, assim, na dependência espiritual dos bens e do testemunho dos outros, está aberta à riqueza que brota da complementaridade de experiências, dons, serviços <sup>90</sup>. Ao mesmo tempo ressalta a relação indissolúvel que existe entre responsabilidade pessoal e dinamismo comunitário: todo o povo de Deus, na abertura aos dons do Espírito, coloca-se na disponibilidade para receber o que lhe vai sendo dado através das múltiplas mediações que constituem o viver humano e crente na Igreja.

2. Na recepção não se trata, pois, de um movimento orientado e concretizado numa só direcção <sup>91</sup> — por exemplo, das decisões conciliares para o povo crente —, antes estamos diante de um movimento de sentido duplo, claramente perceptível na relação que se estabelece entre Igreja universal e Igrejas locais no decurso de um acontecimento conciliar e seu subsequente acolhimento, mas também visível nas repercussões que tem o modo como, no quotidiano eclesial, uma orientação doutrinal ou uma decisão disciplinar da autoridade são aceites (ou não) pelos fiéis. Na realidade concretamente vivida destes e doutros processos de recepção, supõe-se, de facto, não apenas o movimento relacional entre dois parceiros, mas sim a pluridireccionalidade de um conjunto amplo de relações, na multiplicidade imensa dos parceiros envolvidos e das acções que se realizam. Nos processos de recepção está assim sempre implicada uma verdadeira “interacção comunicativa de todos em relação a todos na Igreja” <sup>92</sup>. Seria, pois, um estreitamento de perspectivas olhar apenas ou principalmente para a relação entre os pastores e os restantes membros do povo de Deus. Bem pelo contrário, a realidade viva de um processo de recepção só é plenamente reconhecida e estimulada se se considerar todo o conjunto envolvido numa Igreja que é plural na comunhão de pessoas, carismas e funções, que vive de uma rede diversificada e ampla de relações entre pessoas e entre comunidades.

3. Processos de recepção implicam sempre uma transformação: naturalmente, do bem recebido, que não permanece exactamente o

<sup>90</sup> Cf. H. JUROS, *Die Rezeption ethischer Normen*, in ThQ 169 (1989) 115.

<sup>91</sup> Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 515; J.- M. R. TILLARD, *Reception*, 313.

<sup>92</sup> W. BEINERT, *Einführung*, 13. G. ALBERIGO assinala que cada fase pós-conciliar decorre “não em sentido único, mas segundo uma dinâmica circular e entrecruzada, na qual cada fiel e cada comunidade são sujeitos e objectos ao mesmo tempo”: *La condition chrétienne après Vatican II*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, 17. Cf. ainda A. KLEIN, *Rezeption*, 34 s.

mesmo no processo de acolhimento a que é sujeito (a própria não-recepção tem também a sua influência, porventura até com repercussões de maior alcance, sobre o bem em causa), mas sobretudo dos próprios parceiros neles envolvidos. Um processo de recepção representa sempre um trabalho de apropriação e de incorporação de um novo dado, e assim a transformação das pessoas e comunidades pelo bem recebido. Neste movimento de transformação emerge o factor mais profundo que caracteriza a recepção como um acontecimento espiritual: como dimensão da vida da fé ela é fruto da acção do Espírito que age com os seus dons em toda a Igreja e possibilita que os crentes caminhem no sentido de uma experiência espiritual de conversão, de mudança de mentalidades e de modos de agir, de renovação das atitudes globais e também das expressões institucionais <sup>93</sup>. Só a disponibilidade à acção do Espírito de Deus é que permite — tanto a nível das pessoas como a nível das Igrejas locais ou das Igrejas cristãs no seu conjunto — o questionamento da própria posição e a conseqüente mudança que todo o verdadeiro processo de recepção necessariamente envolve <sup>94</sup>.

4. Como processo que traz consigo mudança e exige renovação, a recepção não pode ser entendida como um fenómeno mecânico de aplicação de ideias ou de assunção de bens, ela não é um acolhimento passivo de algo que se impõe de fora como valor a ser aceite, mas supõe uma atitude eminentemente activa e criativa, ela nunca pode ser reduzida a uma mera questão de simples obediência <sup>95</sup>. A recepção assenta exactamente na actividade de fé do sujeito que recebe, pressupõe que as pessoas e as Igrejas locais tenham consciência viva do seu carácter de portadores da própria história de fé e do seu papel a desempenhar no conjunto da vida da Igreja. O que está em causa em todo o processo de recepção é, na realidade, a tarefa de uma apropriação activa e de renovação espiritual e prática, só possível na liberdade de pessoas que aderem à fé e vão crescendo no seu caminho em ordem à maturidade crente. Do que se trata, igualmente, é da autonomia legítima de Igrejas locais que dão uma

---

<sup>93</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase*, 62 s.; G. ROUTHIER, 70 s. e 106 ss.; J. DESCHNER, *Schritte auf dem Weg zur Einheit*, in US 38 (1983) 221.

<sup>94</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 38 s. e 46; P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 75.

<sup>95</sup> Cf. G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, in ÖR 33 (1984) 367; H. MÜLLER, *Rezeption*, 13-15; H. JUROS, *Die Rezeption*, 115; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 1051.

configuração própria àquilo que as interpela e lhes é proposto num dado momento, buscando expressões cada vez mais autênticas e mais adequadas no contexto específico em que são chamadas a viver a fé <sup>96</sup>. De facto, uma dimensão fundamental da criatividade envolvida nos processos de recepção é a inserção do viver crente individual e comunitário em circunstâncias próprias, num tempo e num lugar concretos, numa cultura específica. A recepção implica sempre uma “inculturação” da fé, aliás não apenas como movimento de sintonia consciente com esse tempo e esse espaço concretos, mas também como assunção positiva dos dons do Espírito presentes nas diversas culturas e experiências históricas <sup>97</sup>.

5. Os processos de recepção não obedecem, pois, a uma mera lógica dedutiva que funcionasse linearmente a partir de um conjunto de princípios bem definidos em ordem à sua aplicação prática. O modo como um processo de recepção decorre e até o que dele resulta em termos de conteúdo recebido não são desligáveis das circunstâncias de espaço e de tempo em que ele acontece, das circunstâncias históricas, sociais, culturais, políticas, etc. em que ele se realiza. Não pode, por isso, prescindir-se da consideração atenta do facto que diversos factores de ordem não meramente doutrinal intervêm num processo de recepção e condicionam a orientação desse mesmo processo. Isso vale tanto para acontecimentos de recepção na vida interna de uma Igreja (a recepção de um concílio por uma Igreja local, por exemplo) como para os processos de recepção ecuménica. Neste último aspecto, diferenças que caracterizam e determinam a realidade concreta de cada uma das Igrejas — desde o modo como elas estão estruturadas internamente <sup>98</sup> ao grau de compromisso ecuménico que assumem ou ao

---

<sup>96</sup> À luz da história da Igreja antiga, em particular em relação com os concílios dos primeiros séculos, cabe um lugar decisivo às Igrejas locais nos processos de recepção, elas emergem aí como os seus portadores fundamentais: “O consenso ratificante das Igrejas locais como resultado da recepção foi compreendido como confirmação da verdade da determinação recebida. A voz das Igrejas locais tinha peso porque ela continha um juízo próprio”: H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 57.

<sup>97</sup> Escreve G. Routhier, a propósito da recepção de um concílio: “Assimilando e fazendo seu o bem espiritual transmitido por um concílio, inculturando-o segundo o seu génio próprio, a sua língua, as suas tradições e os seus costumes, particularizando-o segundo a sua cultura, uma Igreja local testemunha a catolicidade do Evangelho e dos bens da salvação”: *La réception*, 122.

<sup>98</sup> Cf. H. MÜLLER, *Rezeption*, 13 s.; CH. ANDREWS, *Rezeption*, 58 s.



contexto histórico e sociopolítico que as envolve — facilitam ou dificultam, aceleram ou atrasam o andamento dos processos de recepção<sup>99</sup>.

6. A recepção enquanto aceitação positiva e enriquecedora de um bem deve ser entendida como um processo que se estende longamente no tempo, como algo que é em si mesmo aberto e inacabado<sup>100</sup>. No caso de um concílio, e como se viu, a sua recepção prolonga-se durante séculos, e cada geração da Igreja tem diante de si a tarefa de acolher sempre de novo esse bem que lhe é transmitido, é mesmo chamada a receber os ensinamentos dos concílios anteriores como um bem que a interpela novamente e de que se deve apropriar de forma consciente na sua específica situação histórico-cultural<sup>101</sup>. A recepção não pode ser reduzida, pois, a um simples e determinado acto, realizado uma vez por todas, antes — como a vida de fé em geral — envolve repetidas e constantes decisões, é uma tarefa permanente que os indivíduos e as comunidades crentes assumem naturalmente com o seu próprio viver na fé. Actos de recepção que ressaltem no seu significado marcante devem ser entendidos sempre como passos de uma realidade em movimento e, por isso mesmo, como momentos — sempre de algum modo provisórios — dentro de um processo de recepção mais amplo e em aberto, não totalmente abarcável ou controlável de antemão. “Mesmo que se quisesse dominar este processo, controlar as suas diferenças variáveis, planificar e balizar as suas etapas, prever-lhe a duração, definir o seu termo, a recepção escaparia sempre a toda a planificação e a todo o cenário pré-definido”<sup>102</sup>.

7. Como processo vivo que se desenrola ao longo do tempo, a recepção conhece níveis e fases diferentes. Em termos analíticos pode ser útil, por isso, tentar delimitar alguns desses níveis e fases, ainda que — convém sublinhá-lo — a complexidade dos factos envolvidos, a especificidade dos casos concretos e, sobretudo, a duração (potencialmente ilimitada) no tempo tornem inviável uma descrição absolutamente con-

---

<sup>99</sup> Cf. E. LANNE, *La “réception”*, *Ire* 55 (1982) 211.

<sup>100</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase*, 45 s. W. BEINERT fala mesmo neste contexto de uma “lei fundamental” de todos os processos de recepção: *Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*, in *Cath* 45 (1991) 24. Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, II/1, 12-15.

<sup>101</sup> Cf. A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, 312.

<sup>102</sup> G. ROUTHIER, *La réception*, 71. Cf. F. OCHMANN, *Kirchliches Recht*, 126.

clusiva e unanimemente aceite nesta matéria. No estudo que fez sobre a recepção do Concílio de Calcedónia, A. Grillmeier sugere três níveis no processo de recepção: kerigmático, espiritual e teológico<sup>103</sup>. Por seu turno, M. K. Krikorian prefere falar de três formas de recepção dos concílios: recepção oficial ou canónica (também dita kerigmática, é feita pela autoridade eclesial), recepção teológica (supõe o juízo crítico das posições teológicas conciliares) e recepção espiritual (entrada dos ensinamentos conciliares na vida espiritual da Igreja, nas suas diversas dimensões)<sup>104</sup>. Numa abordagem histórico-sistemática que faz também relativamente à recepção dos concílios ecuménicos, W. Küppers menciona três fases: ela acontece inicialmente como recepção directa (comunicação de decisões), em seguida como debate crítico (discussão, debate e interpretação) e finalmente como recepção formal (uma decisão doutrinal é oficialmente reconhecida pela instituição, através de um acto jurídico formal)<sup>105</sup>. Já G. Routhier opta por duas etapas maiores na recepção de um concílio: distingue, assim, recepção kerigmática, que “define o conjunto dos esforços desenvolvidos pelos pastores para fazer conhecer as decisões de um concílio e para as promover eficazmente”, da recepção prática, que é a actualização na vida da Igreja daquilo que é dado a receber e que pode ser caracterizada como “o mergulhar na vida eclesial do fermento conciliar que a trabalha e a sustenta”<sup>106</sup>. De qualquer modo, e independentemente do carácter relativo e até discutível destas ou doutras delimitações possíveis, há consenso unânime — mesmo em termos ecuménicos — na consideração de que a recepção como processo faseado de assimilação criativa e transformadora de determinados bens não pode ser reduzida a uma decisão

---

<sup>103</sup> Cf. *Die Rezeption des Konzils von Chalzedon*, 218. Num outro estudo posterior e muito mais desenvolvido o mesmo autor formula deste modo os três níveis referidos: recepção jurídica e kerigmática; recepção teológica-reflexa; recepção espiritual. Cf. *Jesus der Christus*, II/1, 6-11.

<sup>104</sup> Cf. *Die Rezeption der Konzile*, in PRO ORIENTE, *Ökumene*, 80-86.

<sup>105</sup> Cf. W. KÜPPERS, *Rezeption*, 87 ss. De qualquer modo, na descrição destas fases não se trata de um esquema rígido, antes de processos que conhecem intensidades diversas e formas diferenciadas — desde a pura e simples rejeição à aceitação parcial, desde a assunção crítica que modifica o bem recebido ao reconhecimento pleno de outra Igreja, sem que, todavia, se assumam todas as especificidades da tradição própria dessa Igreja. Cf. F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 228 s.

<sup>106</sup> *La réception*, 87. Cf. sobre tudo isto 77-100.

formal ou à resposta oficial por parte dos órgãos eclesiais competentes<sup>107</sup>. Essa decisão das autoridades eclesiais (por exemplo, relativamente a um documento do diálogo ecuménico) deve ser vista como uma fase — frequentemente até, a fase inicial — de um processo mais longo de recepção, a qual acontece realmente num certo movimento dialéctico permanente e sucessivo entre “recepção oficial” e “recepção difusa”<sup>108</sup>. Um processo de recepção vai-se realizando assim em diversos níveis e fases tanto através de acontecimentos informais como de actos eclesiais de tipo formal-institucional.

8. A recepção não é um processo linear, um acontecimento que produz automaticamente os efeitos desejados, um fenómeno que só conheça a expressão do acolhimento positivo e incondicional. Pelo contrário, é um processo que pressupõe o discernimento crítico e a decisão livre das pessoas e das comunidades, e isso como condição de que possa ser também autêntico processo de assimilação e de transformação. Na multiplicidade e complexidade dos factores (de ordem pessoal, sociocomunitário, histórico-cultural, etc.) neles necessariamente envolvidos, os processos de recepção estão sujeitos não só a perturbações e deficiências de comunicação mas também a sempre possíveis falhas de ordem pessoal ou estrutural. Há que contar, pois, como normal que os acontecimentos de recepção não sejam totalmente pacíficos e isentos de tensões, antes possam decorrer sob fortes divergências de opinião, eventualmente até com momentos bastante críticos nas relações entre pessoas e grupos. E, como a história da Igreja o mostra com clareza, o desencadear de processos de recepção vem frequentemente acompanhado de atitudes de rejeição e de exclusão, isto é, um processo de recepção não pode ser pensado sem a concomitante possibilidade de não-recepção (ou, pelo menos, de parcial rejeição). A consciência deste elemento é importante para não se cair numa qualquer idealização da realidade da recepção (em última análise, da vida quotidiana da Igreja e dos seus processos de acolhimento e de interpretação

---

<sup>107</sup> Cf. a este propósito CH. ANDREWS, *Reception*, 65; G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, 363; *Das dritte Forum für bilaterale Gespräche über “Rezeption” von Dialogergebnissen*, in US 37 (1982) 38.

<sup>108</sup> A expressão é de R. STEWART, “*Recezione*”, 18, que deste modo salienta o facto de ser no seio de um processo amplo e difuso de recepção que se realiza a tarefa específica da “recepção oficial”. G. ROUTHIER, *La réception*, 92, critica o termo “recepção difusa”. A expressão não me parece, todavia, completamente desajustada para designar o acontecimento vital, informal, da recepção.

actualizadora da fé). Mas uma consciência realista, atenta aos dados da história, saberá também não confundir sintomas ou mesmo reacções de rejeição provisória com a simples e pura não-recepção. Essas reacções são frequentemente motivadas pelo facto de as mudanças requeridas num processo de recepção serem inicialmente sentidas como ameaça à identidade existente, o que torna indispensável um certo tempo para que a comunidade faça uma nova síntese e reencontre um outro equilíbrio. Nesse caso, as reacções de aparente rejeição manifestam que a recepção está em curso, não podem ser interpretadas como factos consumados de não-recepção<sup>109</sup>. Também neste ponto se revela que a recepção nunca pode ser equiparada ou reduzida, sem grave distorção e como condição da sua fecundidade, a meros actos de obediência, antes ela é (deve ser) sempre um processo aberto no qual todos os crentes são chamados a participar com os seus dons e possibilidades, na diversidade também de tarefas e de funções.

---

<sup>109</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 37. Assim também, uma resposta eventualmente crítica no âmbito de um diálogo ecuménico deve ser vista como uma etapa, que pode conduzir a mais profundas reflexões e ulteriores decisões, dentro do processo mais amplo de recepção ecuménica: Cf. U. KÜHN, *Reception. An Imperative*, 164.

## Capítulo II

### A recepção na experiência e compreensão das diversas Igrejas

O lugar que se reconhece e o valor que se atribui à recepção dependem dos elementos que determinam a concepção e a prática eclesiais em vigor em cada Igreja. Em particular, a recepção e sua prática está em estreita ligação com as estruturas de autoridade doutrinal existentes, com o entendimento que se tem dessa autoridade e o modo como ela se exerce, com o papel que se reconhece à comunidade eclesial na descoberta e no anúncio da verdade da fé. Não admira, pois, que a recepção se tenha tornado, de uma forma ou de outra, num problema para todas as Igrejas e que esteja aqui um dos vectores por onde passam também as divergências confessionais actualmente existentes <sup>1</sup>.

Neste capítulo começa-se por analisar a questão no seio da Igreja católica, sublinhando alguns aspectos da evolução histórica com maior repercussão neste âmbito. Isso justifica-se não apenas pelo lugar próprio que na tradição católica ocupa o magistério da Igreja, mas sobretudo porque determinados desenvolvimentos históricos, aliás também em reacção contra pretensões da reforma protestante, contribuíram para que a questão da recepção se tivesse tornado num problema eclesiológico específico, com reflexos de grande importância tanto a nível teórico como prático. Num segundo momento apresenta-se nas suas linhas fundamentais

---

<sup>1</sup> Cf. G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, 362 s.; ID., *Rezeption im ökumenischen Kontext*, in *ÖR* 26 (1977) 320 s.; W. RUSCH, *Rezeption*, 48 e 52; L. VISCHER, *Cómo se ejerce el magisterio en la Iglesia de nuestro tiempo?*, in *Conc* 168 (1981) 162 ss.; J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 199; U. KÜHN, *Rezeption. An Imperative*, 164 s.; G. HINTZEN, *Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt*, in *Cath* 64 (1990) 1-25.

a visão da recepção nas outras principais confissões cristãs, pondo-se em relevo a consciência teológica e as práticas eclesiais que se manifestam neste âmbito, de modo particular no que se refere à concepção e prática da autoridade eclesial.

## 2.1. Igreja Católica e recepção

### 2.1.1. Desenvolvimentos históricos e suas consequências

Que a recepção se tenha tornado num problema para a Igreja católica só é compreensível como consequência de diversos acontecimentos e desenvolvimentos históricos, que de algum modo marcam também cesuras significativas na autoconcepção e prática eclesiais. Apenas em traços muito gerais, entre esses factos e desenvolvimentos históricos assumem relevância particular a progressiva configuração da Igreja e suas estruturas de autoridade à imagem do Império a partir do século IV, a prevalência cada vez maior de uma visão e estruturação jurídicas da vida eclesial e a crescente centralização papal na sequência da reforma gregoriana do século XI, e, a partir do século XVI, o movimento de reacção à reforma protestante, com repercussões ainda bem visíveis neste século<sup>2</sup>. Não que alguma vez se tenha esquecido completamente que todo o povo de Deus vive essencialmente de processos contínuos e para si vitais de recepção: pelo contrário, com maior ou menor consciência reflexa e fidelidade prática, sempre se soube que a Igreja é chamada a ser uma comunidade de acolhimento vivo e activo da Palavra, está dotada de diversos carismas e funções, depende na qualidade e eficácia do seu testemunho da responsabilidade própria de cada crente, encontra no ministério ordenado e sua autoridade específica um serviço à fidelidade na fé e à vitalidade da comunidade eclesial. Mas os elementos de consciência e de prática de uma Igreja como “mistério de comunhão” que marcaram a existência eclesial

---

<sup>2</sup> Cf. Y. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; H. FRIES, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, in *MySal* IV/1, 223-279; P. SCHARR, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992, 129-137; C. PALÁCIO, *Da autoridade na Igreja. Formas históricas e ecclesiologias subjacentes*, in *PT* 48 (1987) 151-179; W. RUSCH, *Rezeption*, 36 s.; R. PUZA, *Diözesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC*, in *ThQ* 166 (1986) 46. Uma visão sintética, mas preciosa, encontra-se em G. ALBERIGO, *El pueblo de Dios en la experiencia de la fe*, in *Conc* 196 (1984) 353-370.

nos primeiros séculos — por exemplo, a valorização da dignidade sacramental que, em razão do baptismo, caracteriza o ser cristão, o sentido comunitário que suporta o viver crente individual, a relação comunitária entre Igrejas locais, o reconhecimento dos carismas como base de participação na vida da Igreja e nos processos de descoberta da verdade, a consideração dos ministros ordenados como testemunhas qualificados da fé da Igreja (e não tanto como detentores do poder eclesiástico) — foram-se esbatendo à medida que o tecido eclesial foi sendo invadido pela confusão entre o político e o religioso (com a posterior necessidade de libertação da Igreja perante o domínio do político), pela prevalência de perspectivas jurídicas e de poder, pelo desenvolvimento de processos de centralização, pelo peso atribuído a distinções sacralizantes entre clero e laicado<sup>3</sup>. Ao mesmo tempo, as pretensões da reforma protestante com maior relevância neste campo — nomeadamente, a insistência no sacerdócio comum dos fiéis e a nova chamada a um papel activo de todos os crentes na vida das comunidades<sup>4</sup> — não só não foram então captadas (“recebidas”) na sua parte de justeza, como sobretudo foram subjugadas por uma mentalidade bem mais forte de Contra-Reforma. Ao peso da polémica antiprotestante veio juntar-se, no século XIX, um ambiente de “restauração” e de defesa contra as correntes racionalistas e secularistas, contra o pensamento subjectivista e contra as pretensões contidas nas transformações sociopolíticas despoletadas pela revolução francesa, o que veio a repercutir-se de forma marcante tanto na maneira de entender a verdade da fé e sua transmissão como na compreensão do papel da Igreja na sociedade e do lugar da autoridade dentro dela.

As consequências de tudo isso são bem conhecidas: a diferenciação funcional entre ministros ordenados e simples fiéis degenera na compreensão da Igreja como uma “sociedade de desiguais”<sup>5</sup> em que uns pensam, decidem e ordenam e outros são chamados sobretudo a aceitar e a

---

<sup>3</sup> Resumindo a mentalidade que resulta dos desenvolvimentos verificados sobretudo nos séculos XII e XIII, na sequência da reforma gregoriana, G. Denzler escreve: “Neste contexto, por recepção entende-se, de forma totalmente unilateral, que o papa, enquanto instância suprema do concílio, obriga todos os membros da Igreja a uma aceitação incondicional de decretos e decisões conciliares por ele aprovados”: *Autoridad*, 24

<sup>4</sup> Cf. particularmente M. LUTHER, *Qu’ une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d’ appeler, d’ installer et de destituer des pasteurs. Fondement et raisons tirés de l’ Écriture*, in *Oeuvres*, IV, Genève 1958, 77-89.

<sup>5</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Autorité et mémoire dans l’ Église*, in *Ire* 61 (1988) 332-338 (inúmeros exemplos confirmativos); H.-M. LEGRAND, *Synodes*, 152 (esp. nota4);

obedecer; paralelamente, a distinção de serviços, funções e autoridades, que inicialmente era suportada pela consciência prévia de que, na Igreja, todos aprendem e todos ensinam <sup>6</sup>, transforma-se numa divisão estrutural e estanque de funções entre “Igreja docente” e “Igreja discente”, “hierarquia” e “laicado”; sobretudo, sedimenta-se — sob influência do próprio racionalismo que se quer combater! — uma concepção da revelação e da fé que tende unilateralmente a ver a verdade revelada como um conjunto de enunciados a conservar e a transmitir de forma rígida e fixa; ao mesmo tempo formaliza-se cada vez mais o princípio da autoridade como sendo a garantia decisiva em ordem à permanência na verdade e unidade da fé <sup>7</sup>. Esta acentuação da autoridade formal, que aliás já determinava a teologia católica na sua orientação contra a reforma protestante, foi reforçada no século XIX com uma visão eclesiológica marcadamente jurídica, que conduziu a uma concepção unilateral do magistério papal como instância de decisão de tipo jurisdicional e que, conseqüentemente, fez passar a segundo plano o sentido da *communio* das Igrejas locais e o papel do colégio dos bispos como elementos estruturais determinantes da constituição eclesial <sup>8</sup>.

---

T. M. PEREIRA, *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*, Lisboa 1990, 64-66.

<sup>6</sup> “Toda a Igreja aprende, toda a Igreja ensina, mas de maneiras diferenciadas. Os testemunhos dos Padres são inúmeros”: Y. CONGAR, *Un intento de síntesis*, in Conc 168 (1981) 264 s. Sobre as conseqüências de uma concepção autoritária da Igreja cf. A. GANOCZY, *Iglesia, Escritura y fe según la concepción de la Contrarreforma*, in Conc 117 (1976) 75-77.

<sup>7</sup> Cf. Y. CONGAR, *La “réception”*, 392 s.; W. BEINERT, *Knechtschaft — Herrschaft — Partnerschaft?. Systematische Erwägungen zum Verhältnis von Lehramt und Theologie*, in ID., *Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg-Basel-Wien 1993, 218 s.; B. SESBOUÉ, *Autorité du magistère*, 338-340; J. KOMONCHAK, *Reflexiones teológicas sobre la autoridad doctrinal de la Iglesia*, in Conc 117 (1976) 91-94; Y. CONGAR, *Historia de la palabra “magisterium”*, in Conc 117 (1976) 128-138; W. KASPER, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in ThQ 170 (1990) 173-176; G. ALBERIGO, *Du bâton à la miséricorde. Le magistère catholique de 1830 à 1980*, in L&V 180 (1986) 17-27.

<sup>8</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 58 s. e 62-66; ID., *Ultramontanismus und Ekklesiologie*, in StdZ 210 (1992) 449-464. Cf. ainda G. ALBERIGO, *Instituciones eclesiales para la salvaguardia de la ortodoxia*, in Conc 212 (1987) 110-112; Y. CONGAR, *Normas de fidelidad e identidad cristianas en la historia de la Iglesia*, in Conc 83 (1973) 324.



É na sequência de todos estes factores que a recepção, que já desde o fim da tardia Idade Média vinha perdendo o seu sentido original a favor de considerações que a viam — particularmente no movimento do conciliarismo e, mais tarde, do galicanismo — como elemento situado ao nível da lei constitucional da Igreja, vai ficando progressivamente reduzida a uma questão jurídica e de obediência. “O contributo dos crentes para a descoberta da verdade na fé e assim para a recepção — sintetiza H. Fries as consequências destes desenvolvimentos — consistia na aceitação indiscutível, passiva, obediente daquilo que o magistério da Igreja, através do clero, bispos, concílio, papa e teólogos que estão comprometidos com eles, diz e vive”<sup>9</sup>. Não menos incisivo é o juízo de Y. Congar, ao mostrar as repercussões que teve o facto de se ter posto de lado uma teologia da comunhão, com o que ela pressupõe no que respeita a uma teologia das Igrejas locais, quanto à pneumatologia, quanto a uma teologia da tradição e ao sentido da conciliaridade da Igreja: “A noção de recepção — mas não totalmente a sua realidade, pois a vida resiste às teorias ! — foi eliminada, quando não expressamente rejeitada ao substituir-se tudo isto por uma concepção piramidal da Igreja como massa totalmente determinada a partir do seu cume, na qual, e deixando de lado o âmbito de uma espiritualidade demasiado intimista, não se falava do Espírito Santo senão como garantia da infalibilidade em benefício das instâncias hierárquicas (dezenas de testemunhos!) e os próprios decretos conciliares se convertiam em decretos papais ‘sacro approbante concilio’”<sup>10</sup>. Em todo este enquadramento eclesiológico, marcado por uma visão e prática hierarcológicas da Igreja e por perspectivas de estreitamento jurídico, a recepção só poderia aparecer, pois e fundamentalmente, como uma questão de simples obediência e tornar-se num problema de ordem jurídica, cuja solução só poderia ser encontrada — como aliás se veio a verificar no Concílio Vaticano I — com algum esquecimento, senão mesmo menosprezo, de realidades eclesiológicas basilares.

### 2.1.2. “Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae”

Em toda a sua realização, mas obviamente sobretudo nas suas duas definições dogmáticas — o primado de jurisdição universal do papa e a prerrogativa da infalibilidade de que ele está dotado quando se pronuncia

---

<sup>9</sup> H. FRIES, *Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in der Kirche*, in *StdZ* 209 (1991) 11.

<sup>10</sup> Y. CONGAR, *La “réception”*, 392.

“ex cathedra” sobre questões de fé ou de costumes <sup>11</sup> —, o Concílio Vaticano I ilustra e exprime de forma paradigmática o problema que nos tempos modernos a recepção representa para a Igreja católica, particularmente no que se refere à relação entre autoridade magisterial e simples fiéis<sup>12</sup>. Um problema que, como é sabido, encontra uma expressão qualificada na fórmula, acrescentada à última hora e aprovada na sessão de 18 de Julho de 1870, que considera as decisões papais dotadas do carisma da infalibilidade irreformáveis “ex sese, non autem ex consensu ecclesiae”<sup>13</sup>.

Os resultados da investigação sobre o Concílio Vaticano I e particularmente sobre a origem e o contexto desta fórmula, intencionalmente antigalicana, não deixam quaisquer dúvidas de que ela não pode ser entendida como atribuindo ao papa uma capacidade arbitrária de decisão em matéria de fé, como se o papa pudesse decidir individualmente — sem ligação com a Igreja e sem relação com a fé da mesma Igreja — de maneira definitiva qualquer questão relativa a fé ou à moral <sup>14</sup>. Antes, é claro que

---

<sup>11</sup> Quanto à doutrina formulada pelo Vaticano I nestas duas definições dogmáticas cf. J.- M. R. TILLARD, *L'évêque de Rome*; G. THILS, *L'infailibilité pontificale. Sources, conditions, limites*, Gembloux 1969; ID., *Primauté et infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Leuven 1989, esp. 3-114 e 115-255. Uma boa síntese encontra-se em H.- M. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie*, III/2, Paris 1982, 286-299.

<sup>12</sup> Segundo A. GRILLMEIER, que caracteriza o Vaticano I como “um expoente do puro concílio hierárquico”, ele “criou um modelo de concílio que representa o mais forte estreitamento do acontecimento da recepção”: *Konzil und Rezeption*, 326. Cf. também P. A. BALLINGER, *The ecclesiological Reality*, 47.

<sup>13</sup> DS 3074.

<sup>14</sup> Cf. as explicações dadas por Mons. Gasser: MANSI 52, 1204-1232, esp. 1212-1218. Cf. também LG 25. Como estudos sobre esta questão cf. G. THILS, *L'infailibilité pontificale*, 167-175; H. FRIES, “*Ex sese, non ex consensu ecclesiae*”, in R. BÄUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 480-500, aqui 485-491; W. BEINERT, *Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. II: Neue Beiträge*, Aschendorff 1978, 56-75; G. DEJAIFVE, *Où en est le problème de l'infailibilité?*, in NRTh 100 (1978) 373-388, esp. 373 s.; R. AUBERT, *Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infailibilité du Pape à Vatican I*, in E. CASTELLI (ed.), *L'infailibilité. Son*

uma definição “ex cathedra” apenas confirma de modo expresso e formal aquilo que a Igreja no seu conjunto já acredita, ainda que até então não o tenha amadurecido suficientemente na sua consciência reflexa de fé ou não o tenha exprimido em qualquer fórmula doutrinal precisa. Pressupõe-se, pois, o consenso prévio da Igreja universal sobre aquele ponto da fé que pode ser objecto de uma definição com a pretensão de infalibilidade. No próprio texto aprovado pelo Vaticano I assinala-se o esforço constantemente desenvolvido pelos bispos de Roma no sentido de apurarem a fé da Igreja espalhada por toda a terra em ordem a conservá-la e a proclamá-la com fidelidade <sup>15</sup>.

O que a fórmula do Vaticano I rejeita — contra tendências atribuídas na época principalmente ao galicanismo — é que as definições do papa necessitem, como elemento constitutivo da sua verdade e validade, quer o consentimento prévio da Igreja expresso de forma jurídica quer uma ratificação subsequente por parte dos bispos ou do povo crente <sup>16</sup>. Positivamente pretende-se afirmar, concretizando-o no caso extremo e excepcional de uma decisão “ex cathedra”, algo que vale basicamente para a concepção católica do magistério, ou seja, que “a verdade e a validade do acontecimento da transmissão não depende da sua aceitação e aprovação por parte daqueles a quem se dirige” <sup>17</sup>. “A verdade de decisões papais — e este é, como sublinha H. J. Pottmeyer, o sentido em que vale o *ex sese* — funda-se só no facto de que elas exprimem realmente a fé da Igreja em razão da assistência do Espírito Santo e mediante a utilização dos meios

---

*aspect philosophique et théologique*, Paris 1970, 91-103; K. SCHATZ, *Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?*, in K. LEHMANN (ed.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, Freiburg-München 1982, 67-79.

<sup>15</sup> DS 3069 s.

<sup>16</sup> No seu estudo sobre a infalibilidade pontifícia G. Thils observa — deixando assim também perceber como a definição vaticana cria dificuldades a uma consciência eclesial mais adequada ao nosso tempo — que “o que é negado pelas declarações conciliares católicas é a necessidade *absoluta* de uma aprovação formal da Igreja como condição *sine qua non* do valor ou validade de uma definição infalível. Tudo o que está aquém disso deve ser confrontado com a intenção dos Padres do Vaticano I. Um teólogo pode perfeitamente defender a ideia da necessidade relativa (mas não absoluta) do assentimento da Igreja, como condição habitual (mas não *sine qua non*) do valor da infalibilidade”: *L’infailibilité pontificale*, 172 s.

<sup>17</sup> W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 81. Cf. também E. LANNE, *L’ évolution du magistère dans l’ Église catholique romaine*, in *Ist* 23 (1978) 19.

adequados”<sup>18</sup>. A fórmula aprovada pelo Vaticano I visa, pois, excluir que, tomada uma decisão doutrinal pelo papa (ou pelo concílio, com a aprovação do papa), haja a necessidade de qualquer ratificação jurídica posterior, de uma verificação formal subsequente de consenso para que a referida decisão possa ser considerada válida e verdadeira.

Há que reconhecer, no entanto e sem quaisquer rodeios, que a expressão encontrada pelo Vaticano I, representando embora uma afirmação justificável do ponto de vista jurídico em que se colocava e na intencionalidade antigalicana que a condicionava, não deixa de ser uma fórmula infeliz e até extremamente equívoca, uma fórmula que obscurece mais do que esclarece o que se pretende sublinhar. Ela é sobretudo equívoca não tanto pelo que diz, mas sobretudo pelo que, em razão do contexto eclesiológico global em que se insere e da perspectiva jurídica que a determina, não diz, quando poderia ou, mais precisamente ainda, deveria dizer. De facto, ela deixa de alguma forma na penumbra que a infalibilidade de uma decisão papal depende, quanto ao conteúdo, da infalibilidade da fé de toda a Igreja, fé essa que se exprime historicamente sob a mediação do *consensus ecclesiae*, entendido este tanto no sentido diacrónico da expressão constante e inequívoca do testemunho da Escritura e da tradição como no sentido sincrónico do consenso actual das Igrejas<sup>19</sup>. Por outro lado, e como é sabido, o Vaticano I, sem negar essa necessidade, não se quis, todavia, prender à formulação concreta de uma obrigatoriedade de o papa recorrer aos meios adequados para apurar a verdade a proclamar definitivamente numa decisão “*ex cathedra*”<sup>20</sup>. Mais ainda e no seu conjunto, o modo como foi definido o exercício do magistério infalível papal, sem uma inserção mais explícita e cuidadosa na infalibilidade de toda

---

<sup>18</sup> H. J. POTTMEYER, *Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs*, in ThQ 159 (1979) 106.

<sup>19</sup> Cf. IB., 103.

<sup>20</sup> De recordar aqui a explicação dada no seu relatório de 11 de Julho por Monsenhor Gasser quanto à necessidade do conselho e da ajuda dos bispos para um juízo dogmaticamente infalível do Papa: “É no carácter estrito e absoluto da necessidade que se gera toda a diferença que existe entre nós, e não na oportunidade ou numa certa necessidade relativa, que deve ser deixada completamente à avaliação do Pontífice romano, o qual julgará segundo as circunstâncias”: MANSI 52, 1215 CD. G. THILS comenta, alargando aliás o âmbito da questão: “Hoje, após um século, pergunta-se se a precisão *negativa* dada por Mons. Gasser não poderia ser formulada de maneira *positiva*, a saber: a aquiescência prévia, concomitante ou subsequente da Igreja pode ser considerada como uma condição *habitual*, e *relativamente* necessária, dos juízos infalíveis do papa”: *L' infaillibilité pontificale*, 174 s.

a Igreja, não está totalmente imune do risco de colocar ou, pelo menos, de ser entendido como estando a colocar o papa numa certa posição de extrinsecidade em relação à Igreja<sup>21</sup>. E, sobretudo, na medida em que se põe o problema da relação autoridade magisterial-recepção dos crentes essencialmente sob uma perspectiva jurídica, estreita-se a tal ponto a realidade da recepção que esta, enquanto acolhimento activo e atitude participativa dos crentes em toda a vida da Igreja (também no campo doutrinal), praticamente não é tida em consideração<sup>22</sup>. Uma concepção de Igreja piramidal e predominantemente hierarcológica, como a que aqui se manifesta, ainda que não ignore — como é o caso — o tópico da infalibilidade da Igreja in credendo<sup>23</sup>, não conta, em última análise, com a competência e a vitalidade do testemunho cristão animado pelos carismas nem com o papel que a comunidade crente, na sua fiel adesão à fé, pode ter na clarificação dessa mesma fé<sup>24</sup>.

As consequências que resultaram dos limites e estreitezas do Vaticano I no que diz respeito à consciência e prática da recepção no seio da Igreja católica não podem ser escamoteadas, pois elas continuam a ser bem visíveis na actualidade. Não será mesmo exagerado dizer-se que talvez se tenha pago, de facto e sobretudo em termos de consciência global dos fiéis quanto ao seu lugar e papel na Igreja, um preço demasiado elevado por essa necessidade de reacção antigalicana que marcou a formulação da doutrina da infalibilidade no Vaticano I. E para a problemática da recepção não tem menor relevância o facto de que, na sequência da definição da infalibilidade, não se tenha tido sempre (e não se continue a ter!) em devida conta no campo católico que a afirmação de um possível exercício infalível do magistério não se refere à situação normal e quotidiana da vida da Igreja, mas sim a situações de excepção em que é exigido o empenho total da comunidade eclesial e do ministério ordenado dentro dela (mormente dos bispos e do papa) na clarificação da verdade da fé<sup>25</sup>. Não surpreende, pois,

---

<sup>21</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 85.

<sup>22</sup> Cf. F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 211 s.

<sup>23</sup> Cf. G. THILS, *L' Infaillibilité de l'Église dans la constitution "Pastor aeternus" du I.er Concile du Vatican*, in O. ROUSSEAU e outros, *L' Infaillibilité de l'Église*, 147-182, esp. 148-159; ID., *Verdad y verificación en el Vaticano I*, in *Conc 83* (1983) 334; Y. CONGAR, *Jalons*, 400 ss.

<sup>24</sup> Cf. H. MÜLLER, *Rezeption*, 18; U. HORST, *Tradition*, 53.

<sup>25</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 84 s; H. J. POTTMEYER, *Bedingungen*, 196.

que a consciência dos limites do Vaticano I e das repercussões negativas que daí resultaram tenha vindo a marcar a tarefa do seu acolhimento e interpretação à luz da nova consciência eclesiológica, dos desenvolvimentos da reflexão teológica e dos desafios ecuménicos actuais. No que se diz respeito ao problema ecuménico, do lado não católico tem-se vindo mesmo a reconhecer sem dificuldades o significado positivo e esperançoso do caminho percorrido e das convicções adquiridas nesse processo de interpretação crítica do Vaticano I — em particular, no que se refere ao facto de teólogos católicos insistirem na necessária ligação estreita em que se encontra um magistério papal infalível relativamente à fé de toda a Igreja e ao testemunho apostólico contido na Escritura. Todavia, continua a salientar-se que isso não elimina de um modo geral as reservas que não católicos continuam a colocar neste âmbito, “porque — e como observa o luterano H. Meyer — para o pensamento evangélico, anglicano e ortodoxo ‘indefectibilidade’ ou ‘ausência de erro’ (...) só está prometida à Igreja como totalidade, e uma decisão doutrinal papal ou conciliar só se torna vinculativa em sentido pleno com a sua ‘recepção’ pela Igreja”<sup>26</sup>.

### **2.1.3. Impulsos do Vaticano II para uma nova consciência da recepção**

Como noutras dimensões da vida da Igreja, o Concílio Vaticano II veio dar novos fundamentos para se repensar o problema da recepção e dar um enquadramento eclesiológico mais adequado e fecundo a esta realidade permanente da vida da Igreja. Isso acontece não tanto pelo desenvolvimento sistemático de uma “teologia da recepção” — que, naturalmente, não se encontra nos textos do concílio — nem sequer pela evocação expressa que é feita da terminologia e de factos de recepção. É esse o caso, por exemplo, de LG 22 e CD 4, onde se alude à aprovação ou ao assentimento (“vel libere recipiat”) do papa de uma iniciativa proveniente dos bispos em ordem a que ela possa ser considerada um acto verdadeiramente colegial<sup>27</sup>; ou de LG 51 e GS 91, onde se sugere que um concílio se pronuncia a partir do ensinamento recebido da tradição, mormente formulada pelos concílios anteriores; ou ainda de LG 45, onde se fala do acolhimento pelos pastores

---

<sup>26</sup> *Ein evangeliumsgemäßes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 94.

<sup>27</sup> Cf., todavia, as observações críticas a este respeito de H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 56 e 67.

das propostas que lhes são apresentadas<sup>28</sup>. Os impulsos conciliares para uma nova consciência da recepção resultam sobretudo de um conjunto de elementos essenciais na compreensão da fé e da Igreja que, representando também uma recepção crítica do Vaticano I<sup>29</sup>, fornecem pontos de partida para uma visão mais consciente e uma prática mais viva desta realidade<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Outras passagens conciliares poderiam ainda ser mencionadas no contexto da problemática da recepção: em DV 5, 8 e 10 sugere-se a dupla fundamental tradição-recepção; LG 25 fala do assentimento religioso dos fiéis (“*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*”) ao ensinamento dos pastores; GS 44 salienta uma outra dimensão da recepção, ou seja, o facto de a Igreja receber do mundo, da história e da evolução do género humano. Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 23 s.

<sup>29</sup> Quanto à recepção crítica feita pelo Vaticano II da doutrina formulada pelo Vaticano I, ela é mais nítida na questão do primado (com a afirmação da colegialidade episcopal) do que na questão da infalibilidade (o indicativo do “*sensus fidei*” não foi suficientemente aprofundado e desenvolvido nas suas consequências). Neste aspecto — como noutros, tais como a relação hierarquia-laicado — os textos conciliares denotam a tendência para justapor — sem procurar uma nova síntese — as afirmações tradicionais e as novas perspectivas que o próprio concílio procurou afirmar. Compreende-se assim também que os autores não sejam totalmente coincidentes na avaliação do significado do Vaticano II nesta matéria. Cf. H. FRIES, “*Ex sese...*”, 484 e 492-496; W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 75-78; G. DEJAIFVE, *Où en est*, 374-379; W. KASPER, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*, 123-128; J. HAMER, *Die Unfehlbarkeit der Kirche. Ein ökumenisches Problem*, in PRO ORIENTE, *Ökumene*, 14-18; H. J. POTTMEYER, *Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen*, in K. LEHMANN (ed.), *Petrusamt*, 100 s.; ID., *Continuité*, 91-116; ID., *Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen — Auswege aus einem Streit*, in ThQ 28 (1980) 341 s.; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2/1993, 366 s. Sobre a recepção da doutrina do primado e da infalibilidade na Igreja católica até aos nossos dias vale a pena consultar também O. H. PESCH, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition*, in ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER INSTITUTE (ed.), *Papstum als ökumenische Frage*, Mainz 1979, 159-211. Para a recepção do Vaticano I no que respeita à doutrina da infalibilidade é importante, como é sabido, a resposta dos bispos alemães a Bismarck, a qual mereceu aprovação de Pio IX: cf. G. THILS, *Primauté et infaillibilité*, 108-114. Sobre a questão global da recepção do Vaticano I cf. ainda o ponto 6.3.1. deste estudo.

<sup>30</sup> Entre os elementos que constituem um quadro indispensável para uma teologia da recepção, apontados pelo Vaticano II, G. ROUTHIER enumera os seguintes: “a

Exactamente porque a recepção está estruturalmente implicada na maneira de compreender e de realizar a Igreja, essa abertura conciliar ao lugar da recepção acontece basicamente a partir da percepção renovada da Igreja como Povo de Deus e Mistério de comunhão, e assim como realidade constituída pela comunhão de crentes e de comunidades locais unidas entre si<sup>31</sup>. Esta redescoberta da *communio* como princípio estrutural da Igreja assenta no reconhecimento de uma igualdade fundamental de todos os crentes, que são chamados a viver como comunidade fraterna, um dado que precede qualquer consideração teológica do ministério ordenado na Igreja e que não pode ser posto em causa pela diversidade de serviços e funções na Igreja<sup>32</sup>. A tarefa da transmissão da mensagem cabe assim a todo o povo profético de Deus. Todos os crentes — e aqui está certamente o aspecto mais significativo do Vaticano II para uma nova visão da problemática da recepção<sup>33</sup> — estão dotados com o “*sensus fidei*”, pelo que têm um papel indispensável a desempenhar no testemunho da fé e na manutenção da Igreja na fidelidade à verdade: “A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. Jo 2, 20–27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural

---

proposta de uma eclesiologia de comunhão, a revalorização das Igrejas locais e da participação de todos na vida da Igreja, a acentuação do lugar do Espírito na eclesiologia, uma reflexão sobre a compreensão da tradição e da apostolicidade, um aprofundamento do ministério de governo na Igreja e um esboço de uma teologia da inculturação”: *La réception*, 67. Cf. ainda W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 101–107; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 1051–1055.

<sup>31</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *La Iglesia, misterio e institución*, in Conc 208 (1986) 433–446, esp. 434–441; W. KASPER, *A Igreja como comunio. Considerações sobre a ideia eclesiológica central do Concílio Vaticano II*, in Com 3 (1986) 356–371; M. J. BARBOSA, *A Igreja como comunhão à luz das noções de “mistério/sacramento” e de “povo de Deus” no Concílio Vaticano II e no Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985*, Porto 1990; G. COLOMBO, *Il “Popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’ eclesiologia post-conciliare*, in Teo 10 (1985) 98–169; J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in IKaZ 15 (1986) 48–52.

<sup>32</sup> Cf. LG 32; CIC, c. 208.

<sup>33</sup> Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 1054 s. Em termos mais amplos ainda, W. KASPER considera tratar-se do “texto mais importante do Concílio para a questão da criteriológica teológica”: *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in F. HAARSMA – W. KASPER – F. X. KAUFMANN, *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 44.



da fé do povo todo, quando este, ‘desde os bispos até ao último dos leigos fiéis’, manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes. Com este sentido da fé, que se desperta e sustenta pela acção do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direcção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens mas a verdadeira palavra de Deus (cf. 1 Tes 2, 13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cf. Jud 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida”<sup>34</sup>. Ao afirmar positiva e expressamente esta presença activa do Espírito da verdade na totalidade dos fiéis, garantindo que a Igreja no seu conjunto permaneça na verdade fundamental da fé, o Vaticano II dá também um enquadramento mais completo e equilibrado à doutrina da infalibilidade: sublinha-se assim que o dado primeiro e fundamental a considerar é a infalibilidade de toda a Igreja e que o exercício do magistério infalível do papa tem de ser considerado dentro dessa permanência na verdade fundamental da fé que é dom concedido pelo Espírito a toda a comunidade crente<sup>35</sup>, uma consideração básica que, no entanto, ainda está longe de ter sido aprofundada em todas as consequências dentro da teologia e prática católicas<sup>36</sup>.

Este reconhecimento de que a transmissão e o testemunho da fé não são só tarefa do magistério mas envolvem todo o povo de Deus é sublinhado, a seu modo, pela “*Dei Verbum*”, que coloca toda a Igreja sob a tarefa de “receber” a Palavra de Deus: “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 fracção do pão e na oração (cf. Act 2, 42 gr.), de tal modo que, na conservação, actuação e profissão da fé transmitida, haja uma especial colaboração dos pastores e dos

---

<sup>34</sup> LG 12. Sobre a mudança de visão que a aprovação deste texto representou cf. M. GARJIO-GUEMME, *Der Begriff der “Rezeption”*, 98 s, nota 14.

<sup>35</sup> LG 25, 3 acentua que, no exercício da infalibilidade pelo colégio episcopal ou pelo papa como cabeça do mesmo colégio, está em causa a infalibilidade “com que o divino Redentor quis dotar a sua Igreja”. LG 25, 4 sublinha também que se trata de propor uma verdade contida na Revelação e testemunhada pela Igreja, acrescentando ser necessário, para que isso aconteça de forma conveniente, recorrer a meios adequados (referência ao Concílio Vaticano I, MANSI 52, 1213).

<sup>36</sup> Cf. J. B. DE PINHO, *O ministério de Pedro como problema ecuménico*, in *Did 19* (1989) 171-175.

fiéis”<sup>37</sup>. E se logo a seguir se fala do “encargo de interpretar autenticamente a Palavra de Deus” que foi confiado ao magistério, não deixa de acentuar-se ao mesmo tempo que essa tarefa de acolher a Palavra é, mesmo, dever primeiro do próprio magistério, que “não está acima da Palavra de Deus”, mas “ao seu serviço”<sup>38</sup>. O concílio coloca assim as bases para um questionamento da distinção tradicional entre “Igreja docente” e “Igreja discente”, como se se tratasse de duas funções completamente estanques na comunidade eclesial, dentro da qual só seria permitida uma comunicação de sentido único (de cima para baixo). Um indicativo nessa ordem de ideias, ainda que porventura algo tímido, é formulado pelo próprio concílio na “*Lumen Gentium*” quando afirma que os leigos têm uma palavra a dizer nas questões relativas à vida da Igreja: “Segundo o grau de ciência, competência e autoridade que possuam, têm o direito, e por vezes mesmo o dever, de expor o seu parecer sobre os assuntos que dizem respeito ao bem da Igreja”<sup>39</sup>. De resto, ainda neste contexto da participação livre e activa dos crentes na vida da Igreja, não pode menosprezar-se o significado fundamental que cabe, pela mudança de mentalidade que sugere e pela prática eclesial diferente que também exige, à Declaração sobre a Liberdade Religiosa. Os princípios sublinhados na “*Dignitatis Humanae*” — a fê como acto profundamente livre, a imunidade de coacção em matéria religiosa porque está em causa a dignidade da pessoa, a busca da verdade em liberdade de acordo com as exigências da dignidade humana<sup>40</sup> — tocam em pressupostos fundamentais subjacentes à realidade da recepção e sua prática de acordo com uma fê viva e amadurecida, fruto de uma adesão convicta, em profunda e responsável liberdade.

De não menor importância para uma teologia e prática da recepção é ainda, sem dúvida, a revalorização que o concílio, dentro de uma perspectiva eclesiológica fundamental de comunhão, faz da realidade das Igrejas locais<sup>41</sup>. Se bem que, neste ponto, apenas foram colocados os princípios básicos que servem de suporte a uma teologia das Igrejas

---

<sup>37</sup> DV 10, 1. A edição bilingue dos textos conciliares da responsabilidade do Secretariado do Apostolado da Oração (Braga, 1966), que utilizo neste trabalho, apresenta uma gralha, tanto no texto latino como na tradução portuguesa, na indicação da passagem dos Actos dos Apóstolos.

<sup>38</sup> DV 10, 2.

<sup>39</sup> LG 37. A afirmação é retomada pelo CIC, c. 212, 2 e 3.

<sup>40</sup> Cf. particularmente DH 1-3.

<sup>41</sup> Cf. LG 22 e 26; CD 11.

loais <sup>42</sup>, princípios esses que a reflexão teológica pós-conciliar tem vindo a reflectir nos seus fundamentos e a desenvolver nas suas consequências, não há dúvida que se está aqui diante de uma das mais significativas redescobertas conciliares em ordem ao fomento de processos de recepção, a qual só pode ser realidade viva no reconhecimento do papel que são chamados a ter as tradições, as experiências e os contributos de cada Igreja local. Em relação estreita com o reconhecimento do múnus episcopal como expressão plena do sacramento da ordem e com a afirmação da colegialidade episcopal <sup>43</sup> ressalta o lugar próprio que cabe às Igrejas particulares como expressão autêntica da Igreja, possuidoras de uma relativa autonomia e convidadas a encontrar a sua forma de vida no contexto em que inserem. No mesmo sentido, o relançamento no pós-concílio de algumas expressões da tradição sinodal da Igreja é elemento integrante de um processo de renovação que pode dar às Igrejas locais e aos fiéis que as constituem uma nova consciência do seu ser sujeito na Igreja.

Este último aspecto do lugar das Igrejas locais sinaliza, aliás, um campo relevante de problemas e tarefas que a Igreja católica tem vindo a enfrentar nos últimos anos, exactamente no processo de recepção do Vaticano II. Um facto que mostra como não bastam simplesmente os princípios conciliares, antes muita coisa depende da recepção em curso do concílio, em que sentido ela se vai mover e que orientações se vão impor na consciência dos fiéis e na prática eclesial global <sup>44</sup>. O receio de que se esteja,

---

<sup>42</sup> Cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970, 207; H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad en la iglesia local*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 469. Mesmo assim, K. RAHNER viu nesta redescoberta da Igreja local um dos mais significativos contributos do concílio: *Das neue Bild der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 333-337. Cf. ainda E. LANNE, *L'Église locale et l'Église universelle*, in *Ire* 43 (1970) 490; A. KALLIS, *Papstum und Orthodoxy. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, in *ÖR* 30 (1981) 40.

<sup>43</sup> Cf. LG 22. Cf. ainda as reflexões de H.- M. LEGRAND, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*, in *RSPTh* 75 (1991) 545-568; Y. CONGAR e outros, *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965; K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 2/1963; J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie*, 46-48; A. L. SOARES, *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja. Investigação teológico-canónica*, Porto 1992, 251-279.

<sup>44</sup> De certa forma paradigmática neste contexto é toda a problemática que se tem levantado à volta do estatuto teológico e jurídico das conferências episcopais. Cf. a este

aqui e acolá, a acentuar de novo um ou outro elemento que pertence mais a uma concepção jurídica-hierarcológica da Igreja do que a uma visão comunitária não é infundado <sup>45</sup>. Não faltam também indícios de que, nalguns sectores, se poderá estar a preferir de novo um modelo de tipo vertical experimentado noutros tempos — o magistério ensina, a teologia explica, o resto do povo crente ouve — e que, no fundo, só permite acontecimentos de recepção como processos de cima para baixo e sob a tónica da obediência. É um facto por demais visível que a exigência de obediência, associada à acentuação de perspectivas de autoridade formal na consideração do papel do magistério, assumiu nos últimos tempos um

---

propósito H. J. POTTMEYER, *Respuesta a la conferencia del prof. Angel Antón Gómez*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 771-778, esp. 775-778; A. ANTÓN, *Conferencias episcopales. Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca 1989; W. KASPER, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, in ThQ 167 (1987) 1-6; ID., *Nochmals: Der theologischer Status der Bischofskonferenzen*, in ThQ 168 (1988) 237-240; H.- M. LEGRAND, *Collégialité*, 560-567; P. HÜNERMANN, *Bischof — Bischofskolegium — Bischofskonferenz. Dogmatische Anmerkungen zur gegenwärtigen Auseinandersetzung*, in H. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, München 1990, 150-167. Numa perspectiva mais ampla quanto ao sentido global que a recepção conciliar pode tomar cf. A. DULLES, *La eclesiología católica a partir del Vaticano II*, in Conc 208 (1986) 321-335; H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 90 s.; H.- M. LEGRAND, *La réalisation*, 300-315.

<sup>45</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 105; H. FRIES, *Newmanns Bedeutung für ökumenische Probleme der Gegenwart*, in Cath 44 (1990) 254. Não se pode, aliás, ignorar — até pelos efeitos a longo prazo que sempre tem — que o Código de Direito Canónico permanece fundamentalmente numa atitude de reserva, senão mesmo de intencional esquecimento, face a elementos importantes de uma teoria e prática da recepção. São particularmente sintomáticos neste aspecto os cânones 750-754 (em ligação com c. 1371), c. 7 (como no Código de 1917, assume-se apenas parcialmente e não na sua totalidade um célebre *Dictum Gratiani*), c. 212 (nota-se alguma tensão entre os seus elementos), cc. 23 a 28 (são manifestas as reservas relativamente à possível validade do direito consuetudinário). Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 106 s. Na sua leitura da legislação canónica em vigor E. LANNE é ainda algo mais severo e considera que a noção de recepção pelo povo de Deus, ou mesmo até pelo conjunto do episcopado, está praticamente ausente do novo Código: *La notion*, 35 s. e 45. Sobre esta questão cf. ainda W. AYMANN, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts*, in J. LIST - H. MÜLLER - H. SCHMITZ ed.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 539, nota 34; H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad*, 469-471; R. PUZA, *Kanonistische Überlegungen*, 241; G. ROUTHIER, *La réception*, 38 s., esp. nota 74.

novo vigor. “A recente acentuação — analisa H. J. Pottmeyer — da autoridade formal do magistério como norma próxima para os crentes em vez do poder da verdade, o novo reforço do exercício primacial do magistério em vez do colegial, a transmissão autoritária da verdade em vez da dialógica, o forçar das pretensões de autoridade também do magistério não infalível — o que de novo limita fortemente, através da proibição de questões e das ordens de obediência, a busca comum da verdade —, tudo isso aparece hoje como estranho e alienante e acentua a crise da transmissão e apropriação da tradição. Isso cria obstáculos não só à evangelização, mas também a outra grande tarefa do nosso tempo, o ecumenismo”<sup>46</sup>.

Um breve olhar sobre o novo Directório Ecuménico e sua visão da recepção na perspectiva ecuménica confirma, de novo apenas a nível de princípios muito gerais, algum crescimento de consciência no espaço católico quanto ao lugar desta realidade na vida da Igreja. Não só se sublinha a importância da recepção dos diálogos teológicos em curso como se reconhece a amplitude e profundidade da recepção enquanto acontecimento vital no caminho de aproximação entre as Igrejas. No dizer do próprio documento, trata-se de um processo que, tendo embora por referência os frutos do diálogo ecuménico e da reflexão teológica nele desenvolvida, diz, no entanto, respeito a toda a vida da Igreja: “A vida de fé e a oração da fé bem como a reflexão sobre a doutrina da fé entram neste processo de recepção pelo qual, sob a inspiração do Espírito Santo, ‘que dispensa graças especiais entre os fiéis de todas as classes’ e que guia mais particularmente o ministério daqueles que ensinam, toda a Igreja faz sua os frutos de um diálogo, num processo de escuta, de experimentação, de juízo e de vida”<sup>47</sup>. Mas o dado mais significativo que ressalta globalmente do Directório Ecuménico neste aspecto é, sem dúvida e como já era

---

<sup>46</sup> H. J. POTTMEYER, *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung als Lebensprozess der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 94. Cf. sobre esta problemática: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La vocation ecclésiastique du théologien*, in DC 2010 (1990) 693-701; E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 265-269; P. HÜNERMANN, *Droht eine dritte Modernismuskrisis? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, in HK 43 (1989) 130-135; K. KOCH, *Selbstverständnis und Praxis des Lehramts*, in StdZ 211 (1993) 395-402, esp. 398-402.

<sup>47</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l'application des principes et normes sur l'œcuménisme*, in DC 2075 (1993) 637, n.º 180, Cf. também 637, n.º 182.

sugerido na referência que acaba de ser feita, a preocupação expressa de assinalar que todos os crentes são chamados a participar nesses processos de recepção: “Quando os resultados de um diálogo são considerados pelas autoridades competentes como estando prontos para serem submetidos a uma avaliação, os membros do povo de Deus, segundo o seu papel e o seu carisma, devem ser comprometidos neste processo crítico”<sup>48</sup>. Certamente que se nota também — e como aspecto que está em íntima relação com a visão específica católica dos processos de recepção — a insistência com que o documento pretende também deixar claro o papel do magistério, ao qual cabe “a responsabilidade de pronunciar o juízo final sobre as declarações ecuménicas”<sup>49</sup>. Isso, porém, não põe em causa o grande significado que tem o facto de o Directório Ecuménico apontar esse horizonte de participação activa e essa capacidade de discernimento como possibilidade e tarefa para todos os fiéis, o que, na linha da própria intencionalidade global deste documento programático, tem de encontrar expressões concretas na vida real das comunidades cristãs e a nível das Igrejas locais.

## 2.2. A recepção na vida das outras confissões cristãs

Feita esta síntese sobre a recepção no pensamento e na prática da Igreja católica, trata-se agora de apresentar, no que respeita às outras principais confissões cristãs, os elementos básicos de estrutura eclesial e de forma de exercício da autoridade que mostram como se entende a recepção e que valor prático se lhe atribui nos processos de descoberta da verdade e

---

<sup>48</sup> IB., 636, n.º 179. A afirmação — anote-se — é seguida de uma fundamentação em que se faz referência a LG 12 e ao “sensus fidei”. Cf. U. RUH, *Ökumene: Das Neue Direktorium der katholischen Kirche*, in HK 47 (1993) 333. Num comentário a este n.º 179 do Directório escreve U. WILCKENS: “Pode estar aí uma correspondência católica à necessidade constitucional nas Igrejas evangélicas de que os Sínodos têm de aprovar novos importantes acordos que trazem consigo consequências para a relação com as outras Igrejas”: *Das neue ökumenische Direktorium — mit evangelischen Augen gelesen*, in US 48 (1993) 343. Uma outra reacção evangélica, algo mais crítica, ao Directório Ecuménico encontra-se em H.- E. FICHTNER, *Nur ein ökumenischer Reprint? Beobachtungen — Fragen — Überlegungen zum neuen ökumenischen Direktorium*, in ÖR 43 (1994) 165-171.

<sup>49</sup> CONSEIL PONTIFICAL POUR L’ UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire*, 637, n.º 182. Cf. ainda 636, n.º 179; 637, n.º 180; 613, n.º 29.

nas tomadas de decisão eclesiais. Uma vez que existem poucas reflexões explícitas sobre esta questão específica na vida interna das próprias Igrejas<sup>50</sup> e não havendo possibilidade de recurso a textos oficiais de um magistério, à semelhança do que sucede na Igreja católica, partir-se-á aqui sobretudo de reflexões individuais de autores de cada uma das confissões cristãs em análise e de considerações contidas em documentos dos diálogos teológicos bilaterais, sem deixar — naturalmente — de prestar especial atenção a alguns princípios fundamentais que caracterizam a identidade confessional de cada Igreja.

### 2.2.1. Perspectiva ortodoxa

No seio da Igreja ortodoxa, o debate sobre o problema da recepção, concentrado de modo especial no âmbito dos concílios, foi particularmente estimulado e posto de novo em movimento pela teologia eslavófila do século XIX, em particular por A. S. Khomjakov (1804-1860), que impulsionou uma nova e influente corrente eclesiológica na ortodoxia russa<sup>51</sup>. Segundo esta visão eclesiológica, que mereceu inicialmente forte

---

<sup>50</sup> Com excepção dos teólogos ortodoxos, as reflexões existentes por parte de autores não católicos concentram-se na sua maior parte na questão da recepção dos diálogos teológicos ecuménicos. Ao escrever, aludindo a alguns trabalhos, que a ausência de reflexão neste ponto está hoje preenchida G. ROUTHIER simplifica, no meu modo de ver, demasiado a questão: cf. *La réception*, 51 s. Uma menor atenção teológica explícita das Igrejas provenientes da Reforma ao problema da recepção poderá explicar-se pelo facto de que — nelas e em comparação com a Igreja católica e, em grande parte, com a Igreja ortodoxa — o modo como se concebe a autoridade eclesial e se tomam decisões no campo doutrinal atenua de certo modo a acutilância da questão, ao mesmo tempo que desloca a perspectiva sobretudo para a problemática da obtenção de “consenso” na fé. Isso não significa, no entanto, que a realidade da recepção seja desconhecida no âmbito das Igrejas da Reforma. U. KÜHN lembra que, desde logo, os escritos confessionais da Reforma, tanto no que respeita ao conteúdo como quanto à validade eclesial que adquiriram, representam processos de recepção: *Rezeption*, 1040. Cf. também W. RUSCH, *Rezeption*, 37-40.

<sup>51</sup> A melhor síntese sobre a visão da recepção na teologia ortodoxa continua a ser o trabalho de W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie*, in ThGl 65 (1975) 250-266. Sobre o significado de Khomjakov na renovação da eclesiológica ortodoxa e, em particular, quanto a este aspecto da recepção cf. IB., 250 s. e 260 s.; M. GARIGO-GUEMBE, *Der Begriff der “Rezeption”*, 97; A. KALLIS, *Volk Gottes und Lehrautorität*, in US 32 (1977) 141-147; K. WARE, *L'exercice de l' autorité dans l' Église orthodoxe*, in Ire 54 (1981) 464 ss.

oposição nos círculos tradicionais académicos e continuou a ser objecto de controvérsia, mas que, com correcções significativas embora, se foi impondo progressivamente noutros sectores e espaços da ortodoxia <sup>52</sup>, o processo de recepção eclesial é um momento integrante do próprio acontecimento conciliar. Nesta óptica, a questão da ecumenicidade e da universalidade dos concílios não se decide por meros critérios formais (sejam eles a correcção canónica, a representação numerosa ou a aprovação pelo papa), antes o valor normativo das suas decisões depende da concordância das decisões conciliares com a fê da Igreja, concordância essa a ser reconhecida pela comunhão dos crentes. Progressivamente reflectida em estreita ligação com a ideia eclesiológica de “sobornost” <sup>53</sup>, que acentua de modo particular o papel activo e participativo que cabe à comunidade eclesial no seu conjunto, e também depurada de alguns excessos que a envolviam <sup>54</sup>, a ideia de recepção foi emergindo cada vez mais como um elemento determinante da eclesiologia ortodoxa. Apesar de não existir

---

<sup>52</sup> Um dos teólogos ortodoxos que, mais recentemente, contribuiu para um aprofundamento do lugar da recepção eclesial, particularmente em relação com a questão da infalibilidade da Igreja, foi N. Afanassieff (1893-1966). Cf. em particular N. AFANASSIEFF, *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, in O. ROUSSEAU e outros, *L'Infaillibilité de l'Église*, 183-201. Cf. ainda W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption*, 256-259; E. LANNE, *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, in F. HOLBÖCK - TH. SARTORY (ed.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología*, II, Barcelona 1966, 550 s.; B. DUPIRE, *Ecclésiologies comparées Catholicisme - Orthodoxie*, in P. DE LAUBIER (ed.), *Visages de l'Église. Cours d'ecclésiologie*, Fribourg 1989, 114 s.; A. M. WITTIG, *Konzil und Rezeption. Die Annahme von Glaubensentscheidungen eines Konzils durch das Kirchenvolk als Akt des geschuldeten Glaubensgehorsams oder als Beitrag zur Gültigkeit der Entscheidungen*, in AHC 20 (1988) 247-250.

<sup>53</sup> “Sobornost”, expressão proveniente do russo “sobirat” (reunir) e traduzida mais frequentemente por “conciliaridade”, “exprime o pensamento de que o crente só na comunidade da Igreja como totalidade pode existir e encontrar o acesso à verdade”: W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption*, 254, nota 15. Na descrição de E. Lanne ‘sobornost’ designa “a atitude do povo de Deus enquanto ele é, pela sua própria vida, o último guardião da revelação e da obra de salvação, juntamente com a hierarquia da Igreja — mas eventualmente contra ela (como em Florença, segundo os ortodoxos)”: *La notion*, 34. Cf. ainda A. JOOS, *La conciliarità o “l’insiemità conciliabile” nella teologia della “Sobornost” ortodossa russa recente*, in Nic 18 (1991) 183-275. Cf. ainda nota 10 do ponto 1.1.

<sup>54</sup> Cf. as observações críticas de J. MEYENDORFF, *Autoridad doctrinal en la tradición de la Iglesia ortodoxa*, in Conc 117 (1976) 49; ID., *Was ist*, 44 s.



uma explicação unitária sobre a sua natureza e o seu papel <sup>55</sup> e embora seja possível detectar até divergências significativas nesta matéria entre teólogos ortodoxos <sup>56</sup> — as diferenças de abordagem e de acentuação são, aliás, normais neste como noutros pontos do pensamento ortodoxo, de si mesmo diversificado pela autocefalia das Igrejas e pela ausência de um magistério unificado e com autoridade de determinação a nível universal —, há na teologia ortodoxa consenso maioritário na convicção de que “as afirmações do magistério exigem a recepção de toda a Igreja para que possam ser reconhecidas como expressão verdadeira da tradição apostólica. A proclamação da verdade feita pelos bispos (especialmente por um concílio) deve ser verificada depois através da concordância de todo o povo; isto encontra a sua expressão na própria vida da comunidade da Igreja” <sup>57</sup>. Recepção é, assim, a tomada de consciência pela totalidade da comunidade crente de que a decisão magisterial está de acordo com a fé da Igreja, é “o exame prático da ecumenicidade” do concílio <sup>58</sup>.

A desconfiança relativamente a todos os critérios exteriores e formais de certeza na interpretação da revelação e na afirmação da verdade, que

---

<sup>55</sup> Cf. N. AFANASSIEFF, *L' Infaillibilité*, 186 e 197; ID., *L' Église du Saint Esprit*, Paris 1975, 116.

<sup>56</sup> Cf. W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption*, 260-263; M. GARJO-GUEMBE, *Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche*, in US 45 (1990) 317 e 320, nota 19; A. WITTIG, *Konzil*, 248 s. Nalguns autores católicos — o contributo de A. Wittig é um exemplo disso — nota-se uma certa tendência a acentuar essas divergências, fazendo assim também convergir mais com a concepção católica em matéria de recepção uma posição ortodoxa que seria pretensamente maioritária no seio da Ortodoxia.

<sup>57</sup> W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption*, 254. “A Igreja ortodoxa aceita as definições doutrinárias dos concílios ecuménicos como expressão definitiva da verdade cristã quando são recebidas por toda a Igreja”: J. MEYENDORFF, *Autoridad doctrinal*, 51. Cf. ainda B. BOBRINSKOY, *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? I — Respuesta ortodoxa*, in Conc 168 (1981) 190 e 192; K. WARE, *L' exercice de l' autorité*, 461 e 468-471; C. KONSTANTINIDIS, *Autorität in der orthodoxen Kirche*, in ÖR 31 (1982) 43 ss.; G. VOSS, *Santiago de Compostela — ein Meilenstein auf dem ökumenischen Pilgerweg?*, in US 48 (1993) 273 s.

<sup>58</sup> L. STAN, *Über die Rezeption*, 76. “A Igreja na sua totalidade, clero e povo, compete, sob a condução do Espírito Santo, discernir se uma assembleia, convocada como concílio ecuménico, cumpriu verdadeiramente a sua tarefa e merece essa designação”: A. KALLIS, *Petrus der Fels — der Stein des Anstosses? Das Petrusamt in der Sicht der Orthodoxie*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Pasptamt*, 61.

caracteriza de um modo geral o pensamento ortodoxo, assenta, antes de mais, na convicção de que só desse modo se respeita a autoridade da própria verdade e se reconhece em toda a sua profundidade e eficácia a acção do Espírito Santo na Igreja, o Espírito que é o último garante da verdade e que faz ressaltar sempre de novo e com autoridade a verdade viva do Evangelho<sup>59</sup>. A ideia de recepção na ortodoxia tem, pois, uma base essencialmente pneumatológica. No seu entendimento, insistentemente reafirmado como crítica à concepção e prática católicas do magistério e sobretudo como questionamento de uma pretensão de infalibilidade que se apoia também nalgumas condições de ordem formal, qualquer concentração na dimensão formal da autoridade obscureceria a própria autoridade da verdade, pois esta “não pode ser estabelecida por uma aplicação mecânica de critérios formais”<sup>60</sup>. Na visão ortodoxa que atribui um papel determinante à recepção não se trata, também e por conseguinte, de uma ratificação jurídica pelo povo crente, de actos formais que de algum modo dessem validade jurídica a um concílio e suas decisões<sup>61</sup>. O que está em causa é a inserção do acontecimento conciliar na Igreja que vive e anuncia a verdade do Evangelho, fazendo-se assim ressaltar — o que não deixa de ser significativo em termos ecuménicos — o peso próprio do conteúdo das afirmações doutriniais (a dimensão material das afirmações doutriniais), a sua concordância com a fé da Igreja e, sobretudo, a autoridade última em questões de verdade da fé que é o Espírito Santo<sup>62</sup>.

De facto, como verdade fundamental subjacente a esta maneira de ver está a convicção de que o Espírito é dado a toda a Igreja, pelo que a permanência na verdade é dom concedido à Igreja no seu conjunto e realidade só possível mediante a participação de todos crentes. A ortodoxia não ignora, antes sublinha o papel e a autoridade própria dos bispos na

---

<sup>59</sup> Cf. J. MEYENDORFF, *Rom und die Orthodoxie — Autorität oder Wahrheit?*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, II, 172 s.; A. KALLIS, *Petrus der Fels*, 61.

<sup>60</sup> Cf. K. WARE, *L' exercice de l' autorité*, 468.

<sup>61</sup> Os teólogos ortodoxos acentuam que a recepção pela comunidade crente não é um processo de ordem jurídico-canónico e formal, é antes “um processo histórico de difusão, assimilação e adesão”: O. CLEMENT, *L'Église Orthodoxe*, Paris 1961, 89; cit. em M. GARJO-GUEMBE, *Der Begriff der “Rezeption”*, 167, nota 1. Cf. ainda A. KALLIS, *Ferrara-Florenz*, 193.

<sup>62</sup> Cf. W. HRYNIEWICZ, *Die ekklesiale Rezeption*, 264; L. STAN, *Über die Rezeption*, 74 e 79.

Igreja <sup>63</sup> e, em particular, a autoridade dos concílios <sup>64</sup>, mas — insiste-se — essa autoridade doutrinal não pode ser vista desligada de toda a comunidade crente, pois é o povo de Deus na sua totalidade que é o portador do testemunho da verdade e assim também do dom da infalibilidade. Acentua-se assim — como o faz, por exemplo, B. Bobrinskoy — que o magistério não cria, impõe ou infunde a verdade numa Igreja que estaria privada dela, antes exprime e formula a verdade que está viva na Igreja, que está presente no “instinto da verdade ou instinto da ortodoxia” existente no conjunto do corpo eclesial <sup>65</sup>. Embora a definição e formulação das verdades da revelação que a Igreja é chamada a acolher seja competência dos bispos reunidos em concílio ecuménico, isso realiza-se numa ligação indissolúvel com o testemunho de fé de toda a Igreja, numa relação de reciprocidade entre ministério ordenado e povo de Deus que exclui programaticamente o *ex sese* e aponta como única perspectiva válida o *ex consensu ecclesiae* <sup>66</sup>. Busca-se deste modo um equilíbrio de complementaridade <sup>67</sup> entre a autoridade própria de ensino, que cabe aos bispos, e o carisma do discernimento — o *sensus fidelium* — que os fiéis possuem, uma complementaridade que pressupõe e implica o reconhecimento de uma certa autoridade doutrinal que cabe também ao conjunto do povo de Deus <sup>68</sup>. Assim se compreende igualmente a insistência ortodoxa em que

<sup>63</sup> Cf., por exemplo, B. BOBRINSKOY, *Cómo permanece*, 191; A. KALLIS, *Petrus der Fels*, 61 ss.

<sup>64</sup> Quanto à “infalibilidade” dos concílios ecuménicos, as posições dos teólogos ortodoxos não são coincidentes, embora as reservas maiores sejam contra o uso da expressão e não tanto relativamente à convicção de que eles são lugar privilegiado e dotado da máxima autoridade quanto à afirmação da verdade. Sobre toda esta problemática, cf. D. PAPAN-DREOU, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht*, in J. RATZINGER (ed.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 160 e 164; E. TIMIADIS, *La primauté de Pierre dans l'ecclésiologie orthodoxe*, in *Ist* 23 (1978) 352; K. WARE, *L' exercice de l' autorité*, 463-471; N. AFANASSIEFF, *L' Infaillibilité de l' Église*, 185-193.

<sup>65</sup> Cf. B. BOBRINSKOY, *Cómo permanece*, 190. Cf. também A. KALLIS, *Volk Gottes*, 147-149.

<sup>66</sup> Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *Der Begriff der “Rezeption”*, 98.

<sup>67</sup> Na Igreja Ortodoxa acentua-se de modo particular a complementaridade entre a “autoridade sacramental do bispo” e a “autoridade carismática do santo”: cf. J. MEYEN-DORFF, *Autoridad doctrinal*, 48-54.

<sup>68</sup> Cf. K. WARE, *L' exercice de l' autorité*, 457-460.

só na recepção pelos fiéis o concílio se pode dizer plenamente realizado, pois os crentes desempenham um papel decisivo na clarificação efectiva da concordância conciliar com a fé da Igreja: “É a *recepção post factum* pela consciência da Igreja — *sensus fidelium* — que permanece o único critério exterior pelo qual a Igreja sabe que o concílio foi conduzido pelo Espírito Santo. As decisões não se tornam dogmas *depois* da recepção; elas são aceites porque exprimem a verdade. É um olhar retrospectivo da Igreja que tem a capacidade de discernir a verdade”<sup>69</sup>.

Vê-se assim como nesta matéria da recepção, e não obstante o reconhecimento inequívoco do lugar próprio do ministério episcopal na estrutura da Igreja e na formulação da doutrina, o mundo ortodoxo tende a revelar uma maior afinidade de fundo com o pensamento anglicano e com as próprias Igrejas provenientes da Reforma do que com o pensamento católico. Uma afinidade que, certamente favorecida também pela comum reacção à expressão papal da autoridade eclesial na Igreja católica, se mantém naquilo que constituirá provavelmente — e como tem sido manifesto nas dificuldades surgidas no já longo caminho em ordem à realização de um concílio pan-ortodoxo — o principal desafio que se coloca à ortodoxia neste âmbito: a capacidade de se exprimir com autoridade e inequivocidade a nível universal, nomeadamente a nível da comunhão das Igrejas ortodoxas<sup>70</sup>. De resto, o valor que se atribui à recepção na eclesiologia ortodoxa tem de encontrar uma mais coerente correspondência na busca concreta de resposta à questão como se realiza quotidianamente e como pode ser tornada ainda mais efectiva uma participação do povo crente na vida da Igreja, também em matéria doutrinal<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> I. BRIA, *La réception des résultats des dialogues*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui*, Chambésy- Genève 1985, 289.

<sup>70</sup> Cf. “*Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der ungeteilten Kirche treu*”. *Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou*, in HK 46 (1992) 21-27, aqui part. 21 s. Cf. ainda A. BASDESKIS, *Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil. Die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy/Genf*, in ÖR 32 (1983) 81-89; *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, in US 42 (1987) 4-28.

<sup>71</sup> A exigência de uma participação efectiva de todos os crentes na vida da Igreja, também no que diz respeito ao âmbito doutrinal, tem vindo a ser acentuada — apesar de diferentes regulamentações e práticas de cada Igreja autocéfala — pela teologia ortodoxa mais recente, também ela preocupada com as condições e os meios que possam tornar

### 2.2.2. Perspectiva luterana

Na consideração do tema da recepção no luteranismo — um tema que, aliás, tem merecido particular atenção no âmbito do diálogo oficial católico-luterano <sup>72</sup> — há que ter em conta, à partida e como contexto específico condicionante, o problema básico relativo ao lugar que pertence ao ministério ordenado na Igreja. Embora se tenha registado nos últimos anos no âmbito luterano uma convergência crescente e bastante significativa nesta matéria, ainda não se pode dizer que haja uma posição luterana totalmente unívoca sobre este ponto <sup>73</sup>. Relevante para o problema da recepção é sobretudo o facto de, por razões conhecidas e que se prendem também com a questão da sucessão apostólica no episcopado <sup>74</sup>, o ministério de governo eclesial não ocupar no pensamento luterano o mesmo grau na escala dos portadores teológico-eclesiais de autoridade como no

---

effectiva essa participação. Cf., por exemplo, *Auch Laien wirken an Lehtätigkeit der Kirche*, in *Kathpress*, Nr. 55, 20.3.1989, 2. Cf. também T. VALDMANN, *Il laicato nella chiesa ortodossa*, in *StEc* 6 (1988) 105-114.

<sup>72</sup> A importância da recepção tem sido sublinhada tanto na perspectiva da tarefa ecuménica em geral como em relação com os resultados do próprio diálogo teológico em curso entre as duas Igrejas. Sobre a exigência de recepção dos resultados do diálogo teológico católico-luterano cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Voies vers la communion*, in *DC* 1800 (1981) 85, n.º 75 e 87, n.º 87; ID., *La réception des documents théologiques*, in *DC* 2065 (1993) 140-143. Quanto ao mais amplo objectivo de uma “recepção ecuménica”, cf. ID., *L’unité qui est devant nous*, in *DC* 1936 (1987) 301 ss, n.º 50 ss. Nos documentos do diálogo católico-luterano refere-se também expressamente a importância da recepção na vida de cada um das Igrejas para que o ensino eclesial com pretensão de obrigatoriedade possa ter eficácia vital e frutuosidade espiritual: cf. IB., 305, n.º 60; GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt 2/1981, 40 s., n.ºs 52 e 54; 54 s., n.º 84.

<sup>73</sup> Cf. H. SCHÜTTE, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 155-184; A. KLEIN, *Verbindliches Lehren — Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen*, in *Cath* 44 (1990) 126.

<sup>74</sup> Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt*, particularmente 35-38, 44-46 e 52, n.ºs 42, 43, 45, 63-66 e 80; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L’unité*, 311, n.º 96.

pensamento ortodoxo, católico e em parte anglicano, o que significa também e concomitantemente que outros elementos desempenham um lugar mais determinante nos processos de descoberta e afirmação da verdade <sup>75</sup>. Por outro lado, não se pode esquecer que, em razão das circunstâncias do seu próprio desenvolvimento histórico, as Igrejas luteranas não apresentam hoje uma total homogeneidade na sua organização — há configurações de constituição mais de tipo episcopal (que prevalece), mais presbiteral ou ainda congregacionista <sup>76</sup> —, o que exige algum cuidado para não se cair em generalizações que não correspondem totalmente à realidade.

Na linha dos princípios constitutivos da Reforma, o ponto de partida da consideração do problema da autoridade na Igreja — enquanto elemento indispensável em qualquer processo de recepção — é, na perspectiva luterana, a autoridade última de Cristo (“solus Christus”) e, conseqüentemente, a autoridade da Escritura (“sola Scriptura”) que, enquanto Palavra viva de Deus, é “norma normans”, capaz por si mesma de gerar adesão e com força de obrigatoriedade <sup>77</sup>. A garantia da autenticidade do anúncio eclesial só pode ser encontrada na Palavra de Deus

---

<sup>75</sup> H. MEYER, *Inwieweit sind die Dialoge und ihre Ergebnisse verbindlich für die Kirchen? Überlegungen aus lutherischer Sicht*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques*, 266. Mutatis mutandis, esta observação vale obviamente também para as Igrejas reformadas, de proveniência calvinista.

<sup>76</sup> *Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche*, in G. GASSMANN - H. MEYER (ed.), *Das Kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt*, Frankfurt 1980, 118, n.º 39. Sob a perspectiva da tarefa do ensino eclesial e embora referidas ao espaço alemão tem interesse confrontar as determinações básicas relativas às constituições de Igrejas luteranas em H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom ökumenischen Studienauschuss der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB)*, Stuttgart 1986, 49-56.

<sup>77</sup> Cf. J. WITTE, *La autoridad del magisterio en las iglesias de la Reforma. Doctrina de Lutero e Calvino*, in Conc 117 (1976) 55-59; U. KÜHN, *Kirche*, Gütersloh 1980, 33 s. e 50-52; ID., *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta luterana*, in Conc 168 (1981) 195-197; H.- J. KRAUS, *Reformation/Reform. B. Aus evangelischer Sicht*, in NHTHG IV, 30 s.; PH. SCHÄFFER, *Dogmenfreies Christentum. Seine Anliegen in der Dogmenauslegung*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 12-16.

testemunhada na Escritura, o último e máximo critério de toda a doutrina na Igreja<sup>78</sup>. Mas isto não exclui, antes inclui o reconhecimento, no seio do luteranismo, de uma autoridade eclesial — sempre sujeita à norma do Evangelho e em referência às decisões doutrinárias vinculativas do passado: “A autoridade última de Cristo — escreve o luterano H. Meyer — serve-se da autoridade eclesial, sem todavia ser absorvida nela e sem que se possa confundir ambas; igualmente, a ‘norma normans’ da Escritura santa não exclui uma doutrina eclesial com carácter permanente de compromisso, mas ela inclui-a, sob a forma de confissões de fé doutrinárias que querem ser uma interpretação necessária e autêntica da Escritura santa nas situações históricas precisas, em continuidade com as confissões de fé nascidas na Igreja antiga”<sup>79</sup>.

Em estreita relação com esta realidade de uma doutrina eclesial a ser acolhida pela comunidade crente, o luteranismo considera como uma das notas irrenunciáveis da Igreja o facto de que nela se ensina o Evangelho através de pessoas designadas para essa função, às quais pertence por isso mesmo também a tarefa de uma certa vigilância doutrinária: aos que detêm o ministério episcopal “é confiada de maneira especial a tarefa de vigiar pela pureza do Evangelho, e aí eles têm um magistério, cujo exercício deve acontecer ‘não com poder humano, mas só pela Palavra de Deus’”<sup>80</sup>. Na concepção luterana, o fundamento último dessa autoridade eclesial não se baseia no consenso da comunidade eclesial (como se de uma mera delegação da comunidade se tratasse), do mesmo modo que a normatividade da doutrina formulada nas confissões de fé não resulta de uma mera expressão consensual, fruto de um qualquer procedimento democrático de manifestação da vontade colectiva. Se isto é claro, também é um facto que essas realidades só serão correctamente entendidas — precisamente também na sua sujeição à autoridade última de Cristo e à norma da

<sup>78</sup> *Lehrautorität*, 117, n.º 37.

<sup>79</sup> H. MEYER, *Les presupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la “recevabilité”*. *Perspectives luthériennes*, in Ire 59 (1986) 11. Cf. também *Lehrautorität*, 117 s., n.º 38; H.- M. BARTH, *Bekenntnisse von gestern - Bekenner von heute*, in US 40 (1985) 50-61.

<sup>80</sup> Cf. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt*, 40, n.º 53; 28, n.º 30. Cf. também COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L’unité*, 311, n.º 96 s.; H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 103 s.; 50 s e 89 s.; T. KOCH, *Die Freiheit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche*, in ZThK 82 (1985) 245-250.

Escritura — se inseridas profundamente no contexto da comunidade, ou seja, dentro do “*magnus consensus ecclesiae*”<sup>81</sup>. Assim, reconhecendo-se embora o papel próprio do ministério eclesial, “na maior parte das Igrejas luteranas, o ensino eclesial com carácter vinculativo determina-se mais através de um processo de formação de consenso no qual os responsáveis da Igreja ou bispos, os professores de teologia, os pastores e os membros não ordenados das paróquias participam de uma maneira fundamentalmente igual. Este processo tem, regra geral, formas sinodais”<sup>82</sup>.

Dentro das estruturas eclesiais em vigor no luteranismo, cabe aos sínodos, enquanto assembleias representativas e, por isso mesmo, modo particularmente significativo de incluir a comunidade no processo de formação e conservação da doutrina, um papel de grande relevo<sup>83</sup>. No entendimento luterano, porém, os sínodos não “estabelecem”, apenas “verificam” a existência desse consenso. Subjaz aqui a convicção de que a responsabilidade pela doutrina pertence a toda a Igreja, numa cooperação de diversos dons e responsabilidades que não elimina, antes reconhece o lugar específico que cabe aos pastores, aos professores de teologia, aos sínodos e aos bispos<sup>84</sup>. Pode dizer-se, assim, que a responsabilidade pelo ensino é exercida numa estrutura plural, numa espécie de “magistério ramificado”, em que intervêm estruturas sinodais, presbiterais, conciliares e a cooperação de diversos ministérios e funções em níveis diferentes<sup>85</sup>. Aqui ressalta como ponto fundamental a responsabilidade de cada cristão, enquanto dotado pelo Espírito, relativamente à autenticidade do anúncio

---

<sup>81</sup> H. MEYER, *Les presuposés*, 11 s. Cf. sobre esta questão as observações de W. KASPER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, in ThQ 167 (1987) 172-175.

<sup>82</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, n.º 60. Cf. também A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 127 s.

<sup>83</sup> Sobre o significado da estrutura sinodal nas Igrejas provenientes da Reforma cf. A. VON CAMPENHAUSEN, *Synode/Konzil. B. Aus evangelischer Sicht*, in NHTThG IV, 163-167.

<sup>84</sup> Cf. U. KÜHN, *Cómo permanece*, 200; G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, 363.

<sup>85</sup> A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 126. Com “magistério ramificado” traduzo do alemão a expressão “*gegliedertes Lehramt*”.



do Evangelho e da doutrina da Igreja <sup>86</sup>. Por isso mesmo considera-se que a obediência que se exige perante a autoridade doutrinal está sempre condicionada pelo requisito de o “ministro da Palavra” não impor algo contrário ao Evangelho: “Julgar isto é algo que compete a cada crente, pois a sua última norma encontra-se na Escritura lida à luz do testemunho pessoal do Espírito Santo” <sup>87</sup>. Esta capacidade e responsabilidade de cada cristão, a concretizar, expressar e desenvolver antes de mais ao nível das pequenas comunidades locais, é um ponto-chave da Reforma, nomeadamente como exigência decorrente do sacerdócio de todos os batizados, e permanece uma preocupação importante e actual do luteranismo, que na sua concepção de Igreja continua a pôr o acento na comunidade local reunida por Deus graças à Palavra e aos sacramentos <sup>88</sup>. “É, portanto, com a participação e sob a corresponsabilidade directa dos leigos — conclui H. Meyer — que se decide sobre o que tem autoridade para a Igreja” <sup>89</sup>.

Nesta ordem de ideias, o problema da recepção para as Igrejas luteranas consiste, pois e sobretudo, em fazer com que todos os membros da comunidade eclesial assumam uma participação activa nos processos de clarificação doutrinal e de decisão eclesial e na formação de um verdadeiro “*magnus consensus ecclesiae*”, através do qual se exprima o Espírito de Deus que mantém a Igreja na verdade. A questão que se lhes coloca como tarefa permanente a realizar é a de uma recepção eclesial efectiva a nível dos indivíduos crentes e das comunidades eclesiais, gerando um consenso que — suposto naturalmente que se trata de uma interpretação fiel da

---

<sup>86</sup> Para a Igreja Luterana é ponto assente, “por um lado, que a tarefa de transmitir o Evangelho cabe a todo o povo de Deus; nessa medida cada cristão participa no seu âmbito neste serviço e assim no magistério. Por outro lado, o anúncio público com a administração dos sacramentos é tarefa particular do ministério espiritual na Igreja”: H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 105. Cf. ainda 106–108. Sobre o papel dos leigos no ensino da Igreja cf. também K. TRAUGOTT, *Die Freiheit*, 244.

<sup>87</sup> J. L. WITTE, *La autoridad*, 59. U. KÜHN observa que o princípio da “*sola Scriptura*” pretende eliminar qualquer arbitrariedade individual tanto frente às opiniões pessoais do intérprete como relativamente a tudo quanto na concepção eclesial dominante a possa obscurecer: *Cómo permanece*, 195.

<sup>88</sup> Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L' unité*, 314, n.º 116; H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 104.

<sup>89</sup> H. MEYER, *Les presupposés*, 12. Cf. também M. PLATHOW, *Verbindliches Lehren und einander Konsens. Die Frage nach der Kanonizität des biblischen Kanons und nach der evangelischen Lehrgewalt*, in US 37 (1982) 127 s.

Escritura — possa ser verificado a nível supraparouquial ou sinodal e que assim adquira também verdadeira autoridade eclesial. Para cada comunidade cristã e para a Igreja no seu conjunto emerge aqui a necessidade de encontrar os meios adequados para manter a fidelidade doutrinal e conservar o consenso eclesial, o que passa decisivamente pelo processo global de uma “*communicatio fidei*” dentro de cada Igreja local e entre as distintas Igrejas (luteranas), um processo em que todos devem ser chamados a participar.

Subjacente a todo este conjunto de perspectivas está, obviamente, uma acentuação que, não sendo exclusiva do luteranismo, ocupa nele também um lugar fulcral: a prevalência do conteúdo sobre a autoridade formal. Na visão luterana, um magistério formalmente legítimo não basta para garantir definitivamente a verdade, antes a verdade e a autoridade de uma afirmação ou tomada de posição decidem-se pela sua correspondência com a Palavra de Deus, e é essa correspondência que decide igualmente se uma determinada afirmação doutrinal vai ou não ser recebida <sup>90</sup>. “A receptividade eclesial e, finalmente, a recepção e a autoridade eclesiais repousam, pois, no fim de contas, sobre *o que é testemunhado, ensinado e confessado*, portanto sobre *o conteúdo*. Não se poderá conferi-las nem às pessoas ou instâncias que testemunham, ensinam ou confessam, nem àqueles que escutam, aceitam ou recebem o testemunho, o ensino ou a confissão, apesar de toda a importância que pode ter para o testemunho aquele que testemunha e que ensina (portanto, ‘o sujeito’) ou aquele que escuta e que recebe (portanto, o destinatário)” <sup>91</sup>. Sem que esta afirmação exclua totalmente uma interpretação em sentido católico, há aqui, todavia e como é evidente, uma maior afinidade de princípio com a visão ortodoxa.

De resto, a reflexão sobre o problema da recepção tem ajudado o luteranismo a tomar mais profunda consciência da situação insatisfatória que o afecta no que respeita à necessidade de formular com maior clareza e inequivocidade uma doutrina eclesial que seja reconhecida e aceite por todos como autêntica, na medida em que ela aparece como expressão e

<sup>90</sup> Cf. U. KÜHN, *Cómo permanece*, 199 s. Cf. ainda 195.

<sup>91</sup> H. MEYER, *Les présupposés*, 14. Cf. ID., *Verbindlichkeit*, 157-172. Nesse sentido, e apesar das significativas convergências nesta matéria conseguidas no diálogo católico-luterano nos Estados Unidos, permanece como posição provavelmente maioritária no campo luterano “a recusa decidida de um magistério eclesial que decide e é vinculativo em última instância, segundo o modelo católico-romano”: T. KOCH, *Die Freiheit*, 231.

garantia da escuta comum da Escritura pelos crentes e da continuidade da sua confissão de fé através dos séculos <sup>92</sup>. Sob este ponto de vista, o problema da recepção para as Igrejas luteranas aparece também como a necessidade e a tarefa de uma formulação vinculativa da fé, que evite o risco da falta de clareza doutrinal e de uma permanência estéril em processos intermináveis de debate e de alguma indefinição. O aprofundamento e a ampliação da responsabilidade doutrinal dos bispos, dando expressão a um ensino eclesial com autoridade, e a reflexão sobre o lugar de um serviço universal à unidade da fé e à comunhão das Igrejas emergem aqui como questões pendentes de inegável urgência <sup>93</sup>.

### 2.2.3. Perspectiva reformada

É também no modo de entender a relação entre o ministério pastoral e a comunidade e, mais especificamente ainda, na compreensão do papel e da autoridade que cabe ao ministério ordenado quanto ao anúncio e à formulação da doutrina que se concentra um dos pontos nevrálgicos da forma como nas Igrejas devedoras da Reforma de Calvino emergem as questões relativas à recepção <sup>94</sup>. Em comparação com os pressupostos envolvidos no luteranismo, a experiência e a compreensão das Igrejas reformadas, na diversidade ainda maior que as constitui, apresenta como características mais marcantes a acentuação da dimensão local da Igreja <sup>95</sup> e uma certa desvalorização da autoridade das instâncias doutrinárias, o que acontece aqui também — ou até sobretudo — em relação com o problema da sucessão apostólica no ministério episcopal <sup>96</sup>. Mas se isso é

<sup>92</sup> Cf. U. KÜHN, *Cómo permanece*, 198 s.

<sup>93</sup> Cf. H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 106; M. PLATHOW, *Verbindliches Lehren*, 130 s.

<sup>94</sup> Breves sínteses da posição de Calvino sobre a autoridade doutrinal na Igreja encontram-se em U. KÜHN, *Die Kirche*, 65 s. e 68-72; J. L. WITTE, *La autoridad*, 59-67; J. P. MONSARRAT, *La doctrine des églises réformées sur ce qu'elles refusent d'appeler magistère*, in L&V 180 (1986) 56-58; A. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Église et du ministère*, Paris 1964, 327-356, 405-407 e 417 s.

<sup>95</sup> Cf. M. DE MONTMOLIN, *Questions posées à une Église réformée par la "réception" d'un document oecuménique*, in Ire 59 (1986) 200.

<sup>96</sup> "As Igrejas reformadas consideram antes de tudo a continuidade da confissão de fé e do ensino da doutrina do Evangelho. É neste sentido que a Igreja permanece apostólica e que os ministros suscitados nela pelo Espírito fazem parte da sucessão apostólica":

verdade ao nível das estruturas visíveis e sua compreensão, no pano de fundo está como problemática teológica básica a forma como se vê a relação Cristo-Igreja e o modo como se entende a presença actuante do Espírito na mesma Igreja.

Também para as Igrejas provenientes da Reforma calvinista vale como ponto fundamental inquestionável o “princípio da Escritura” como única norma da tradição. Nela manifesta-se a força própria, criadora e crítica da Palavra: “Os reformados vêem na Sagrada Escritura o testemunho suficiente da mensagem do Evangelho, uma mensagem que ‘produzirá sempre de novo a justa compreensão de si mesma’ e que constitui o lugar da comunicação imediata da verdade”<sup>97</sup>. A tradição apostólica que dá testemunho da Escritura encontra o seu fundamento na acção do Espírito, e é essa presença actuante do Espírito Santo que permite à Igreja de cada tempo abrir-se à totalidade da fé apostólica e acolher sempre de novo a Escritura. Para a perspectiva reformada é fundamental, pois, dar todo o seu lugar à acção do Espírito Santo que, através do testemunho da Escritura e da vida da Igreja, cria uma relação viva e sempre nova entre Deus e os homens. Aqui, e em diferenciação da posição católica, que tende a afirmar a sua confiança na presença permanente do Espírito Santo, as Igrejas reformadas acentuam a graça e a liberdade do Espírito, tendem a ver e a fazer “a experiência do Espírito como um dom concedido sempre de novo pelo Senhor glorificado”<sup>98</sup>. A fé na presença indefectível do Espírito Santo exige, precisamente e na opinião reformada, que se evite

---

COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension commune de l'Église. Dialogue International Réformé/Catholique Romain. Deuxième phase (1984-1990)*, in DC 2031 (1991) 645, n.º 120. Cf. ainda J.-L. LEUBA, *Note théologique sur le magistère dans les Églises réformées. Constatations et perspectives*, in Ist 23 (1978) 22-26; J. BOSCH, *L'attitude des Églises réformées concernant l'Infaillibilité de l'Église*, in O. ROUSSEAU e outros, *L'Infaillibilité de l'Église*, 211-222.

<sup>97</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension*, 645, n.º 121. Cf. as observações de H. KUITERT, que chama a atenção para as novas questões que o problema hermenêutico coloca ao uso reformado da Escritura: *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta reformada*, in Conc 168 (1981) 202-206.

<sup>98</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde. Dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (1970-1977)*, in DC 1737 (1978) 211, n.º 28. Cf. ainda 221, n.º 107.

“circunscrevê-lo nas estruturas eclesiais estritas e fechadas sobre si próprias”<sup>99</sup>.

Esta visão de princípio tem naturalmente consequências também na compreensão do ministério ordenado, seu lugar e sua autoridade no seio da Igreja. Neste aspecto há que reconhecer que as Igrejas reformadas têm ainda de encontrar um mais amplo e profundo acordo entre elas próprias e, assim também, uma maior inequivocidade para fora<sup>100</sup>, nomeadamente na perspectiva do desenvolvimento do diálogo ecuménico. No âmbito do diálogo católico-reformado, a parte reformada tem chegado a afirmações que manifestam um significativo reconhecimento do lugar específico do ministério ordenado na Igreja<sup>101</sup>. “No quadro geral da apostolicidade — lê-se no documento que encerrou a primeira fase do diálogo católico-reformado — existe um ministério especial ao qual é confiado a administração da Palavra e do sacramento. Este ministério especial é um dos carismas dados para o exercício de serviços particulares no seio do conjunto do Corpo”<sup>102</sup>. No documento conclusivo da segunda fase afirma-se, por seu turno: “As Igrejas reformadas sublinham também a importância do ministério ordenado da Palavra e dos sacramentos para a vida da Igreja (cf. Ef 4, 11-16). A compreensão reformada do ministério é em geral mais ‘kerigmática’ que ‘sacerdotal’; isso corresponde à consciência do facto de que a Palavra de Deus é a força que faz viver a Igreja”<sup>103</sup>. Mas o carácter genérico destas afirmações não deixa dúvidas de que há aqui ainda questões a clarificar. Elas prendem-se não só com a distinção e a articulação entre o sacerdócio confiado a toda a Igreja e os ministérios ordenados, mas também com a clarificação do modo como se exerce a autoridade na Igreja nos seus diferentes níveis, nomeadamente no que diz respeito ao papel específico que cabe aos ministros, e em especial aos que têm a responsabilidade da episcopè, e no que se refere ao lugar da estrutura sinodal enquanto expressão da dimensão colegial e comunitária que marca

---

<sup>99</sup> M. DE MONTMOLIN, *Questions*, 309.

<sup>100</sup> Cf. H. SCHÜTTE, *Amt*, 190-202.

<sup>101</sup> Pode, no entanto, colocar-se a questão se as posições expressas no âmbito do diálogo católico-reformado são totalmente representativas do que as Igrejas da reforma calvinista, na sua concreta diversidade, pensam sobre esta matéria.

<sup>102</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-RE-FORMÉE, *La présence*, 220, n.º 97.

<sup>103</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-RE-FORMÉE, *Vers une compréhension*, 648, n.º 142.

o viver eclesial no seu conjunto e, assim também, o modo de exercer o ministério na Igreja. A teologia e a práxis eclesial reformadas não podem deixar de encarar no futuro com maior frontalidade e clareza estas questões, cuja resposta é de grande importância para o tema da recepção<sup>104</sup> e o próprio caminho de aproximação ecuménica em geral.

Em qualquer dos casos, e mesmo na consciência de que permanecem aqui problemas básicos em aberto, não pode ignorar-se que, no campo reformado e no que respeita à formulação da doutrina eclesial, se parte do pressuposto de que se trata de uma Igreja que “contesta a legitimidade de um magistério eclesial pessoal”<sup>105</sup>. Já relativamente às afirmações doutrinárias do passado, considera-se que elas não têm valor normativo, mas apenas “um valor indicativo real que está, todavia, subordinado à autoridade da Escritura”<sup>106</sup>. Quanto ao ensino actual na vida da Igreja, os reformados não reconhecem uma responsabilidade própria do ministério pastoral neste campo, antes pensam que “é a comunidade no seu conjunto que é responsável e que delega em homens qualificados”<sup>107</sup>. O que importa aqui, na perspectiva reformada, é sobretudo o processo pelo qual se elabora e faz reconhecer a verdade. Esta não pode impor-se de cima, a partir de um “magistério” que teria de certa forma a responsabilidade de a definir. Pelo contrário, ela deve nascer da própria vida da Igreja e das suas necessidades, num confronto com o testemunho da Escritura e com a intervenção de membros qualificados da comunidade (é aqui que o papel dos teólogos é

---

<sup>104</sup> Cf. M. DE MONTMOLIN, *Questions*, 310 s.

<sup>105</sup> *IB.*, 190.

<sup>106</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence*, 211, n.º 37. Sobre a visão reformada que relativiza a autoridade dos concílios da Igreja antiga cf. *ID.*, *Vers une compréhension*, 629, n.º 20. Sobre o lugar das “confissões de fé” nas Igrejas reformadas e seu significado hoje em ordem à unidade da Igreja cf. L. VISCHER, *Bekennnis und Bekennen in der reformierten Kirche*, in *US* 37 (1982) 111-116; J. GUHRT, *Bekennen und Bekenntnisbildung in der Gegenwart*, in *US* 40 (1985) 38-49.

<sup>107</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence*, 211, n.º 37. No mesmo documento anota-se, todavia, logo a seguir que a prática é frequentemente diferente das afirmações teóricas que se fazem e acrescenta-se que, nas Igrejas reformadas, “há pessoas, investidas ou não de uma autoridade oficial, que de facto desempenham um grande papel”: n.º 38, p. 211. J.- L. LEUBA fala de um “magistério difuso” nas Igrejas reformadas: “Se nenhum órgão específico está encarregue do magistério, também nenhum órgão está excluído do seu exercício”: *Note théologique*, 23.

particularmente solicitado e a sua autoridade reconhecida), num processo de discernimento espiritual em que não deve faltar também a oração e que há-de permitir que a verdade se imponha na Igreja, para o seu bem e para a autenticidade e eficácia do seu testemunho <sup>108</sup>.

Reconhece-se, sem dúvida, que neste processo de afirmação da verdade é importante o papel da autoridade na Igreja, suscitando e estimulando procedimentos de consulta e de partilha. Cabe-lhe também exercer um discernimento espiritual para que a Igreja permaneça aberta aos impulsos do Espírito e se salvguarde a unidade no respeito pelas diferenças. Todavia, em última análise, é o indivíduo crente que permanece no centro decisivo de todo o processo. “Um crente de tradição reformada não se deixa, pois, impor por uma instância eclesial, qualquer que ela seja, a verdade que ele deve crer e viver” <sup>109</sup>. O ensino com pretensão de autoridade será sempre submetido, naturalmente através da consciência pessoal, ao crivo da Palavra de Deus: “Os cristãos reformados submetem em última análise esta pregação e este ensino à autoridade suprema da Palavra de Deus na Escritura, iluminada pelo Espírito Santo” <sup>110</sup>.

Como é sabido, nas Igrejas reformadas prevalece a estrutura presbiteriana-sinodal <sup>111</sup>. Na sua origem e na sua prática está a convicção de que as estruturas sinodais e o procedimento de percepção da verdade que elas implicam devem proporcionar um mais adequado acesso à verdade e sua afirmação na Igreja. Confia-se assim também que esta estrutura eclesial é aquela que melhor favorece os processos de recepção e que pode dar a esta dimensão da vida eclesial o dinamismo e as condições que ela necessita para que a verdade afirmada na Igreja penetre na profundidade da vida eclesial <sup>112</sup>. Mas — tendo em conta o papel que cabe a cada crente e às comunidades cristãs — a decisão da autoridade sinodal

---

<sup>108</sup> Cf. M. DE MONTMOLIN, *Questions*, 191.

<sup>109</sup> *IB.*, 193.

<sup>110</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension*, 647, n.º 139.

<sup>111</sup> Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence*, 221, n.º 106. No sistema de governo reformado, o sínodo funciona como uma espécie de episcopado colectivo, exercendo uma vigilância sobre os pastores e as congregações: *IB.*, 220, n.º 102.

<sup>112</sup> “A estrutura sinodal das Igrejas reformadas parece-nos ser particularmente favorável a uma recepção que atinge a própria profundidade da vida da Igreja”: M. DE MONTMOLIN, *Questions*, 193.

só será dotada de efectiva autoridade se pode ter como referência uma reflexão detalhada e levada a cabo em profundidade pela comunidade eclesial. A eclesiologia reformada insiste em que as questões da fé não são apanágio da autoridade eclesial ou matéria exclusiva de teólogos, antes “obriga a implicar todos os membros da Igreja num processo de recepção ou, pelo menos, a dar a todos a possibilidade de serem implicados”<sup>113</sup>.

Naturalmente que nestes pressupostos e modos de proceder emerge com particular acuidade a tarefa de manter a unidade interna da Igreja<sup>114</sup>. Do lado reformado não deixa de se manifestar consciência perante os desafios que os processos de recepção, com as suas inevitáveis tensões, representam para a unidade eclesial. Por outro lado, também se coloca aqui o problema da comunhão das Igrejas a nível universal. Como se sabe, cada Igreja reformada é responsável pela sua própria confissão, pela sua vida e pelo seu testemunho, pelo que a Aliança Reformada Mundial “não tem autoridade vinculativa sobre as suas Igrejas membros”<sup>115</sup>. Mais uma vez ressalta como o problema da recepção coloca às Igrejas também a exigência de se reflectir sobre o lugar de um serviço à unidade da fé a nível universal.

#### 2.2.4. Perspectiva anglicana

Para se conhecer o modo como nas Igrejas da Comunhão Anglicana se considera o lugar da recepção dispomos de um ponto de referência bastante explícito no âmbito do trabalho realizado pela Comissão Mista de Diálogo entre católicos e anglicanos, onde a questão se manifestou como um tema importante de controvérsia<sup>116</sup>. Que a questão da recepção tenha precisamente neste diálogo adquirido especial relevo — e não é de somenos importância tomar consciência disso — explica-se pela centralidade que aqui foi dada ao tema da autoridade na Igreja, com o seu ponto culminante nas questões do primado e da infalibilidade do papa.

Antes de mais, há a observar que também nas Igrejas da Comunhão Anglicana a concepção da autoridade e do seu exercício se caracteriza por

<sup>113</sup> IB., 197.

<sup>114</sup> Cf. A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 129.

<sup>115</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension*, 650, n.º 151.

<sup>116</sup> São aqui pertinentes sobretudo os dois últimos documentos incluídos no relatório final da ARCIC I, bem como as Elucidações de 1981. Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons pour l'unité*, Paris 1982, 60-107.



uma sensibilidade particular à realidade comunitária e às possibilidades de expressão do povo de Deus, todo ele no seu conjunto depositário da autoridade na Igreja. Acentua-se, assim e em primeiro lugar, a autoridade que cabe a toda a Igreja e a cada membro dentro dela, uma autoridade ministerial que é fruto da recepção fiel do Evangelho por toda a comunidade e que se revela como o lugar e o instrumento mais adequados para se reconhecer o significado normativo da Palavra de Deus e a acção do Espírito que a actualiza na vida crente. “Para o anglicanismo, a autoridade reside na congregação total dotada da autoridade do Evangelho e reunida em oração *comum* para confessar os seus pecados, receber a absolvição, orar uns pelos outros e pelo mundo, louvar a Deus e receber o evangelho e os sacramentos. Este é o acontecimento básico a partir do qual adquire o povo de Deus o seu carácter próprio de comunidade”<sup>117</sup>.

Esta visão de uma autoridade partilhada por toda a comunidade não impede o reconhecimento de funções específicas e de graus diversos de autoridade dentro da comunidade. Como é sabido, o anglicanismo mantém e sublinha a importância estrutural que tem na Igreja o ministério apostólico ordenado do bispo, presbítero e diácono. Aos bispos cabe até uma responsabilidade especial na salvaguarda da unidade e da verdade na Igreja<sup>118</sup>. Todavia, insiste-se que, tanto na prática litúrgica como no governo da Igreja, o exercício deste ministério se situa num contexto que exprime a autoridade de todo o povo de Deus sob o Evangelho. Por conseguinte, o exercício da autoridade eclesial, além de radicalmente sujeito à autoridade fundamental da Escritura na vida da Igreja, não pode deixar de ter como ponto de referência o facto de que há diversos níveis de autoridade a considerar e a respeitar na comunidade eclesial<sup>119</sup>. Um

---

<sup>117</sup> S. W. SYKES, *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta anglicana*, in Conc 168 (1981) 208. Cabe aqui sublinhar a relação profunda existente entre liturgia e doutrina, podendo mesmo dizer-se que “a expressão peculiar da essência doutrinal do anglicanismo se contém sobretudo no *Book of Common Prayer*”: IB., 210

<sup>118</sup> Cf., por exemplo, R. T. GREENACRE, *La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les Anglicans*, in Ire 58 (1985) 488.

<sup>119</sup> Esta perspectiva transparece claramente na forma como o primeiro documento elaborado pela ARCIC I sobre a autoridade na Igreja aborda a questão: cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 60-63, n.os 2-7. Na referência que aqui se faz a diversos níveis de autoridade e, assim também, ao papel que cada crente é chamado a desempenhar em ordem ao exercício da autoridade doutrinal na Igreja é manifesta a sensibilidade anglicana. A autoridade cristã é

dato que encontra uma certa correspondência no facto de, no anglicanismo, se tender a favorecer uma concepção de autoridade não centralizada mas dispersa, em que os diversos elementos se combinam, se condicionam e contrastam mutuamente. Está aqui presente um determinado “ethos”, que se exprime também na ideia de “comprehensiveness” (“capacidade de compreensão, de abrangência”, “sentido da totalidade”) e que se desenvolveu a partir da experiência amarga de conflitos doutrinários que marcaram a história do anglicanismo. Manifesta-se deste modo a percepção de que, sendo embora uma só porque deriva de uma única fonte divina, a autoridade da Igreja, reflectindo de certo modo também a riqueza e a manifestação histórico-salvífica da Trindade divina, se reparte, todavia, entre diversos lugares: a Escritura, a tradição, os credos, o ministério da palavra e dos sacramentos, o testemunho dos santos e o consensus fidelium<sup>120</sup>. Em termos de estruturas eclesiais e de prática concreta de autoridade, este sentido de uma autoridade “partilhada” e “repartida” exprime-se no esforço, por parte de cada Igreja da Comunhão anglicana, de incorporar o elemento episcopal e o elemento sinodal, com a participação plena de representantes do laicado<sup>121</sup>. Afirma-se assim a autoridade própria do bispo em associação sinodal com o seu clero e os leigos. É, aliás, comumente reconhecido o papel positivo que a prática sinodal anglicana tem tido no sentido de integrar os leigos na vida e na missão da Igreja<sup>122</sup>, traduzindo-se também aí uma particular sensibilidade à participação de todos os fiéis na descoberta da vontade de Deus e na tomada de decisões para a vida da Igreja.

É dentro destes pressupostos de pensamento teológico e de estruturação prática eclesial que se entende o papel fundamental que no anglicanismo se atribui à recepção pelo consensus fidelium na confirmação da autoridade

---

vista, assim, como algo que se realiza na Igreja mediante um processo de juízo, clarificação e recepção, no qual participam toda a koinonia e, dentro dela, sobretudo os ministros ordenados bem como outros dons do Espírito. Cf. ainda S. W. SYKES, *Cómo permanece*, 208 s.; J.-M. R. TILLARD, *Tradition, autorité et communion universelle*, in DC 1880 (1984) 865.

<sup>120</sup> Cf. S. W. SYKES, *Cómo permanece*, 212. O autor refere-se, sem mais indicações precisas, a um relatório dirigido à Conferência de Lambeth realizada em 1948.

<sup>121</sup> Cf. R. T. GREENACRE, *La réception*, 473.

<sup>122</sup> No prefácio dos co-presidentes da ARCIC I diz-se mesmo que a Igreja Católica tem muito a aprender destes dados: cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 58 s.

efectiva que cabe a uma decisão doutrinal, como aliás ressalta do diálogo que sobre este ponto foi conduzido no âmbito da ARCIC I. A consciência da assistência permanente do Espírito a toda a Igreja traduz-se na convicção de que a resposta dos fiéis é chamada também a desempenhar um papel decisivo no processo que envolve a clarificação do conteúdo de uma decisão doutrinal, conciliar ou outra <sup>123</sup>. O processo de formulação doutrinal que leva a Igreja a clarificar e a enriquecer a sua compreensão da verdade não pode prescindir dessa reflexão e dessa reacção activas de todos os membros da Igreja, e isso como elemento que contribui para iluminar o significado da própria formulação. Assim, se é certo que, também para os anglicanos, a autoridade de uma definição doutrinal não resulta, em primeiro lugar, da sua recepção pelo povo de Deus, o assentimento dos fiéis aparece, todavia, como “a indicação definitiva de que a decisão tomada pela autoridade da Igreja em matéria de fé foi verdadeiramente preservada de erro pelo Espírito Santo” <sup>124</sup>. Uma formulação que, subscrita embora por todos os membros da ARCIC I (portanto, também pelos membros católicos da Comissão), permite, todavia, entendimentos algo diferentes <sup>125</sup>.

No entendimento anglicano, este valor de “indicação definitiva” dado à recepção representa, de facto e como pressuposto básico, um claro questionamento de um excessivo peso atribuído à simples autoridade formal <sup>126</sup> e uma insistência fundamental em critérios de conteúdo como indispensáveis ao discernimento da verdade, discernimento esse que tem de ocorrer num processo em que toda a comunidade é chamada a participar. Em distanciação à posição católica, que afirma a possibilidade de um magistério infalível do papa como prerrogativa ligada ao exercício do seu múnus e garantidamente dada em certas condições (decisão ex

---

<sup>123</sup> Cf. IB., 68 s., n.º 16.

<sup>124</sup> Cf. IB., 100, n.º 25. Cf. ainda 80 s., n.º 3.

<sup>125</sup> Nas primeiras observações que fez ao relatório da ARCIC I, a Congregação para a Doutrina da Fé considera esta posição como não correspondente à visão católica, assinalando que “esta fórmula faz da recepção pelos fiéis um factor que deve concorrer, a título de ‘indicação última’ ou ‘definitiva’, para o reconhecimento da autoridade e do valor da definição como expressão verdadeira da fé”: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Observations sur le Rapport Final de l’ ARCIC*, in DC 1830 (1982) 511. Esta questão será retomada no ponto 4.2.

<sup>126</sup> “O ensino da Igreja é proclamado porque é verdadeiro; e ele não é verdadeiro simplesmente porque foi proclamado”: COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 101, n.º 27.

cathedra), a posição anglicana, transcrita no documento da ARCIC I, rejeita que essa possibilidade possa ser afirmada independentemente do facto da recepção pela comunidade crente: “Apesar do nosso acordo quanto à necessidade de um primado universal numa Igreja unida, os anglicanos não aceitam a posse garantida de um dom de assistência divina no juízo necessariamente ligado à função do bispo de Roma, em virtude do qual as suas decisões formais possam ser reconhecidas como plenamente seguras antes da sua recepção pelos fiéis”<sup>127</sup>. Na perspectiva anglicana, para o carácter seguramente definitivo desse juízo doutrinal não basta a referência clara ao cumprimento das diversas condições formais requeridas, é necessário sempre incluir o discernimento comunitário no confronto com a Escritura: “Se a definição proposta ao assentimento não fosse manifestamente uma interpretação legítima da fé bíblica e não estivesse na linha da tradição ortodoxa, os anglicanos considerariam que é um dever diferir a recepção da definição para estudá-la e discuti-la”<sup>128</sup>. Vem aqui ao de cima, e em certo sentido também na sua expressão culminante, a perspectiva anglicana que insiste no papel activo atribuído a todos crentes nos processos de acolhimento e clarificação da verdade<sup>129</sup>, uma posição que, não obstante a manutenção da estrutura episcopal e sua autoridade própria, coloca o anglicanismo, nesta matéria da recepção, mais próximo da visão luterana do que dos pressupostos católicos.

---

<sup>127</sup> IB., 104 s., n.º 31. O texto prossegue logo de seguida: “Tudo isto reconhecendo que o problema da recepção é, em si mesmo, complexo. Com efeito, seria incorrecto deixar entender que, nas controvérsias de fé, nenhuma definição conciliar ou papal possui um direito à simpatia atenta e à aceitação enquanto não for examinada pessoalmente por cada cristão e submetida ao exame minucioso do seu juízo privado”: 105, n.º 31. O relatório do FOAG — Grupo Consultivo sobre as questões de Fé e Constituição da Igreja de Inglaterra — comenta: “Uma tal sugestão faria perder o seu sentido à proposição segundo a qual a Igreja tem autoridade em matéria de fé (...). A recepção pelos fiéis é um processo contínuo de assimilação que é também apropriação e interpretação críticas”: *Towards a Church of England Response to BEM and ARCIC*, CIO, London 1985. Citado em R. T. GREENACRE, *La réception*, 488.

<sup>128</sup> Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 103, n.º 29.

<sup>129</sup> “Nós cremos que as declarações da Comissão no que diz respeito à recepção são solidamente fundadas e totalmente na linha que caracteriza a maneira anglicana de pensar a autoridade e o papel activo desempenhado pelo corpo dos crentes”: R. T. GREENACRE, *La réception*, 488. Trata-se de uma citação expressa do já referido relatório do FOAG, citação que é feita, no entanto, sem qualquer indicação de página.

Naturalmente que, para além deste aspecto mas de certa forma também em relação com ele, a questão da recepção nas Igrejas da Comunhão Anglicana tem elementos de problemática específica a merecer atenção <sup>130</sup>. Nomeadamente, a tomada de decisões definitivas e com carácter vinculativo revela-se como um problema bastante complexo. A consideração mais aprofundada dos instrumentos que permitam salvaguardar a comunhão na fé e no testemunho prático eclesial não é tarefa que possa ser menosprezada, uma vez que a própria Conferência de Lambeth não pode simplesmente arrogar-se a última palavra sobre todas as questões e tanto mais quanto as situações específicas das Igrejas da Comunhão Anglicana, não só na sua inserção em contextos culturais diversificados mas também na sua respectiva relação com a esfera político-estatal, são bastante diferentes <sup>131</sup>. Nesse sentido, e não obstante as divergências referidas, não pode deixar de se pôr em relevo o significado que pode ter a abertura manifestada no diálogo-católico anglicano ao serviço que pode ser prestado à comunhão das Igrejas por um primado universal.

Da análise feita sobre o lugar que se dá à recepção na vida das principais Igrejas cristãs ressalta como cada uma delas se encontra aqui diante de problemas e tarefas que, com diferente incidência embora conforme as específicas tradições confessionais, não deixam de se revelar como desafios de alguma forma comuns na necessária busca de caminhos mais autênticos nos processos de descoberta, afirmação e testemunho da verdade. Estão em causa, sobretudo, aspectos como a estrutura ministerial na Igreja e o exercício da autoridade doutrinal, o contributo que a comunidade crente é chamada a dar no âmbito doutrinal, o modo como se devem relacionar a autoridade própria do ministério e a responsabilidade dos restantes fiéis, o significado que estruturas sinodais podem e devem ter nos processos de clarificação da verdade e de decisão eclesial, os serviços e instrumentos que ao mesmo tempo exprimem e ajudam a realizar a comunhão na verdadeira

---

<sup>130</sup> Importa lembrar que a Comunhão Anglicana é constituída por cerca de 30 Igrejas autónomas, tendo cada um delas as suas estruturas eclesiais e os seus sínodos próprios. As formas concretas de decisão doutrinal variam ainda também em função do peso concreto que em cada Igreja possuem as tradicionais tendências “evangélica” e “anglo-católica”. Cf. R. T. GREENACRE, *La réception*, 473; G. CERETI, *L'ecclesialità delle altre chiese secondo l'ecclesiologia cattolica: Le chiese della Comunione anglicana*, in *StEc* 11 (1993) 215.

<sup>131</sup> Cf. H. ROOT, *Alcuni aspetti dell'ecclesiologia anglicana alla luce del dialogo anglicano-cattolico romano*, in *StEc* 10 (1992) 147-165.

fé e no testemunho aos diversos níveis do viver eclesial, desde o âmbito local à dimensão universal da comunhão das Igrejas. A problemática específica da recepção na vida interna de cada Igreja conduz-nos assim a uma tomada de consciência de como é indispensável um movimento de recíproca escuta das Igrejas e, conseqüentemente, de como é vital para cada uma delas o processo mais amplo de uma recepção ecuménica que corrija unilateralidades e estreitamentos da própria história confessional, que questione mentalidades e estruturas em ordem a uma maior fidelidade ao testemunho apostólico, que coloque as Igrejas num caminho de conversão na busca de maior fidelidade ao Evangelho. Assim se manifesta também como processos de recepção enquanto impulso à correcção de deficiências próprias e abertura ao enriquecimento mútuo são o cerne do movimento ecuménico. Sobre esse conjunto de questões vão debruçar-se particularmente o quinto e o sexto capítulos deste estudo. Antes, porém, trata-se ainda de aprofundar o lugar que pertence à recepção na vida da Igreja, reflectindo sobre os seus fundamentos teológicos, para, em seguida, se tentar clarificar de forma mais precisa a relação entre autoridade ministerial e recepção.

## Capítulo III

### Elementos para uma teologia da recepção

No caminho que deve conduzir a uma mais correcta valoração do lugar que a recepção ocupa na vida eclesial e a uma prática mais consequente neste âmbito é importante uma tomada de consciência dos fundamentos teológicos que suportam esta realidade estrutural à vida da Igreja. A uma teologia da recepção cabe mostrar como ela decorre da identidade mais profunda da revelação e da fé, está em íntima relação com o ser e a missão da Igreja, e, assim, é algo essencial para o modo como a revelação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito é acolhida e transmitida na Igreja e testemunhada por ela ao longo dos tempos. Trata-se aqui apenas de apresentar, naturalmente a partir de um contexto e de uma valoração católicos, alguns elementos essenciais que fundamentam e estruturam uma teologia da recepção, pois a amplitude de registos que esta realidade envolve supõe, na verdade, toda uma eclesiologia e uma pneumatologia <sup>1</sup>. Mas a acentuação específica de alguns dados teológicos mais relevantes neste campo é necessária para que a recepção se manifeste com

---

<sup>1</sup> Já Y. CONGAR chamava a atenção para a amplitude dos aspectos envolvidos numa fundamentação teológica da recepção: “Ela depende de uma teologia da comunhão, que por sua vez implica também uma teologia das Igrejas locais, uma pneumatologia e até uma teologia da Tradição, juntamente com um sentido da conciliaridade profunda da Igreja”: *La “réception”*, 392. Na ausência de reflexões sistemáticas desenvolvidas sobre o assunto, de assinalar aqui o esboço de uma teologia da recepção apresentado por W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 107-114. Algumas indicações encontram-se também em P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 51-75.

o perfil próprio que lhe pertence no viver quotidiano crente e eclesial e para que, ao mesmo tempo, se tome maior consciência das mudanças de mentalidade e de modos de agir que aqui são pedidas.

### 3.1. A existência crente como acontecimento de recepção

A existência crente radica na iniciativa salvadora de Deus que interpela e convida o homem a uma relação permanente de amor, relação essa dinamizadora, por sua vez, de um novo relacionamento com os outros homens e de um situar-se próprio no mundo e face às tarefas da existência no concreto histórico. Nesta iniciativa salvífica não se trata, nem em primeiro lugar nem fundamentalmente, da manifestação e proposta de um conjunto de conhecimentos e verdades — nisso consiste o equívoco de uma concepção “doutrinalista” ou “conceptualista” da fé<sup>2</sup> —, mas do dom do próprio Deus e seu amor que se nos revela e entrega no seu Filho incarnado e nos transforma pelo seu Espírito, isto é, o que está em causa é a própria autocomunicação e autodoação de Deus que se dá gratuitamente como princípio e fim último de uma nova vida para o homem<sup>3</sup>. O acontecimento da salvação é, assim e radicalmente, acolhimento do dom pessoal de Deus ao homem, a fé é aceitação confiante do agir salvífico gratuito de Deus e da nova relação com Ele que esse agir possibilita: “Na fé, que é a resposta confiante do homem à autocomunicação de Deus que se revela, corresponde o recipere ao carácter de dom da revelação de Deus”<sup>4</sup>. A recepção aparece assim como estrutura originária e dimensão fundamental da existência cristã, nela se manifesta a estrutura pessoal dialógica que caracteriza essencialmente o acontecimento da revelação e da fé: “Na Igreja, a Palavra só é, com efeito, Palavra de verdade em sentido pleno se ela se expande em fé naquele ou naquela que a acolhe. Corre-

---

<sup>2</sup> P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, in HFTh IV, 65.

<sup>3</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 202; J. ALFARO, *Glaube*, in HThT III, 88-104; ID., *Revelación y fe*, in ID., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 366-398; ID., *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, in IB., 413-476.

<sup>4</sup> H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 75. Cf. ainda F. GRUBER, *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck-Wien 1993, 302; A. HOUTEPEN, *Rezeption*, 150.



lativamente, a fé só existe se uma Palavra de Deus foi não só escutada mas ‘recebida’ e assim apropriada”<sup>5</sup>.

Esta dimensão de aceitação e acolhimento que, brotando da gratuidade do acontecimento da salvação, estrutura a atitude crente não significa que o sujeito que recebe se comporte de uma forma meramente passiva, antes ele age respondendo como pessoa livre, interpelada no mais profundo da sua liberdade, chamada a desenvolver-se como pessoa e como crente num processo histórico de crescimento e de maturação. A verdadeira e profunda aceitação da fé só acontece quando, pela adesão interior que se traduz em práxis de vida, o crente faz próprio, assume pessoal e existencialmente o dom recebido. A “passividade” originária de que aqui se trata funda, pois, uma “actividade”<sup>6</sup>, isto é, a resposta livre e comprometida da doação pessoal ao Deus que se nos oferece. Mas essa actividade é, antes de mais e sempre, “graça que se recebe”, “acção que é recebida”<sup>7</sup>. Interpelação à liberdade, a fé nunca é uma conquista da liberdade humana, suas capacidades e seus méritos, é sempre “resposta” à Palavra de Deus, “àquela palavra que não foi construída ou inventada por homens, mas que o homem é convidado a receber e a acolher na sua vida”<sup>8</sup>.

Este dado essencial na compreensão cristã da fé é, aliás, a base mais sólida para o carácter de “sujeito”<sup>9</sup> que cabe a cada cristão, configurado no mais profundo da sua identidade pessoal e da sua própria personalidade pela adesão crente<sup>10</sup>: Deus que se dá no seu Mistério e suscita a resposta

<sup>5</sup> J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, 164.

<sup>6</sup> Sobre esta relação “passividade”-“actividade” no contexto do debate católico-evangélico sobre a justificação e suas consequências a nível eclesiológico cf. A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, 105-125, 203-253 e 288-315; B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique. Église et sacrements — Eucharistie et ministères — La Vierge Marie*, Paris 1990, 157-188 e 401-403; J. B. DE PINHO, *A Igreja e a salvação. Interpelações na perspectiva ecuménica*, in J. C. GONÇALVES e outros, *A salvação em Jesus Cristo. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa 1993, 243 s.

<sup>7</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Somente o amor é acreditável*, Caxias do Sul 1970, 95-103, 130-133 e 149-151.

<sup>8</sup> Cf. H. FRIES, *Rezeption*, 3.

<sup>9</sup> Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979, 77 s.; E. KÄSEMANN, *Diversidad y unidad en el NT*, in Conc 191 (1984) 104; H. J. POTTMEYER, *Continuité*, 108; A. M. AAGAARD, “*Einheit vor uns*” — *wozu?*, in ÖR 36 (1987) 77.

<sup>10</sup> Cf. P. NEUNER, *Der Glaube*, 52.

do homem é a fonte indestrutível e a razão de ser permanente para o facto de cada crente ser chamado a uma história irrepitível de vida, a uma resposta única, pessoal, nas circunstâncias históricas do seu viver. Não há, na verdade, fundamento mais radical para o carácter singular da própria história de fé nem fonte mais interpelativa da liberdade do crente, cujo projecto de existência é, assim, suportado e dinamizado por uma responsabilidade inalienável que lhe cabe — diante de Deus e por dom de Deus — em tudo o que diz respeito à vivência e ao testemunho da própria fé. Por outro lado, este elemento da gratuidade que marca o acontecimento da salvação e que caracteriza a atitude de fé como disponibilidade permanente para receber é de tal modo essencial na experiência crente que se exprime mesmo ao nível estrutural da comunidade cristã, isto é, encontra correspondência no lugar e na função próprios que cabem ao ministério ordenado na Igreja. Na realidade, a razão de ser do ministério ordenado na vida da Igreja não se explica suficientemente a partir de considerações de ordem meramente “factual-positiva” (a vontade de Cristo ou a continuidade da Igreja apostólica, por exemplo), mas pela gratuidade de um dom que sempre de novo é oferecido e proposto a ser recebido. O ministério ordenado na Igreja — naturalmente inserido na comunidade e subordinado à comum escuta da Palavra de Deus<sup>11</sup> — existe fundamentalmente para ser sinal permanente dessa gratuidade radical do acontecimento da salvação que nunca é mero produto das realizações e conquistas humanas, daquilo que o homem por si só é capaz de querer ou de fazer<sup>12</sup>.

Se “o acto originário da fé é, no fundo, um acontecimento de recepção”<sup>13</sup>, a realidade da Igreja enquanto brota do acolhimento na fé do agir salvífico de Deus em Cristo e no Espírito é marcada no seu ser e no seu agir pela recepção: “Se palavra e sacramento são as realizações fundamentais da vida eclesial, então — formula H. Fries — está a acentuar-se precisamente a função da recepção; pois a palavra é ouvida, o sacramento é recebido”<sup>14</sup>. Comunidade de fé, de esperança e de amor no meio do mundo, a Igreja é determinada essencialmente por algo que ela

<sup>11</sup> Cf. F. WOLFINGER, *Die Rezeption theologischer Einsichten*, 231.

<sup>12</sup> Neste mesmo sentido o luterano H. Meyer sublinha que a existência de um ministério ordenado na Igreja é um correlativo necessário da doutrina da justificação: *Ministère, apostolicité et transmission de la foi*, 5-7 (texto fotocopiado de uma conferência pronunciada no XXII Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio, promovido em 1991 pela Facultad de Teología del Norte de España, Burgos).

<sup>13</sup> P.- W. SCHEELE, *Fragen*, 389.

<sup>14</sup> H. FRIES, *Rezeption*, 4.

recebe e acolhe e que não brota dela própria, ela caracteriza-se tanto a partir da sua origem histórica como na sua existência e acção ao longo do tempo como uma comunidade de recepção. Sendo comunidade que recebe, a Igreja existe, é certo, para dar o que recebeu, isto é, o amor de Deus para com o mundo<sup>15</sup>. Mas — e aqui está o dado decisivo a ter em conta — só como Igreja que antes recebe pode ser Igreja que tem alguma coisa a dar: do mesmo modo que para o indivíduo crente, a lei fundamental que marca o existir eclesial é a consciência da sua dependência de Deus, da sua graça e dos seus dons. A recepção aparece, assim, como “o momento formal que fundamenta o ser e a missão da Igreja”<sup>16</sup>. Deste modo, a categoria de recepção ilumina também a compreensão da própria sacramentalidade da Igreja, evocando o sentido de “trajecto” que marca o existir eclesial como instrumento dos dons de Deus a favor do mundo e colocando a Igreja sob a exigência de, tanto na sua própria vida como nas suas estruturas, dar transparência ao sinal que é chamada a ser. O que tem de se manifestar, também e obviamente, no modo como se apresenta e na qualidade humana e cristã com que se realiza enquanto “comunidade de recepção”.

À luz de todos estes aspectos, compreende-se mais profundamente que a existência pessoal de cada crente, e para além do simples nível humano, seja fundamentalmente marcada por um permanente dar e receber, nos mais diversos aspectos do seu viver, desde o acolhimento e reconhecimento da verdade da revelação à celebração da fé, desde a oração à confissão pública da mesma fé, desde os elementos característicos de uma espiritualidade ao conjunto das diversas formas de presença cristã no mundo. Cada crente recebe da experiência e das riquezas dos outros e oferece as suas próprias capacidades e realizações, o amor cristão é precisamente concretização de dons mútuos num processo permanente de recepção. De recepção na vida da Igreja não pode falar-se, pois, como se se tratasse apenas de um objectivo a concretizar em circunstâncias extraordinárias, por exemplo a propósito de um concílio ou de uma definição doutrinal do magistério da Igreja. Antes, e como refere L. Sartori, a recepção “deve constituir a lei, o estilo ordinário do viver a fé dentro da Igreja: todo o crente dá e recebe, interpreta e retribui, para que depois o seu dom seja interpretado e retribuído à sua volta. Um dinamismo circular perene e fecundo”<sup>17</sup>. Pensar teologicamente e concretizar praticamente a

---

<sup>15</sup> Cf. J. ZIZIOLAS, *Il problema teologico*, 201.

<sup>16</sup> W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 108.

<sup>17</sup> L. SARTORI, *Il “sensus fidelium” del popolo di Dio e il concorso dei laici nelle determinazioni dottrinali*, in *StEc* 6 (1988) 49.

realidade da recepção é, assim, tornar os cristãos conscientes da sua dependência mútua uns dos outros, de que a fé não pode ser vivida sem essa permanente abertura aos outros (no apoio que se dá e que se recebe, no testemunho que brota para os outros e que, proveniente de outros, nos impulsiona), de que a unidade da Igreja como dom e tarefa só pode acontecer na disponibilidade para esse mútuo dar e receber.

### 3.2. Recepção como dimensão correlativa de tradição

Expressão qualificada da fé como dom que é recebido é o facto de ela aparecer indissolúvelmente ligada a um processo de tradição, tradição que — também na fé — surge como mediação necessária em ordem a que o indivíduo crente possa realizar o seu projecto pessoal de liberdade, na descoberta da verdade que dá orientação e consistência ao seu viver.

Não teríamos acesso ao dom da fé sem pessoas e sem uma comunidade que a vivessem antes de nós, que a testemunhassem em toda a sua existência, que mostrassem com credibilidade a pretensão de verdade e de sentido contidos na experiência crente <sup>18</sup>. A tradição não é outra coisa senão o processo permanente de autocomunicação de Deus no acontecimento Jesus Cristo pelo Espírito Santo através do anúncio eclesial <sup>19</sup>. Nesse processo de transmissão a recepção aparece como uma componente essencial, é a dimensão correlativa subjectiva da tradição. Não há tradição sem sujeitos que a recebam e a apropriem, do mesmo modo que não há revelação sem fé, sem o acontecimento de recepção dessa revelação: “A recepção é por parte do homem a condição de tradição, a correspondência subjectiva ao conteúdo objectivo. Na recepção a tra-

<sup>18</sup> Cf. P. NEUNER, *Der Glaube*, 62.

<sup>19</sup> Sobre isto e as reflexões seguintes cf. W. BEINERT, *Tradition*, in LKD, 515; W. KASPER, *Das Verhältnis*, 161-190, aqui 185 s.; ID., *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte*, 395 s.; D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, in HFTh IV, 100-123, aqui 107; H. J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in HFTh IV, 124-152, aqui 136 s.; S. WIEDENHOFER, *Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, 127-172; M. SECKLER, *Tradition als Überlieferung des Lebens. Eine fundamentaltheologische Besinnung*, in ThQ 158 (1978) 256-267.

dição chega ao seu objectivo, atinge o homem, é integrada na vida e no pensamento”<sup>20</sup>.

A fé da Igreja enquanto realidade vivida ao longo dos tempos e nas mais diversas situações de espaço é, pois, essencialmente um acontecimento de tradição e de recepção em que emergem dois pólos, dois constantes pontos de referência: a situação da comunidade eclesial no tempo e no espaço concretos em que ela vive e o Evangelho de Jesus que nos foi transmitido pelo testemunho apostólico. A Igreja de cada tempo vive da recepção da fé testemunhada ao longo dos séculos, o que acontece simultaneamente na busca de fidelidade ao anúncio original da Igreja apostólica<sup>21</sup> e no esforço de o tornar acontecimento significativo e sempre de novo recebido no contexto particular em que a fé é transmitida. Assim, a estrutura de relação e comunicação que está na origem da Igreja prossegue de modo semelhante através da “comunicação da fé” ao longo dos tempos. “Trata-se de uma comunicação em forma de recepção, e cada nova recepção significa a continuação da tradição no interior da Igreja concebida como uma comunidade de escuta e de aprendizagem”<sup>22</sup>.

Nesta constante recepção da tradição está em causa um processo vivo em que o conteúdo transmitido e a apropriação subjectiva formam uma unidade indissolúvel<sup>23</sup>. A tradição torna-se significativa para os crentes de cada tempo através de uma apropriação activa que toque no seu coração, que se transforme em convicção e prática de vida. Na relação tradição-recepção como processo constante de acolhimento interpretativo, a fé, permanecendo embora fiel ao seu fundamento original e irrenunciável, vai adquirindo novas configurações concretas nas diferenciações de tempo e de lugar, vai sendo actualizada, renovada e aprofundada perante novos

---

<sup>20</sup> J. BUNNENBERG, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars*, Mainz 1989, 350.

<sup>21</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Die Treue der römisch-katholischen Kirche zum “Glauben der Väter”*, in H.- G. LINK (ed.), *Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente*, Frankfurt 1983, 109.

<sup>22</sup> A. HOUTEPEN, *Reception*, 151. Cf. B. SESBOUÉ, *Le dogme est-il la vérité de la théologie contemporaine?*, in M. MICHEL (dir.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, Paris 1984, 247.

<sup>23</sup> Cf. W. KASPER, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in ThQ 155 (1975) 203-209; P. NEUNER, *Der Glaube*, 63.

desafios e contextos diferentes <sup>24</sup>. Uma atitude crente consciente e participativa tem neste processo um significado particular. “A apropriação activa-receptiva da fé individualmente pelos crentes contribui (...) para uma mais profunda compreensão da revelação e é assim igualmente uma instância de testemunho independente e inconfundível do conteúdo da fé” <sup>25</sup>. A apropriação da tradição como fidelidade actualizadora é, pois, um processo constante de discernimento da conexão entre a Palavra de Deus, testemunhada na tradição da Igreja, e as expressões da fé que se apresentam como mais adequadas num determinado momento. Nesse processo de discernimento a Palavra viva de Deus transmitida na Igreja e pela Igreja emerge como dinamismo que, na força do Espírito, une os crentes a Deus e entre si, conduz a expressões concretas de comum confissão da fé, faz emergir o consenso dos crentes na sua adesão à verdadeira fé. “Por isso também vale desde a antiguidade o consenso de toda a Igreja como o critério em última análise decisivo da verdadeira tradição, e a obtenção do consenso foi considerada como milagre do Espírito Santo. É o consenso da Igreja através dos tempos, o consenso diacrónico, e o consenso dos crentes que vivem hoje, o consenso sincrónico, cuja consonância mútua a verdadeira tradição faz vir ao de cima. Ao magistério dos pastores cabe a tarefa de testemunhar e — se necessário — fazer valer a tradição que une e é vinculativa e vigiar pela sua conservação na doutrina, na vida e no culto” <sup>26</sup>.

Neste processo de acolhimento vivo da tradição não é apenas (nem em primeiro lugar) a atitude individual de cada pessoa que está em causa, mas trata-se igualmente do papel e do dinamismo de toda uma comunidade crente. A fé é, sem dúvida, atitude eminentemente pessoal, expressão da liberdade inalienável de cada indivíduo, mas ela só acontece realmente pela mediação comunitária, como entrada numa comunidade eclesial (de tradição e de recepção). Nos mais diversos registos da fé, a Igreja aparece como uma grandeza que precede o viver crente individual <sup>27</sup>. Como

<sup>24</sup> Cf. D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, 109 s.

<sup>25</sup> P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 175.

<sup>26</sup> H. J. POTTMEYER, *Die Suche*, 106. Cf. ID., *Normen*, 130-132 e 142 s; B. SESBOUÉ, *Le dogme*, 247; W. KASPER, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, 402.

<sup>27</sup> Cf. LG 9. Cf. também H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 2/1970, 217 ss; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 23; TH. SCHNEIDER, *Das Bekenntnis zum Heiligen Geist als Rede von der Kirche. Zum theologischen Ort der Kirche*, in *US* 36 (1981) 224; A. MÜLLER, *Miteinander Glauben*.

“lugar” de acolhimento da revelação acontecida em Jesus Cristo, a Igreja é presença histórica da revelação e instrumento da sua actualização permanente, é o “sujeito primeiro” da revelação e da tradição <sup>28</sup>. A estrutura do processo de tradição deve ser vista, pois, como um acontecimento dialéctico de comunicação entre o sujeito individual “crente” e o sujeito colectivo “Igreja”. Se, de um lado, está a Igreja que, como comunidade dos crentes, transmite a revelação aos fiéis no processo histórico da tradição, do outro lado estão sempre de novo indivíduos que se deixam interpelar pela verdade transmitida pela Igreja e que na sua própria experiência captam o sentido existencial da verdade transmitida. Na fé não se trata de “uma assunção passiva, cega, de afirmações propostas”, antes a adesão crente é “uma realização produtiva a partir do conteúdo objectivo da fé da Igreja e do esforço subjectivo de conhecimento em busca de um sentido global de vida” <sup>29</sup>.

Que a apropriação da tradição é, e não pode deixar de ser, um processo de recíproco dar e receber em que toda a Igreja como *communio* dos sujeitos individuais e das comunidades eclesiais é chamada a participar ressalta com ainda maior clareza quando se toma consciência de que o que está em causa não é apenas a transmissão de fórmulas doutrinárias, mas precisamente — como exprime a “*Dei Verbum*” — a transmissão da fé através da doutrina, do culto e vida <sup>30</sup>, ou seja, toda uma realidade existencial que envolve as diversas dimensões do viver eclesial <sup>31</sup>. Nesta tomada de consciência trata-se, no fundo, de dar expressão prática à superação de um conceito de revelação e de tradição prevalecentemente

---

*Vom Glauben zur Kirche*, in E. CHRISTEN e outros, *Glauben, der zu denken gibt. Perspektiven und Zugänge*, Luzern-Stuttgart 1988, 59-63; K. LEHMANN, *Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus*, in W. SEIDEL (ed.), *Kirche — Ort des Heils. Grundlagen — Fragen — Perspektiven*, Würzburg 2/1987, 21 ss.

<sup>28</sup> Cf. M. LÖHRER, *Sujetos de la transmisión*, in *MySal* I/2, 625-636 (utilizo aqui excepcionalmente a edição em espanhol por não ter acesso ao volume correspondente na edição em língua alemã). Cf. também S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 213-216.

<sup>29</sup> P. NEUNER, *Der Glaube*, 63. Cf. ainda P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 162; S. WIEDENHOHER, *Die Tradition*, 168 s.

<sup>30</sup> Cf. DV 8.

<sup>31</sup> Cf. J.-M. R. TILLARD, *Reception*, 314. Cf. ainda C. MOLARI, *A comunidade eclesial como sujeito hermenéutico — tradição oriunda da experiência judeu-cristã*, in *Conc* 133 (1978) 93-106. Cito aqui, excepcionalmente, a edição em português.

doutrinal, de tipo teórico-instrutivo, que dominou até ao Vaticano II — revelação e tradição predominantemente vistas como transmissão de afirmações doutrinárias, cuja verdade era garantida pela autoridade formal do magistério —, por um modo de conceber o acontecimento da revelação e da tradição sob o sinal da consciência histórica e como um processo de comunicação pessoal<sup>32</sup>. Nesta visão da revelação como relação dialógica, como acontecimento de comunicação entre Deus e os crentes, e no concomitante alargamento de horizontes na compreensão dos conteúdos e do próprio processo da tradição, a transmissão autêntica e viva da fé deixa de ser considerada uma tarefa que é prerrogativa do magistério, ainda que lhe caiba uma função própria no seu testemunho e na sua clarificação, para ser algo que pertence à responsabilidade e à maturidade da fé dos crentes e à identidade de Igrejas locais conscientes do seu papel de serem suportes configuradores activos da tradição<sup>33</sup>. É toda a comunidade cristã que recebe, actualiza e traduz em cada época histórica e em cada cultura o Evangelho de Jesus acolhido no testemunho de sucessivas gerações de cristãos. A tradição como realidade portadora da identidade da fé e a sua apropriação viva pela recepção supõem tanto indivíduos crentes que, no seu caminho de amadurecimento pessoal da fé, estão conscientes da sua responsabilidade de sujeitos participativos no processo de transmissão da fé<sup>34</sup> como Igrejas locais que têm a noção e assumem a responsabilidade do seu

---

<sup>32</sup> Cf. M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in HFTh II, 64-67; H. J. POTTMEYER, *Die Suche*, 101 s.; P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 87-97. Cf. ainda P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

<sup>33</sup> “O alargamento da origem e do processo da tradição traz consigo também um alargamento dos portadores e, vice-versa, é também fomentado por ele; logo que se olha para a Igreja como povo de Deus quebra-se uma limitação da transmissão da fé a um simples anúncio magisterial ou a um rito sacramental-sacerdotal. O processo de tradição na sua globalidade dá a todos os crentes e à comunidade, e anteriormente à sua diferenciação funcional ou até jurídica, uma responsabilidade comum e uma autoridade, excluindo assim que uns participassem activamente e os outros passivamente nesse processo”: D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, 108. Cf. U. RUH, *Das Gottesvolk als Subjekt der Überlieferung*, in HK 44 (1990) 536-539.

<sup>34</sup> Neste sentido de uma participação livre e responsável dos sujeitos crentes no processo vivo da tradição está presente também, sem dúvida, a influência de desenvolvimentos culturais nos tempos modernos que permitiram uma nova consciência, da parte da pessoa, de ser sujeito tanto a nível da sua autocompreensão como no que respeita à sua participação na vida social. Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Suche*, 92 s. Assinalar isto não é marginal. Por um lado, vem ao de cima o facto, decorrente da dimensão incarnatória do acontecimento



papel como “sujeitos” de uma história própria de fé<sup>35</sup>. O que exige — e por aqui se vê como a recepção viva e activa da tradição depende de certos pressupostos de mentalidade e de estruturação prática — que no conjunto da Igreja se valorize a comunicação recíproca, se pratique um exercício dialógico da autoridade, se dê espaço suficiente para que as Igrejas locais e os seus membros possam responder perante a tradição comum da fé e a Igreja universal e, ao mesmo tempo, consigam encontrar em legítima liberdade as respostas de interpretação e de testemunho mais adequadas ao seu próprio contexto.

### 3.3. O sentido da fé dos crentes

O contributo activo dos fiéis e das comunidades cristãs no processo de transmissão da fé é radicalmente possível em razão do sentido da fé dos crentes enquanto expressão fundamental dos dons carismáticos que os capacitam para o desenvolvimento da fé e para uma participação activa na vida da Igreja, cada um na sua situação e com seus pressupostos próprios. No “sensus fidei”, e como ressalta programaticamente do n.º 12 da “Lumen Gentium”<sup>36</sup>, está um elemento de importância transcendente

---

cristão, que a percepção das realidades fundamentais do viver crente como resposta à revelação de Deus não sucede à margem de mediações histórico-culturais. Por outro, percebe-se assim melhor também como a recepção tem exigências práticas em que, simultaneamente, confluem elementos fundamentais da fé e exigências basilares humanas.

<sup>35</sup> “Esta recepção activa da verdade por toda a comunidade coincide com o tomar a sério da identidade própria de cada Igreja local, com a sua história própria e a sua cultura original”: C. GEFFRÉ, *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in M. MICHEL (dir.), *La théologie*, 289. Cf. também H.- M. LEGRAND, *Le développement d’Églises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 149; H. J. POTTMEYER, *Continuité*, 105-110.

<sup>36</sup> Para um enquadramento do n.º 12 de Lumen Gentium e seu significado cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 15-41. Sobre esta questão do “sensus fidei” e seus diversos aspectos cf.: M. KOSTER, *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, in ID., *Volk Gottes im Werden*, Mainz 1971, 131-150; W. BEINERT, *Die Begründung des Glaubenssinnes als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums*, in *Cath* 25 (1971) 271-303; H. WAGNER, *Glaubenssinn, Glaubenszustimmung und Glaubenskonsens*, in *ThGl* 69 (1979) 263-271; L. SCHEFFCZYCK, *Sensus fidelium — Zeugnis in der Kraft der Gemeinschaft*, in *IKaZ* 16 (1987) 420-433; H. VORGRIMMLER, *Del “sensus fidei” al “consensus fidelium”*, in *Conc*

para a conservação e o testemunho actualizador da fé, para a descoberta e afirmação da verdade na Igreja e, assim também, para os processos de recepção como dimensão permanente do viver na fé. De facto, o reconhecimento eclesial do lugar da recepção depende, decisivamente, da consciência que se tem do valor do “sensus fidei” e das consequências concretas que daí se tiram, do papel que se atribui à totalidade dos fiéis no conhecimento e no discernimento da verdadeira fé <sup>37</sup>.

No “sensus fidei”, que se articula como expressão comunitária no “consensus fidei”, manifesta-se a sensibilidade da própria fé para tudo o que lhe diz respeito. Trata-se de uma sensibilidade que se exprime nuclearmente como “tomada de posição existencial” <sup>38</sup> perante as realidades relativas à fé e que é fruto da configuração do crente a Cristo pela acção do Espírito <sup>39</sup> que, com o dom da fé, capacita o cristão com os dons

---

220 (1985) 9-19; Z. ALSZEGHY, *El sentido de la fe y el desarrollo dogmático*, in R. LATOURELLE (ed.), Vaticano II, 105-116; J.- M. R. TILLARD, *A propos du “sensus fidelium”*, in POC 25 (1975) 113-134; M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona 1991, 182-185; A. GONZÁLEZ MONTES, “Sensus fidelium” y ministerio magisterial”, 1-38 (texto fotocopiado da intervenção no XII Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio promovido em Março de 1991 pela Facultad de Teología del Norte de España, Burgos); J. KERKHOF, *Le peuple de Dieu est-il infallible? L’importance du “sensus fidelium” dans l’Église postconciliaire*, in FZPhTh 35 (1988) 3-19; J. SANCHO BIELSA, *Infabilidad del Pueblo de Dios. “Sensus fidei” e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución “Lumen Gentium” del Concilio Vaticano II*, Pamplona 1979; P. GRANFIELD, “Sensus fidelium” y la elección de obispos, in Conc 157 (1980) 53-63; Y. CONGAR, *Jalons*, 394-400 e 450-453; J. H. NEWMANN, *On Consulting*, 62-77 e 103-106. Uma panorâmica do “sensus fidei” na teologia das últimas décadas encontra-se em L. M. FERNÁNDEZ DE TROCONIZ, *Recurso al “sensus fidei” en la teología católica de 1950 a 1960*, in ScVic 27 (1980) 142-183 e 28 (1981) 39-75; ID., *La teología sobre el “Sensus fidei” de 1960 a 1970*, in ScVic 29 (1982) 133-179, 31 (1984) 5-54 e 32 (1985) 5-39. Não foi possível consultar, porque não consegui ter-lhe acesso antes da conclusão deste estudo, uma nova publicação anunciada sobre esta matéria: D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes — Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg-Basel-Wien 1994.

<sup>37</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 101.

<sup>38</sup> M. KOSTER, *Der Glaubenssinn*, 142.

<sup>39</sup> Cf. H. WAGNER, *Glaubenssinn*, 270.

da compreensão, do conhecimento e da sabedoria da fé<sup>40</sup>. O “sensus fidei” pode, assim, ser descrito como uma capacidade própria de conhecimento em questões de fé, a capacidade de perceber — de forma mais intuitiva que racional, de modo mais vivencial que teórico — onde está a verdade da fé (dimensão noética), o que é decisivo no seu testemunho (aspecto prático), por onde passa o plano e a oferta salvadores de Deus no concreto da história humana (dimensão profética). W. Beinert define-o como “um carisma livre dado a todos os membros da Igreja, o carisma da sintonia interior com o objecto da fé, por força do qual a Igreja na sua totalidade (...) reconhece o objecto da fé e o confessa na realização da vida em permanente consonância com o magistério eclesial”<sup>41</sup>. A. Grillmeier compreende o atingir da verdade próprio do sentido da fé “como conservação activa, como testemunho vivo, como penetração cada vez mais profunda na fé e configuração activa na vida”<sup>42</sup>. Por seu turno, Y. Congar apresenta-o como “a qualidade do sujeito ao qual a graça da fé, da caridade, dos dons do Espírito Santo confere a capacidade de perceber a verdade da fé e discernir o que é contrário”<sup>43</sup>. Para H. Vorgrimmler, o sentido da fé “designa uma determinada forma de conhecimento, que provém da fé e se refere a conteúdos essenciais da fé”. Do “sensus fidei” (ou sentido da fé subjectivo) deve distinguir-se o “consensus fidelium” (o consenso da fé objectivo). O consenso da fé é “a concordância dos crentes, que provém do sentido da fé relativamente a determinados conteúdos da mesma, e a correspondente expressão desta concordância”<sup>44</sup>.

Fundamental é reconhecer que no sentido da fé dos crentes há um testemunho imediato e relativamente independente do Espírito<sup>45</sup>. Ele não pode, é certo, ser isolado individualisticamente do conjunto da Igreja e sua fé objectiva<sup>46</sup> ou erigido em “super-critério” sobre todos os outros órgãos

---

<sup>40</sup> Assim, e retomando S. Tomás, M. KOSTER, *Der Glaubenssinn*, 134. Cf. H. WAGNER, *Glaubenssinn*, 264 s.

<sup>41</sup> W. BEINERT, *Die Begründung*, 293.

<sup>42</sup> LThK Vat I, 189.

<sup>43</sup> *Un intento de síntesis*, 270.

<sup>44</sup> *Del “sensus fidei”*, 9.

<sup>45</sup> H. J. POTTMEYER, *Theologie des Volkes. Ihr Begriff und ihre Bedingungen*, in A. EXELER - N. METTE (ed.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, 158. Cf. ainda G. THILS, *Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique*, in RThL 15 (1984) 156.

<sup>46</sup> Cf. L. SCHEFFCZYCK, *Sensus fidelium*, 132 s.

de conhecimento na comunidade eclesial. O magistério tem uma autoridade própria, inalienável, no testemunho autêntico e autorizado da fé, a sua função representativa de Cristo e da comunidade crente não brota simplesmente do povo crente e seu sentido da fé, como se fosse mera expressão delegada do que o povo crente consensualmente acredita. Mas, se isto é verdade, também é um facto que o sentido da fé é um critério de conhecimento da revelação dotado de uma certa independência<sup>47</sup>, ele não está simplesmente e de tal modo dependente do magistério ao ponto de se limitar a ser uma expressão repetitiva deste. Nele se manifesta de modo próprio, também com a liberdade dos dons incontroláveis do Espírito<sup>48</sup>, a sensibilidade da Igreja no seu conjunto para o que é fé viva e autêntica, contribuindo para o discernimento entre o que, nas circunstâncias concretas, é verdadeira ou falsa compreensão ou prática da fé, é mais adequada ou menos adequada interpretação ou vivência do dado evangélico. Na sua “função de descoberta e de testemunho da verdade”<sup>49</sup>, mormente como percepção mais profunda das coisas da fé e como impulso a um testemunho prático mais coerente, o sentido da fé manifesta-se, pois, como um “instrumento detector individual e colectivo da revelação”<sup>50</sup>. A especificidade e a força deste critério residem precisamente na capacidade, a partir de uma vida de comunhão com Deus, de captar existencialmente o que é relevante para a fé, ler e discernir nos sinais dos tempos a presença

---

<sup>47</sup> “O sentido da fé é um critério independente de conhecimento na medida em que, através dele, a experiência originária e imediata da fé dos membros da Igreja é inserida no testemunho da Palavra de Deus. É certo que eles vivem das objectivações da Escritura, da tradição, do magistério e da teologia. Todavia estas não são acolhidas automaticamente, mas são submetidas a um processo de recepção que têm efeitos catalizadores. Porque todas as instâncias de testemunho só podem testemunhar de forma parcelar a Palavra de Deus, ela não se esgota nelas, mas cada uma precisa sempre das outras, não em último lugar também da apropriação pelos membros da Igreja”: W. BEINERT, *Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 48.

<sup>48</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *À propos*, 120-124.

<sup>49</sup> M. SECKLER, *Glaubenssinn*, in LThK IV, 947.

<sup>50</sup> P. EICHER, *A Revelação administrada — sobre a relação entre a Igreja oficial e a experiência*, in Conc 133 (1978) 14. Pode mesmo dizer-se que o sentido da fé de toda a Igreja é “em certo sentido o meio original e fundamental do conhecimento da fé”, já que os portadores do magistério e os teólogos são, antes de mais, crentes e porque, em última análise, o testemunho da fé contido na Escritura e na tradição provém de crentes: W. BEINERT, *Das Finden*, 48.

salvadora de Deus no meio dos acontecimentos da história, dar testemunho vivo e profético dessa experiência, traduzir em expressões práticas a intercomunicação e o sentir comum dos crentes na vivência da mesma fé.

O reconhecimento do “sensus fidei” — deste dom do Espírito dado a cada crente e a toda a comunidade — é, pois e em última análise, a afirmação da possibilidade radical de a Igreja no seu conjunto permanecer indefectível na verdade da fé<sup>51</sup>. É assim também o indicativo mais forte de que a conservação e o testemunho da verdade da fé não são tarefa e capacidade exclusivas do magistério<sup>52</sup>, antes é algo que pertence a toda a comunidade, pelo que a concreta configuração da fé só pode ser encontrada adequadamente e a descoberta da verdade realizada eficazmente por toda a comunidade, na diversidade de dons, serviços e funções (ministério ordenado, teologia, simples crentes), na recíproca dependência desses serviços e no mútuo intercâmbio de experiências, na comum escuta da Palavra de Deus e no discernimento da sua relevância para as situações históricas concretas. É, concomitantemente, o reconhecimento explícito de que não se pode contrapor mais simplesmente uma Igreja docente a uma Igreja discente<sup>53</sup>, uma vez que a percepção vivencial da Palavra de Deus por toda uma comunidade crente é imprescindível para o próprio exercício do carisma magisterial na Igreja<sup>54</sup>. É, enfim e conseqüentemente, a acentuação do carácter activo do viver crente, chamado a ser — tanto ao nível das pessoas como das comunidades eclesiais — “sujeito” da própria história de fé, também com um contributo específico a dar na clarificação

---

<sup>51</sup> Cf. LG 12. Cf. G. THILS, *L' infaillibilité pontificale*, 9-15; *L' infaillibilité de l' Église*, 148-159 e 170-174; P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 33 s.; A. DULLES, *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in HFTb IV, 169 s.; M. KEHL, *Die Kirche*, 396.

<sup>52</sup> Cf. L. SCHEFFCZYCK, *Sensus fidelium*, 426, que se refere ao contributo de J. H. Newmann na redescoberta teológica do “sensus fidei” como princípio activo na percepção e afirmação da fé. Cf. ainda H. WALGRAVE, “*La consulta a los fieles en materias de fe*” según Newmann, in Conc 200 (1985) 33-42.

<sup>53</sup> Cf. L. BOFF, *Está justificada la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente?*, in Conc 168 (1981) 228-234; J.- J. TAMAYO, *El magisterio de la comunidad cristiana: hacia una superación del binomio Iglesia docente — Iglesia discente*, in J. MATEOS e outros, *Teología y magisterio*, 229-255; L. SARTORI, *Criterios para apelar al “sensus fidelium”*, in Conc 168 (1981) 241.

<sup>54</sup> Sobre a relação magistério/sensus fidei e o que recebem um do outro cf. ainda J.- M. R. TILLARD, *À propos*, 134; ID., *Reception*, 319.

da verdade da fé e na consciencialização dos caminhos mais adequados ao cumprimento da missão da Igreja no mundo.

À luz do que se acaba de referir, os processos de recepção surgem como expressão viva, não regulamentável mas absolutamente indispensável, do sentido da fé do povo crente, com a sua sensibilidade, riqueza e experiência próprias<sup>55</sup>. Apesar da impossibilidade de formular critérios totalmente adequados e definitivamente esclarecedores que permitam discernir em concreto as expressões autênticas do “*sensus fidelium*”<sup>56</sup> e não obstante toda a ambivalência e até possível instrumentalização de que possam ser acompanhadas as suas manifestações (e os processos de recepção que nelas se exprimem), estão aqui envolvidos sempre dados de muita importância sobre a realidade efectivamente vivida a partir da fé e elementos de grande alcance para a compreensão mais profunda da verdade e para a qualidade do testemunho cristãos<sup>57</sup>. Importa, nomeadamente, reconhecer com maior coerência que, no processo de concreto discernimento histórico entre aquilo que é a comum e autêntica tradição da Igreja e as muitas tradições que vão surgindo, se exige uma sensibilidade espiritual particularmente apurada: “Só o *sensus fidei* é capaz de identificar onde está um verdadeiro *consensus fidei* e não apenas uma opinião talvez muito espalhada, mas condicionada pelo tempo”<sup>58</sup>. Por isso mesmo, e apesar das dificuldades referidas quanto à possibilidade de captar com segurança os indicativos do sentido da fé dos crentes num dado momento e face a problemas e situações existenciais concretos, o desafio fundamental em ordem a esse indispensável discernimento continua a residir na tarefa de proporcionar as condições necessárias — de fidelidade pessoal na fé e de vivência comunitária eclesial — para que o “*sensus fidei*” se possa efectivamente exprimir e no fomento da disponibilidade de espírito para perceber e receber as suas expressões.

---

<sup>55</sup> Cf. H. WAGNER, *Glaubenssinn*, 265–268.

<sup>56</sup> Cf. L. SARTORI, *Criterios*, 245–247. É claro que uma autêntica expressão do “*consensus fidelium*” não pode ser simplesmente reduzida a dados estatísticos ou aos indicativos visíveis de uma “opinião pública”, mesmo que se considere esta apenas no âmbito eclesial.

<sup>57</sup> “De facto, podemos dizer que a *reação activa* dos fiéis (quer quando coincidem quer quando dissentem) constitui um verdadeiro lugar teológico no qual se pode perceber a força da palavra transmitida e captar as suas ressonâncias originárias e as suas novas implicações” L. SARTORI, *Criterios*, 244.

<sup>58</sup> W. KASPER, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, 402.

### 3.4. Recepção como dinamismo de uma Igreja-comunhão

O reconhecimento de que os crentes, em razão dos dons do Espírito que os capacitam, são chamados a participar em todos os âmbitos da vida da Igreja está em correspondência com as exigências e os dinamismos de uma Igreja como comunhão. Trata-se, como é sabido, de uma maneira de conceber e realizar a Igreja que se manifesta na sua força e riqueza originárias nos primeiros séculos do cristianismo<sup>59</sup> e que foi redescoberta pelo Concílio Vaticano II como sendo o projecto existencial e estrutural mais consentâneo com a identidade eclesial e as exigências do mundo contemporâneo. Aliás, ao corrigir uma visão acentuadamente jurídico-institucional por uma visão da Igreja que, enraizada no mistério da comunhão trinitária, se entende e procura realizar fundamentalmente como comunidade de pessoas e como comunhão de Igrejas locais<sup>60</sup> e ao propô-la como projecto para a Igreja do nosso tempo<sup>61</sup>, o Vaticano II não só pôs em relevo dimensões que pertencem à realidade mais profunda e autêntica da Igreja como assumiu uma perspectiva eclesiológica muito promissora, determinante até, para o próprio futuro ecuménico<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Cf. M. KEHL, *Die Kirche*, 320-331; W. BEINERT, *Die Kirche Christi als Lokalkirche. Die Entwicklung in den ersten fünf Jahrhunderten*, in US 32 (1977) 114-129, esp. 115-121.

<sup>60</sup> Cf. W. KASPER, *A Igreja como communio. Considerações sobre a ideia eclesiológica central do Concílio Vaticano II*, in Com 3 (1986) 356-371; B. FORTE, *Il trattato di ecclesiologia. Una impostazione ecumenica*, in StEc 6 (1988) 153-165; H. J. POTTMEYER, *La Iglesia*, 433-446; Y. CONGAR, *Les implications christologiques et pneumatologiques de l' ecclésiologie de Vatican II*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 117-130.

<sup>61</sup> W. KASPER, *A Igreja como communio*, 357. "A eclesiologia de comunhão é o conceito central e fundamental nos documentos do Concílio": *Synthèse des travaux de l' assemblée synodale. Le rapport finale voté par les Pères*, in DC 1909 (1986) 39.

<sup>62</sup> "A utilização de uma eclesiologia de comunhão em numerosos diálogos foi uma chave para desbloquear as divergências entre cristãos separados e para mostrar os laços de comunhão que existem já entre eles": E. I. CASSIDY, *L' avenir du mouvement oecuménique* in DC 2079 (1993) 833. Cf. também J. ZIZIOULAS, *L' Église comme communion*, in DC 2079 (1993) 824. A visão da Igreja como comunhão tem vindo a impor-se de forma crescente na reflexão eclesiológica ecuménica tanto a nível de diálogos bilaterais como multilaterais. Neste último aspecto lembre-se, por exemplo, a última Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas (Camberra — 1991): cf. *Die Einheit der Kirche als Koi-*

Communio/koinonia constitui, de facto, um dos conceitos fundamentais para a compreensão da Igreja antiga, mais ainda, ele emerge no Novo Testamento como uma expressão central para designar nas suas dimensões essenciais o próprio acontecimento da salvação e a comunidade eclesial enquanto lugar de acolhimento dessa mesma salvação<sup>63</sup>. Como tem sido frequentemente sublinhado, o sentido bíblico original e a ideia dominante implicada na palavra koinonia/comunhão têm a ver com a participação de todos nos mesmos bens da salvação, participação essa que gera uma nova comunidade dos cristãos uns com os outros. Traduz-se assim o nuclear do acontecimento da salvação: esta consiste na comum participação nos dons de Deus em Jesus Cristo pelo seu Espírito, que possibilita uma nova maneira de viver e estabelece ao mesmo tempo uma nova relação fraterna entre aqueles que se tornaram “filhos no Filho”<sup>64</sup>. A Igreja é “communio sanctorum” na dupla valência básica que a expressão contém: como comunhão nas realidades santas (sancta: a realidade ou bens em que se participa), ou seja, como participação nos bens da salvação dados por Deus na Palavra e nos sacramentos e, assim, na própria vida de Deus; e como comunhão dos santos (sancti: a unidade criada pela experiência de uma

---

nonia: *Gabe und Berufung. Erklärung der Vollversammlung von Canberra*, in US 46 (1991) 155 s.; *Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche*, in ÖR 40 (1991) 179-184; H. - G. LINK, *Mit Gemeinschaft beschenkt — zur Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur Koinonia-Erklärung von Canberra*, in US 46 (1991) 115-124. No aspecto bilateral sublinhe-se o último documento do diálogo católico-anglicano: COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *L' Église comme communion*, in DC 2026 (1991) 381-391. Cf. ainda: GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L' ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *L' Église: locale et universelle*, in Ire 53 (1990) 497-522; INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG STRASSBURG, *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung*, in US 46 (1991) 157-176; H. DÖRING, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in J. SCHREINER- K. WITTSTADT (ed.) *Communio Sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der kirche*, Würzburg 1988, 439-469, esp. 450 ss.

<sup>63</sup> Entre a abundante literatura existente cf. G. GRASSO, *Comunión*, in DTI II, 77-92; K. KERTELGE, *Koinonia: “Gemeinschaft” in neutestamentlicher Sicht und ihre ökumenische Relevanz*, in ÖR 27 (1978) 445-458; J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, esp. 13-139; ID., *Eclésiologie de communion et exigence oecuménique*, in Ire 59 (1986) 271-293; P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 128-147.

<sup>64</sup> Cf. J. RATZINGER, *Frères dans le Christ. L' esprit de la fraternité chrétienne*, Paris 1962, 57-71; M. I. ALVES, *Vida nova em comunhão*, in Com 5 (1988) 34-44.



participação comum), isto é, como estrutura relacional de pessoas e comunidades, como dinamismo de relações fraternas entre os crentes a manifestar-se visivelmente no interior da vida eclesial e para fora dela <sup>65</sup>. “Trata-se fundamentalmente — resumiu o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 — de comunhão com Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo. Tem-se esta comunhão na Palavra de Deus e nos Sacramentos. O Baptismo é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja. A Eucaristia é a fonte e o cume de toda a vida cristã (cf. LG 11). A comunhão do corpo de Cristo eucarístico significa e produz, isto é, edifica a íntima comunhão de todos os fiéis no Corpo de Cristo que é a Igreja (1 Cor 10, 16)” <sup>66</sup>. Pode assim dizer-se que a realidade da Igreja-comunhão é o “conteúdo central do ‘mistério’, ou seja, do plano divino da salvação da humanidade” <sup>67</sup>. Vista no seu enraizamento trinitário e no seu desenvolvimento fraternal, a koinonia é “a própria substância da Igreja de Deus”, é “a forma que toma esta vida da graça, por sua própria natureza e por causa da sua origem última na vida trinitária de Deus” <sup>68</sup>. A esta luz, a existência pessoal e a vida eclesial ficam marcadas, como caminho de busca de plenitude humana e cristã, pela exigência do mútuo dar e receber, pela riqueza da unidade na pluralidade, pelo primado da relação e do amor pessoais <sup>69</sup>.

Estruturante do ser pessoal e do viver comunitário, o princípio da comunhão é, simultaneamente, a única base possível e a exigência irrenunciável de todo um estilo de viver eclesial onde os processos de recepção — porque forma concreta e operativa de a comunhão se expressar <sup>70</sup> — são não só realidade normal, quotidiana, mas sobretudo

---

<sup>65</sup> Cf. W. KASPER, *A Igreja como sacramento da unidade*, in Com 4 (1987) 407 s.; ID., *A Igreja como communio*, 360-362. De algum modo desdobrando a primeira das valências referidas, B. Forte menciona três aspectos evocados pela expressão “sanctorum communio”: communio “Sancti” (que é a comunhão na acção do Espírito que unifica os crentes na diversidade); communio “sanctorum fidelium” (a comunhão dos diversos carismas e ministérios); e communio nas “sancta” (nuclearmente o pão e o vinho da eucaristia, santificados pela Palavra): *II trattato*, 159 s.

<sup>66</sup> *Synthèse des travaux*, 39.

<sup>67</sup> CL 19.

<sup>68</sup> J.- M. R. TILLARD, *Eclésiologie de communion*, 218.

<sup>69</sup> Cf. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 372-374 e 377; J. ZIZIOULAS, *L'Église*, 824-827.

<sup>70</sup> Cf. P. A. BALLINGER, *The Ecclesiological Reality*, 62. O autor cita aqui P. FRANSEN, *Hermeneuticals of the councils* (Unpublished Course Notes), Leuven 1979, 46.

momentos imprescindíveis para a verdade e qualidade desse mesmo viver eclesial. De facto, e como sublinhou o Vaticano II, o ponto de partida na consideração e na determinação básica da Igreja é, antes de todas e quaisquer diferenciações, a realidade do povo de Deus como comunhão de crentes. O sacerdócio comum de todos os baptizados determina uma igualdade fundamental dos crentes “quanto à dignidade e quanto à actuação, comum a todos os fiéis, em favor do corpo de Cristo”<sup>71</sup>, a essencial vocação cristã comum precede todas as distinções em carismas, serviços e ministérios. A chamada inalienável de cada crente a uma relação de comunhão com Deus e com os irmãos funda um dinamismo de partilha e de sentido da responsabilidade comum que se há-se exprimir em compromisso nas diversas dimensões do viver eclesial e em formas efectivas de participação nas decisões relativas à vida da comunidade. A comunidade eclesial, em qualquer dos seus níveis, não pode mais — sem contradição consigo própria — admitir mentalidades e formas de vida próprias de uma “societas inaequalis” ou aceitar sem reserva crítica e esforço coerente de transformação a divisão em “membros activos” e “membros passivos”, antes tem de sentir-se radical e permanentemente interpelada a ser comunidade fraterna dos filhos de Deus que, em liberdade e responsabilidade, são chamados a ser “sujeitos” — a nível pessoal e das respectivas comunidades eclesiais — do agir da Igreja conduzido pelo Espírito<sup>72</sup>.

A visão da Igreja como comunhão não significa, pois, qualquer concepção uniformizante, antes quer dizer e pede uma diversidade de formas individuais e comunitárias de fé, exprime e procura desenvolver uma pluralidade de dons do Espírito e uma complementaridade de tarefas. Só nessa pluralidade e complementaridade emerge a riqueza do que significa ser e viver em comunhão, e a comunhão precisa dessa diversidade para a plenitude da sua realização. No dom-projecto da comunhão, a Igreja descobre-se assim como uma comunidade que precisa da verdadeira qualidade de “sujeitos” de todos os seus membros para poder ser fiel

---

<sup>71</sup> LG 32.

<sup>72</sup> “Numa perspectiva geral, a redescoberta da Igreja como povo de Deus não pode limitar-se a estéreis posições de princípio, mas, para incidir realmente no ser da Igreja e nas suas estruturas fundamentais, deve pôr novamente em jogo alguns elementos tradicionais atrofiados durante muito tempo. O *sensus fidelium* deve recuperar um lugar central entre os critérios de discernimento da fé; o consentimento do povo de Deus deve voltar a adquirir uma incidência real no processo de formação da vontade eclesial; a recepção não pode deixar de ser um lugar decisivo de verificação da validade das orientações da Igreja”: G. ALBERIGO, *El pueblo de Dios*, 370.

transmissora da revelação, tanto em termos de transparência à verdade recebida como em termos de credibilidade para o mundo. Onde a comunhão eclesial é enfraquecida, perturbada ou diminuída, onde a relação e comunicação de sujeitos livres, fundamentalmente com os mesmos direitos e deveres, é atrofiada, são afectadas as condições necessárias para uma autêntica e crível transmissão da verdade da fé. A convicção de que a *communio* constitui o ser e a estrutura da Igreja representa, assim, a exigência de que a Igreja se desenvolva como uma comunidade de comunicação, isto é, *communio* — como característica essencial da Igreja de Jesus Cristo — acontece e desenvolve-se na comunicação e no diálogo<sup>73</sup>. Desse modo — no fomento de uma rede comunicativa em todos os níveis do viver eclesial, no movimento activo-receptivo de pessoas e grupos que partilham e testemunham a mesma fé, no contributo de diversas pessoas e funções em processo de diálogo permanente — se manifesta também como a recepção é, ao mesmo tempo, condição e fruto do viver em comunhão.

### 3.5. Igreja como “*communio ecclesiarum*”

Igreja como *communio* — já se o apontou várias vezes — quer dizer também, e em certo sentido fundamentalmente, “*communio ecclesiarum*”. A redescoberta do sentido da Igreja como comunhão feita pelo Vaticano II passa também decisivamente por uma nova valorização da realidade das Igrejas locais<sup>74</sup>, pela consciência de que a Igreja se realiza sempre em diversas Igrejas localmente caracterizadas, as quais, num vivo intercâmbio

<sup>73</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 147 s.

<sup>74</sup> Uso a expressão predominantemente no sentido de “diocese” ou “Igreja particular”, sem excluir, no entanto, o sentido mais amplo de “Igreja regional” que a expressão também tem vindo a assumir. Aliás, o debate sobre a terminologia continua, na consciência também de que a expressão “Igreja particular”, consagrada embora pelo Código de Direito Canónico para designar a “diocese”, não é plenamente satisfatória do ponto de vista teológico. Sobre a questão terminológica cf. H.- M. LEGRAND, *La réalisation de l'Église*, 157-159; H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 415-420; J. A. KOMONCHAK, *La Iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea*, in IB., 562-567; G. GHIRLANDA, *Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 636-639.

de dons e de experiências, constituem a configuração comunitária-conciliar da Igreja universal. Uma concepção de Igreja e uma configuração prática da vida eclesial que — já se o sugeriu também — se revelam de importância básica para a possibilidade de autênticos processos de recepção e sua vitalidade. Na verdade e à imagem da Igreja antiga, esses processos supõem que as Igrejas locais tenham consciência do seu “ser sujeito” na vivência da fé e que, conseqüentemente, a sua voz se possa exprimir e tenha peso na responsabilidade conjunta da “*communio ecclesiarum*” pela fé e pela doutrina <sup>75</sup>.

É um facto reconhecido — e aliás já atrás assinalado — que não encontramos no Concílio Vaticano II uma teologia desenvolvida das Igrejas locais. Mas a adopção de uma eclesiologia de comunhão das Igrejas, que reconhece a unidade universal da Igreja na comunhão das Igrejas locais, está inscrita basilar e programaticamente em “*Lumen Gentium*” 23, onde se fala das Igrejas locais “formadas à imagem da Igreja universal, das quais e pelas quais (*in quibus et ex quibus*) existe a Igreja católica, una e única” <sup>76</sup>. Esta afirmação conciliar, que alguns consideram mesmo a mais importante fórmula eclesiológica do concílio <sup>77</sup>, acentuando embora que

---

<sup>75</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 69-71; H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad*, 467.

<sup>76</sup> Cf. ainda LG 26, CD 11 e SC 41. Cf. H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance de l' uniatisme pourrait-il s' appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies*, in *Ire* 66 (1993) 14-22. Cf. ID., “*Un solo obispo por ciudad*”. *Tensión en torno a la expresión de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano II*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 498 s.; ID., *Collégialité*, 555-560; J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, 47-52. Para o caminho percorrido neste campo pela reflexão teológica que precedeu o Vaticano II cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Génesis de una teología de la iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 33-78.

<sup>77</sup> Cf. H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance*, 18. Sobre a importância da visão conciliar de um “plural” de Igrejas, também na perspectiva ecuménica, cf. M. KEHL, *Die Kirche*, 368 s.; W. KASPER, *A Igreja como comunio*, 364; L. BERTSCH, *Universale Kirche als Communio ecclesiarum. Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche*, in *ThPQ* 140 (1992) 109-115. Uma breve síntese das perspectivas das diversas tradições confessionais nesta matéria encontra-se em *Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit. Ergebnis einer Konsultation des ÖRK — Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung*, in *US* 32 (1977) 108-110.

a Igreja local não pode ser pensada sem uma referência intrínseca, estrutural, à Igreja universal<sup>78</sup>, exclui, todavia, uma concepção de Igreja que considerasse as Igrejas locais como meras partes, realizações parciais e subordinadas da Igreja universal, a qual, em última análise, seria como que a soma de diversas Igrejas locais. Pelo contrário, a Igreja universal é vista como “*communio ecclesiarum*”, ela aparece como a realidade “de um único ‘*mysterium*’ realizado na diversidade das situações históricas, que vive a ‘*communio*’ no único Espírito, no único Pão da eucaristia, no único baptismo e na única Palavra, e que exprime historicamente esta ‘*communio*’ através da conciliaridade, isto é, a comunhão colegial dos bispos, sinal da unidade da igreja local”<sup>79</sup>. A Igreja universal — que não pode ser concebida, ao contrário do que às vezes sucede, como uma entidade abstracta — apresenta-se como expressão histórica da comunhão entre Igrejas locais eucaristicamente fundadas e, nesta perspectiva, “não transcende a comunhão das Igrejas locais; ela é essa comunhão”<sup>80</sup>. Nesta ordem de ideias, a correcta perspectiva para a relação Igreja universal/Igrejas locais não está num confronto de superioridade ou de prioridade<sup>81</sup>, mas define-

---

<sup>78</sup> Nesse sentido, e como sublinha J. Ratzinger, “a Igreja universal não é simplesmente uma amplificação exterior que nada acrescenta à própria natureza da Igreja nas Igrejas locais, mas ela faz parte desta mesma natureza”: *Le dialogue anglican-catholique: problèmes et espoirs*, in DC 1880 (1984) 857. Assim, a Igreja local não pode ser considerada como “uma mónada fechada sobre si mesma”, mas “está constitutivamente aberta às outras Igrejas que, com ela e na partilha da mesma fé, formam a Igreja universal”: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE - ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, 117.

<sup>79</sup> B. FORTE, *Il trattato*, 161. Cf. W. KASPER, *A Igreja como communio*, 363.

<sup>80</sup> J. KOMONCHAK, *La iglesia local*, 574. Cf. G. COLOMBO, *Respuesta a la conferencia de Hubert Müller*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 492. Quanto à recepção católica da “*eclesiologia eucarística*” cf. Y. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in *MySal IV/1*, 400 ss.; A. GONZÁLEZ MONTES, *Eclesiología, ministerios y ordenación de las mujeres. El diálogo católico-ortodoxo e su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos*, in DE 26 (1991) 83-90; M. GARJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 135-142; J. RATZINGER, *Die Ekklesiologie*, 43-46.

<sup>81</sup> Já há uns bons anos H. DE LUBAC escrevia, depois de sublinhar que, se é verdade que a Igreja universal não resulta de uma adição ou federação das Igrejas particulares, também não se pode entender a Igreja particular como o resultado de um seccionamento de uma Igreja universal considerada como existente previamente. E acrescentava: “Uma

-se, porque realidade de comunhão assente na recíproca inclusão de Igrejas locais, como sendo uma relação de “mútua interioridade”<sup>82</sup>. A Igreja local é, então, concretização da Igreja universal, realização visível e atualização real da Igreja universal. Realização autêntica de Igreja que o texto conciliar

---

Igreja universal anterior, ou suposta como existente em si mesma fora delas todas, não é senão um ente de razão”: *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, 54. Em contrapartida, na sua carta de 1992 a Congregação para a Doutrina da Fé afirmava que a Igreja universal é “uma realidade *ontologicamente* e *cronologicamente* prévia a toda a Igreja particular *singular*”: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Aux évêques de l'Église catholique, sur certains aspects de l'Église comprise comme Communion*, in DC 2055 (1992) 731. Uma perspetivação diferente, bem mais equilibrada do problema, encontra-se em GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *L'Église*, 509 s., n<sup>o</sup> 21-24. “Não há prioridade, nem histórica nem ontológica, da Igreja universal em relação à Igreja local, ou inversamente. O universal e o local são necessariamente simultâneos, e um e outro têm necessariamente uma existência concreta porque fundados, um e outro, nestas mesmas realidades que são o Espírito Santo, o Evangelho e os sacramentos”: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE - ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine*, 115. A questão da prioridade é — sublinha H.- M. LEGRAND — uma falsa questão: “Se a Igreja universal não existe senão realizada nas Igrejas locais e a partir delas, então são as Igrejas locais que têm a prioridade. Se não há Igrejas locais que não sejam ‘formadas à imagem da Igreja universal’ garante da verdadeira fé, então a Igreja universal é primeira”: *Une éventuelle relance*, 19. Cf. sobre esta problemática ID., *O papado ao serviço da comunhão das Igrejas*, 11, e particularmente notas 19 e 20 (texto fotocopiado de uma conferência pronunciada na Semana de Estudos Teológicos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em Fevereiro de 1994, em Lisboa, a ser publicado num volume dedicado a esta Semana de Estudos); J. KOMONCHAK, *La iglesia local*, 568-576, em particular 573; M. KEHL, *Die Kirche*, 368-370; G. COLOMBO, *Respuesta*, 490 s.; A. ANTÓN GÓMEZ, *Iglesia local/regional: reflexión sistemática*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 760-764; M. GARJO-GUEMBE, *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, in US 47 (1992) 323-329 e 352, aqui em especial 328; H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in StdZ 210 (1992) 583 s.

<sup>82</sup> Assim, numa fórmula considerada por muitos como feliz, JOÃO PAULO II, *Le Synode est un signe et un instrument de la communion. Discours aux cardinaux et à la Curie romaine*, in DC 2021 (1991) 104. Cf. H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance*, 19; H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 70 s.; J. A. KOMONCHAK, *La iglesia local*, 582- 585.

— também sem o reflectir organica e sistematicamente — alarga embriõ-nariamente para além da Igreja particular em sentido estrito (diocese) à realidade das Igrejas regionais, reconhecendo desse modo não apenas o facto histórico, mas também a legitimidade teológica de reagrupamentos de Igrejas locais, com as suas leis, ritos litúrgicos, património teológico e espiritual próprios<sup>83</sup>.

Este reconhecimento teológico e canónico das Igrejas locais, na sua específica concretização cultural e diversidade espaço-temporal no seio da comunhão, corresponde à convicção básica de que a realização da catolicidade da Igreja em cada espaço cultural é essencial ao ser e missão da Igreja e de que essa realização da catolicidade “requer a harmonia sinfónica de todas as especiais experiências eclesiais locais”<sup>84</sup>. A inculturação da fé e de toda a vida eclesial não é um traço secundário no dinamismo interno de uma Igreja local, mas o caminho pelo qual ela é chamada a dar realidade concreta ao acolhimento do Evangelho e assim a actualizar a catolicidade da Igreja<sup>85</sup>. Enquanto comunhão de Igrejas locais a Igreja de Deus está presente e realiza-se em configurações historicamente concretizadas pelas características próprias do meio sociocultural e pelas riquezas

---

<sup>83</sup> Esta realidade está ainda hoje presente sob a forma das Igrejas orientais católicas. Vale a pena recordar expressamente o texto conciliar: “Por divina Providência sucedeu que várias igrejas, instituídas em diversos lugares pelos Apóstolos e seus sucessores, se juntaram, no decorrer do tempo, em vários grupos orgânicamente unidos, os quais, salva a unidade da fé e a única constituição divina da Igreja universal, têm leis próprias, rito litúrgico próprio, e património teológico e espiritual próprio. Algumas de entre elas, principalmente as antigas igrejas patriarcais, como matrizes da fé, geraram outras que são como que as suas filhas e com as quais permaneceram até aos nossos dias ligadas pelos mais apertados laços de caridade na vida sacramental e no respeito pelos mútuos direitos e deveres. Esta variedade de igrejas locais a convergir para a unidade manifesta mais claramente a catolicidade da indivisa Igreja. De modo semelhante, as Conferências episcopais podem hoje aportar uma contribuição múltipla e fecunda para que o sentimento colegial leve a realizações concretas”: LG 23. Cf. OE 2, 3 e 5; UR 4; AG 4, 10, 15 e 22. Cf. H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance*, 20-22; ID., *O papado*, 12-14; A. ANTÓN GÓMEZ, *Iglesia local/regional*, 741-769, esp. 743-750; H. J. POTTMEYER, *Respuesta a la conferencia del prof. Angel Antón Gómez*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 771-778.

<sup>84</sup> J. A. KOMONCHAK, *La iglesia local*, 585. Sobre toda esta questão cf. 576-589.

<sup>85</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Reception*, 321; A. ANTÓN GÓMEZ, *Iglesia local/regional*, 758-760.

e desafios que daí resultam para o viver crente, e só desse modo vem ao de cima e se exprime a plenitude dos seus dons e a riqueza do seu testemunho. Este dar espaço às diferenças culturais, sociológicas e históricas das pessoas e comunidades situadas em contextos diversos só adquire, aliás, o seu significado teológico mais profundo se se toma consciência das razões pelas quais a identidade local de uma Igreja não é mero dado circunstancial e acidental, mas elemento que toca no seu próprio ser Igreja de Deus, isto é, dado que deve ser visto como pertencendo à actualização real da oferta da graça de Deus, que é acolhida pela resposta humana sempre em circunstâncias locais específicas<sup>86</sup>. No fundo está em causa a concretização em termos eclesiais da dimensão incarnatória — ao mesmo tempo marcada por um princípio divino e por dimensões humanas — que estrutura o viver da fé como pessoas e como Igreja. Por isso mesmo pode dizer-se, com J.- M. Tillard, que a recepção da verdade cristã por uma Igreja local, através da inculturação do Evangelho no seu próprio contexto humano, “actualiza a relação fundamental que, no plano de Deus, existe entre criação e salvação”<sup>87</sup>.

Mas nesta visão e práxis da Igreja como comunhão de Igrejas locais não ressalta apenas como elemento essencial o facto de a recepção ser, ao mesmo tempo, pressuposto e exigência da inculturação da fé. Bem mais profundamente ainda, o dado que emerge como determinante para a identidade cristã é a realidade básica da mútua recepção de Igrejas enraizadas localmente e marcadas por elementos específicos da sua concreta situação sociocultural. Na verdade, considerar a Igreja universal como comunhão de Igrejas locais significa afirmar, e como aspecto essencial, que “ela é constituída por comunidades capazes de se receberem umas às outras como realizações autênticas da Igreja de Deus, graças à sua comunhão na fé autêntica, na autêntica vida sacramental, no autêntico ministério apostólico”<sup>88</sup>. Uma concepção da Igreja como comunhão de Igrejas não pode deixar de assentar, pois, no mútuo consentimento e no recíproco

---

<sup>86</sup> “Se a Igreja existe no termo de um processo de tradição e de recepção, a sua existência é o fruto não somente do dom que Deus faz de si próprio, mas também da recepção que dele é feita num dado lugar. Nesta perspectiva, os factores humanos e socioculturais não podem ser desqualificados ou olhados como secundários”: G. ROUTHIER, *La réception*, 199. Cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, 333-343; H.- M. LEGRAND, *La réalisation de l'Église*, 153 s.

<sup>87</sup> *Reception*, 321.

<sup>88</sup> J.- M. R. TILLARD, *Reception*, 309. Cf. ID., *Église d'Églises*, 172-176.



acolhimento, dentro da busca comum de fidelidade à origem apostólica e de resposta às exigências actuais da catolicidade. Desse modo, pelo intercâmbio de dons entre as diversas Igrejas, realiza-se e fomenta-se a comunhão: cada uma das Igrejas particulares dá às outras e a toda a Igreja o benefício dos seus próprios dons, de modo que cada uma em particular e todas em conjunto cresçam pela comunhão mútua e na aspiração à plenitude da unidade <sup>89</sup>.

A esta luz percebe-se com maior precisão o significado fundamental que, nos processos de recepção, cabe às Igrejas locais (e seus membros) como sujeitos portadores da transmissão actualizadora da fé em cada tempo e lugar. Confessar na fé e reconhecer praticamente a realidade da Igreja como verdadeira comunhão de Igrejas locais significa reconhecer que estão em jogo realidades com densidade cristã e eclesial tais que são estruturalmente capazes de dar um contributo próprio na percepção e no testemunho da verdade da fé e que se sentem existencialmente interpeladas a dar esse contributo nas situações em que se inserem <sup>90</sup>. O sentido da fé da Igreja inteira, partindo do dom do Espírito a cada crente mas expressando-se também como sensibilidade viva de uma comunidade face aos desafios concretos que a interpelam, é realidade que se concretiza também no contexto próprio de cada Igreja local e das Igrejas de uma região, onde a identidade crente e eclesial tem de encontrar expressões adequadas e interpelativas, na fidelidade ao único Evangelho e no esforço de testemunho crível na situação concreta. O testemunho mútuo das Igrejas, o acolhimento recíproco das suas experiências, a valorização eclesial da coragem profética que se manifesta nesta ou naquela situação, a correcção mútua de deficiências estruturais ou existenciais no viver eclesial, estes e outros aspectos indicam claramente como a autonomia e a vitalidade das Igrejas locais são essenciais para uma recepção eclesial criativa e, assim, para a vitalidade da Igreja no seu conjunto, numa maior fidelidade à verdade cristã e numa mais perceptível coerência do testemunho no mundo.

---

<sup>89</sup> Cf. LG 13.

<sup>90</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio*, 584. Naturalmente que isso pressupõe um reconhecimento teológico e prático-institucional do lugar e do contributo próprios das Igrejas locais que está ainda longe de ter sido desenvolvido em todas as suas consequências no espaço da Igreja católica: cf. a este propósito P. HÜNERMANN, *Wandel im Umgang mit Konflikten. Eine historisch-systematische Reflexion auf die Ekklesiologie*, in ThQ 173 (1993) 28 s.

### 3.6. Sinodalidade/conciliaridade como dimensão estrutural da Igreja

Na realização da comunhão e da mútua recepção de Igrejas locais, elas próprias animadas pelo Espírito e assim conscientes do seu ser sujeito, ocupam um lugar particular as expressões sinodais/conciliares<sup>91</sup>. Através

<sup>91</sup> Não havendo uma terminologia unívoca e unanimemente aceite neste campo, a opção pelo uso conjunto dos dois termos justifica-se, antes de mais, pelo facto de que, à luz da Igreja antiga e no uso ecuménico, se trata de expressões que designam a mesma realidade fundamental. Com a manutenção dos dois termos pretende-se também sinalizar melhor que se está a pensar nas várias dimensões em que essa realidade se pode manifestar, ao nível da comunhão entre Igrejas locais (da Igreja universal), dentro da vida das próprias Igrejas locais e mesmo nas relações entre as Igrejas cristãs. Não se pode ignorar ainda que o termo “conciliar” evoca mais a participação do ministério da unidade aos seus diversos níveis, enquanto o termo “sinodal” sugere — particularmente tendo em conta a experiência das Igrejas provenientes da Reforma — a inclusão do elemento laical. Sobre as diversas questões aqui envolvidas, nomeadamente no que se refere ao aspecto terminológico, à evolução histórica e ao debate ecuménico cf. W. LÖSER, *Konzil e Synode*, in LKD, 326-328 e 485 s.; H. WAGNER, *Synode/Konzil, A. Aus katholischer Sicht*, in NHTHG IV, 156-162; A. VON CAMPENHAUSEN, *Synode/Konzil*, 163-167; Y. CONGAR, *Jalons*, 391; M. KESSLER, *Das synodale Prinzip. Bemerkungen zu seiner Entwicklung und Bedeutung*, in ThQ 168 (1988) 45-55; F.- J. SCHMALE, *Synodus — synodale concilium — concilium*, in AHC 8 (1986) 80-102; G. STEMBERGER, *Stammt das synodale Element der Kirche aus der Synagoge?*, in AHC 8 (1976) 1-14; A. DE HALLEUX, *La colégialité*, in RThL 24 (1993) 436 e 448; E. LANNE, *Aspects ecclésiologiques du dialogue théologique mené par la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe*, in Nic 19 (1992) 179-189; J. NEUMANN, *Synodales Prinzip. Der grössere Spielraum im Kirchenrecht*, Freiburg-Basel-Wien 1973, esp. 13-17; K. MÖRSDORF, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in R. BEUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes*, 568-584; P. MEISENBERG, *Mehr Mitbestimmung in der Kirche*, in StZ 210 (1992) 775-777; W. BEINERT, *Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 325-350, esp. 341 ss; H. WAGNER, *Konziliarität und Kontinuität*, in US 44 (1989) 14-28, esp. 14-17; SEKRETARIAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, *Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene*, Trier 1976, 115-118; W. BECKER, *Kommentar zu den einzelnen Kapiteln des Dokuments*, in IB., 44-47; J. ZIZIOULAS, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 140-143; P. LENGSELD, *Konziliare Gemeinschaft und christliche Identität*, in ID. (ed.), *Ökumenische Theologie*, 355-367; J. MAY, *Vorbereitende Überlegungen*, 94-104; H. DÖRING, *Die Communio-Ekklesiologie*, 465-469; K. STALDER, *Konziliarität*

dessas formas de vida e estruturas sinodais e conciliares, enquanto representação e realização do ser mais profundo da Igreja, a Igreja vive, manifesta e desenvolve a sua unidade, na diversidade de pessoas e de comunidades, na complementaridade de dons que tece a sua catolicidade<sup>92</sup>. Ao redescobrir o princípio conciliar/sinodal como algo que pertence essencialmente à vida da Igreja, o Concílio Vaticano II<sup>93</sup> não só trouxe, também neste aspecto, impulsos à revitalização de um dos dados mais importantes da tradição da Igreja<sup>94</sup> como apontou pressupostos básicos para uma concretização mais viva e autêntica da realidade da recepção na vida eclesial.

Na dimensão sinodal/conciliar da vida da Igreja não está em causa, apenas nem em primeiro lugar, uma questão de formas de consulta ou de modos de expressão e de decisão na fé, formas e modos esses que enquanto concretizações históricas têm sempre um certo carácter conjuntural, marcado pelas diversas circunstâncias culturais e sociais que acompanham o viver humano. Do que se trata, antes de mais e de novo, é da realização e do desenvolvimento da realidade comunional enquanto dimensão essencial à Igreja: sinodalidade/conciliaridade eclesial funda-se, em última análise, na própria vida trinitária e seu dinamismo, através dela exprime-se e fomenta-se, aos mais diversos níveis do viver eclesial, a unidade, a identidade e a diversidade do povo de Deus no seu caminhar pela história<sup>95</sup>. No princípio sinodal como dimensão estrutural da Igreja

---

*und Petrusfunktion in der Kirche*, in H. STIRNIMANN - L. VISCHER (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975, 60-62.

<sup>92</sup> “Não sendo nenhuma Igreja particular por si só toda a Igreja, cada uma encontra-se assim num face a face diante de todas as outras. Tal é o fundamento do processo de recepção que se refere antes de mais às expressões da fé, às ordenações episcopais e aos costumes. A recepção é o testemunho de uma Igreja local na qual permanece o Espírito de Deus sobre o que se realiza nas outras Igrejas em que o Espírito de Deus permanece também. Tal é igualmente um dos fundamentos da sinodalidade”: H.- M. LEGRAND, *Synodes et conseils de l' après- Concile. Quelques enjeux ecclésiologiques*, in NRTh 98 (1976) 198 s.

<sup>93</sup> Cf. CD 36. Cf. ainda M. KEHL, *Die Kirche*, 397 s. H. J. POTTMEYER observa que as afirmações do Sínodo dos Bispos de 1985 a este respeito se mantêm cautelosas: *La Iglesia*, 443.

<sup>94</sup> Cf., para além da literatura atrás referida, P. FRANSEN, *La communion ecclésiale, principe de vie*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 195; M. DUJARIER, *La tradición sinodal africana*, in Conc 239 (1992) 15-29.

<sup>95</sup> H. WAGNER, *Konziliarität*, 16.

manifesta-se a consciência de que, como comunidade convocada para acolher o dom da salvação, a Igreja tem de expressar essa realidade de comunhão em todos os elementos que estruturam o seu viver e em todos os níveis da sua existência <sup>96</sup>. Mais do que o simples facto de as Igrejas e comunidades eclesiais sempre de novo se reunirem em assembleias e tomarem decisões, mais do que um simples modelo estrutural de conselhos na vida da Igreja, sinodalidade/conciliaridade exprime, pois, o modo como a configuração comunitária da Igreja se tem de realizar na comum escuta do Espírito, no testemunho activo da fé, na corresponsabilidade de todos os membros e comunidades, na articulação dos diversos carismas e ministérios. Neste contexto, em que a recepção aparece como uma componente essencial da dimensão sinodal/conciliar da Igreja, ressalta de novo como a recepção só se entende e tem possibilidades de se desenvolver dentro dos dinamismos existenciais e das estruturas de uma Igreja como comunhão.

Há que assinalar, aliás, que nesta perspectiva teológica básica — que vê a sinodalidade/conciliaridade como elemento e dinamismo que configura a catolicidade da Igreja, que fomenta e serve ao mesmo tempo a unidade na diversidade na profissão e prática da mesma fé — o reconhecimento de que se está diante de uma dimensão estrutural da Igreja não é propriamente motivo de controvérsia entre as confissões cristãs. Essa controvérsia surge, sim e de modo semelhante ao que acontece relativamente às expressões concretas da comunhão eclesial — de que a conciliaridade, aliás e como se referiu, é sinal e expressão —, quando se passa à concretização das suas exigências fundamentais e dos seus princípios estruturais, bem como quando se procede à valoração prática dos diversos elementos que a podem constituir. Na concepção católica e como é sabido, a visão e a prática da sinodalidade/conciliaridade pressupõem e exigem o reconhecimento do lugar central, da dimensão estrutural que pertence à comunhão com a Igreja de Roma: “A conciliaridade que caracteriza a vida da Igreja católica — lê-se num documento do então Secretariado para a Unidade dos Cristãos — e que se exprime, por vezes, em concílios ecuménicos e provinciais, fundamenta-se na plena comunhão das Igrejas locais entre si e com a Igreja de Roma, que preside à assembleia universal

---

<sup>96</sup> Cf. Y. CONGAR, *Estructura o regimen conciliar de la Iglesia*, in Conc 187 (1983) 9-19, esp. 10. “Comunionalidade e conciliaridade querem dizer em princípio a mesma realidade: a diferença está principalmente no facto de que o primeiro termo indica mais a dimensão pneumática, o segundo preferencialmente as suas expressões”: W. BEINERT, *Konziliarität*, 348.

de caridade. Esta comunhão encontra a sua expressão na confissão da fé, na celebração dos sacramentos, no exercício dos ministérios e na aceitação dos concílios ecuménicos. Neste sentido um concílio é um meio que permite a uma Igreja local, a um certo grupo de Igrejas locais ou a todas as Igrejas locais em comunhão com o bispo de Roma exprimir a comunhão da Igreja católica”<sup>97</sup>.

Elemento constitutivo da vida da Igreja, as expressões sinodais/conciliares têm, pois, de ser concretizadas tanto ao nível da comunhão universal das Igrejas como no âmbito interno de cada Igreja local no seu próprio contexto. No primeiro aspecto elas aparecem como a concretização do facto de que cada Igreja local, como “Igreja-sujeito” que é plenamente Igreja mas não toda a Igreja de Deus, “pode e deve discernir o que é bom para a Igreja, não sozinha, mas na comunhão com as outras, e a de Roma em primeiro lugar”<sup>98</sup>. “Sem a sinodalidade — reconhece o teólogo ortodoxo J. Zizioulas — a unidade corre o risco de ser sacrificada em favor da Igreja local. Mas — acrescenta, asinalando com a sua sensibilidade ortodoxa a tensão dialéctica que aqui é necessário manter — uma sinodalidade que suprime a catolicidade e a integridade da Igreja local pode conduzir a um universalismo eclesiástico”<sup>99</sup>. Ao mesmo tempo, mas agora a nível interno de cada Igreja local, a constituição de sínodos e de uma multiplicidade de conselhos aparece como a criação de meios indispensáveis para se poder exprimir e realizar a originalidade sociocultural de cada Igreja, para se estabelecer um diálogo enriquecedor com outras Igrejas, para se encontrar caminhos que permitam dar um testemunho mais vivo do Evangelho. Trata-se de dar forma, por meios concretos e o mais adequados possíveis, à convicção de que os fiéis, segundo a diversidade dos seus carismas e funções, são também verdadeiros sujeitos de actividade e de livre iniciativa na Igreja. O desenvolvimento de todo um conjunto diversificado de conselhos e de sínodos, a concretizar de forma adaptada

---

<sup>97</sup> SEKRETARIAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, *Die ökumenische Zusammenarbeit*, 116 s. Cf. a este propósito W. KASPER, *A Igreja como communio*, 365-368; J.- M. R. TILLARD, *La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité*, in *Nic 19* (1992) 275-283; ID., *Église d'Églises*, 323-397. Cf., na perspectiva ortodoxa, D. RADU, *Autorité et conciliarité dans la pratique actuelle de l'Église: convergences et tensions*, in *Nic 18* (1991) 277-304.

<sup>98</sup> H.- M. LEGRAND, *Synodes*, 198. Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Eclesiología*, 88 s.

<sup>99</sup> *L'Église*, 826.

às circunstâncias e necessidades locais, revela-se, assim, de importância fulcral para os processos de recepção na vida interna das Igrejas locais, com resultados certamente também frutuozos para o modo como a comunhão das Igrejas é percebida e realizada.

Mas a existência de um consenso fundamental entre as Igrejas cristãs nesta matéria — manifesto não só no reconhecimento de que se trata de uma dimensão estrutural da Igreja, mas também no facto de que há paralelismos significativos de ordem prática na concretização desta dimensão eclesial — pode e deve levar a que as formas sinodais não sejam apenas um órgão de recepção limitado ao espaço da Igreja católica, mas se tornem meios de diálogo e estruturas de participação que vão favorecendo já formas de comunhão entre as diversas Igrejas presentes no mesmo território <sup>100</sup>. “É só um sonho ecuménico — pergunta G. Hintzen — pensar que o povo de Deus, reunido em todas as Igrejas em sínodos comuns — que, sem dúvida, deveriam ser preparados pelos diálogos dos teólogos —, se esforça por conseguir uma confissão comum da fé, começando pela formulação daquilo que já agora é parte integrante da fé comum e passando depois, paulatinamente, para um entendimento nas questões ainda em aberto, de tal modo que a pouco e pouco brote um credo comum, que um dia se poderia tornar no único credo da única Igreja visível de Jesus Cristo neste mundo? Não oferece um ‘processo sinodal’ em todos os níveis eclesiais (...) a oportunidade de integrar mais ampla e efectivamente nas Igrejas a busca da unidade na confissão de fé e de expressar a fé numa referência mais intensa às questões que realmente preocupam as pessoas e numa linguagem mais compreensível do que isso é possível pelo caminho, habitual até agora, do puro diálogo de peritos? E se resultasse que, por este caminho, se chegasse ao único credo da única Igreja de Jesus Cristo, um credo que pudesse ser recebido num concílio verdadeiramente ecuménico de toda a cristandade, então o processo sinodal seria realmente um processo conciliar, isto é, um processo que trabalha em ordem a um concílio e o prepara” <sup>101</sup>. De qualquer modo, e enquanto uma perspectiva como esta só pode ser apontada ainda como objecto de esperança a realizar no futuro, é claro que, tanto na vida interna de cada Igreja como na mútua relação ecuménica, se apresenta aqui para as Igrejas — no modo de concretizar e na necessidade de desenvolver processos sinodais/conciliares

<sup>100</sup> Nesse sentido também H.- M. LEGRAND, *Synodes*, 205.

<sup>101</sup> G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung*, in ÖR 38 (1989) 296. Cf. E. LANNE, *La “réception”*, 207.

como meio e expressão de recepção — um desafio fundamental de consciência eclesiológica e de coerência prática. “Uma vez que a conciliaridade tem de ser incarnada, todas as Igrejas cristãs têm de empreender tudo o que está ao seu alcance para clarificar, fomentar ou, se for esse o caso, também corrigir as formas sinodais-conciliares de vida que têm”<sup>102</sup>.

### 3.7. A recepção como acontecimento no Espírito

Como já se referiu no início deste capítulo, citando aliás Y. Congar, uma teologia da recepção supõe, em última análise, toda uma pneumatologia. E, de facto, nos diversos aspectos reflectidos até agora como pertinentes para uma teologia da recepção emergiram sempre de novo elementos de uma pneumatologia, isto é, a realidade e acção do Espírito apareceu como o princípio de vida da Igreja e a fonte dinamizadora de todo o agir dos crentes como indivíduos e comunidades. Esse facto justifica, não obstante o risco de alguma possível repetição, que se apontem, de forma mais sistematizada e em jeito de síntese global deste capítulo, alguns traços que sublinham como a recepção é, de facto, fruto da acção do Espírito e só se compreende, tanto nos seus pressupostos como nos seus resultados, nessa perspectiva.

Que, numa teologia da recepção, se atenda expressamente a este elemento da acção do Espírito aparece como tanto mais necessário quanto se tomar consciência da relação que legitimamente se pode estabelecer entre a crescente menor atenção, verificada ao longo de vários séculos, à realidade do Espírito como fonte de vida da Igreja e o progressivo menor reconhecimento do significado da recepção na vida eclesial. De facto, os desenvolvimentos histórico-eclesiológicos que tornaram a realidade da recepção menos perceptível e, sobretudo, a subvalorizaram em detrimento de uma perspectiva predominantemente jurídico-obediencial no acolhimento da doutrina transmitida pela Igreja tiveram como um dos seus vectores fundamentais um certo esquecimento do Espírito no espaço da Igreja católica<sup>103</sup>. À luz dessa experiência pode dizer-se, pois, que só uma sensibilidade apurada ao Espírito e sua acção na vida dos crentes e da

---

<sup>102</sup> W. BEINERT, *Konziliarität*, 348.

<sup>103</sup> Cf. W. KASPER, *Espírito, Cristo, Iglesia*, in *Conc* (1974) — Número especial en homenaje a Edward Schillebeeckx, 30 s.; P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 133 s. Esta menor atenção ao Espírito afecta ainda de algum modo a eclesiologia do Vaticano II: cf. L. BOUYER, 209 s.; H.- M. LEGRAND, *Le développement*, 158-160. Uma perspectiva

comunidade eclesial no seu conjunto permitirá que a recepção seja um acontecimento vivo e permanentemente significativo na vida quotidiana da Igreja: “Quando e onde todos os membros da Igreja se deixam conduzir pelo Espírito a partir do e no amor do Deus trinitário, a recepção é um acontecimento sem problemas; quando e onde não é esse o caso, há problemas. Eles são um indicativo não da problemática da recepção em si mesma, mas dos membros da Igreja aí envolvidos, transmitindo ou recebendo”<sup>104</sup>.

Fruto da acção do Espírito, a recepção acontece e só pode acontecer porque o Espírito dá os seus diversos dons a todos os membros da Igreja, é Ele que suporta a unidade e a diversidade, que fomenta a complementaridade de dons e tarefas, que anima os vários sujeitos pessoais e colectivos a viverem com fidelidade a existência crente e a assumirem com responsabilidade e sentido comunitário o seu lugar e a sua função<sup>105</sup>. A participação activa dos diversos carismas na Igreja, numa relação de contributos complementares para a edificação da comunidade eclesial e seu testemunho no mundo, é fruto do Espírito que cria, move, sustenta a Igreja, congrega os muitos indivíduos num corpo, configura ao longo da história e torna existencialmente significativo o acontecimento da salvação em Jesus Cristo. “No Espírito — sublinha D. Wiederkehr — devem ser desenvolvidas e tornadas frutuosas as riquezas do inesgotável mistério de Cristo através da própria, sempre nova recepção da Palavra e da práxis actual testemunhadora da fé. O Espírito é invocado como a actualização profética da verdade e do amor de Cristo nas concretas situações históricas de confirmação da fé, nas situações em que o indivíduo ou a Igreja são chamados a testemunhar. É só pelo Espírito que a Igreja — e para além da sua situação empírica e sócio-religiosa de sujeito dotado de responsabilidade — é capacitada para a autêntica transmissão e é mantida nela. Pois a actualização sempre nova na tradição viva é exactamente tão gratuita e tão indisponível como a própria origem”<sup>106</sup>. A recepção é expressão da vida de um corpo todo ele animado pelo Espírito e, assim também, capaz

---

algo diferente é apresentada por Y. CONGAR, *Je crois en l' Esprit Saint, I. L' Esprit Saint dans l' "Économie", révélation et expérience de l' Esprit*, Paris 2/1981, 227-235.

<sup>104</sup> W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 109.

<sup>105</sup> Cf. M. KEHL, *Die Kirche*, 68-70 e 74-78; H. KÜNG, *L'Église*, Bruges 1968, 210-281.

<sup>106</sup> D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, 118. Cf. H. SCHLIER, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in *MySal IV/1*, 210.



de actualizar nas circunstâncias da história a mensagem recebida e de torná-la sempre de novo passível de ser acolhida pelos homens de cada tempo e espaço. Uma eclesiologia atenta aos sinais do Espírito na vida dos crentes é uma eclesiologia que valoriza esta dimensão carismática do viver crente e, concomitantemente, o sentido de participação e de corresponsabilidade de todos os fiéis. Este é, aliás, o caminho mais autêntico e promissor para que se supere de vez uma concepção do laicado em termos de algum modo negativos (de falta ou ausência de qualquer coisa), um caminho que terá necessariamente de ser seguido também a partir de uma eclesiologia que está aberta à “receptio” do diálogo ecuménico neste âmbito <sup>107</sup>.

A garantia de que, neste processo de afirmação e testemunho da verdade da fé participados por toda a comunidade, a Igreja permanece na fidelidade e na identidade da sua fé só a encontramos em última análise no próprio Espírito. Não que a realidade da Igreja e o acontecimento eclesial da recepção possam dispensar ou passar à margem dos fundamentos cristológicos que originam o viver crente e determinam a referência normativa de toda a realidade eclesial a conteúdos válidos para sempre e até a elementos estruturais irrenunciáveis <sup>108</sup>. A presença do Espírito não pode ser esperada ao lado ou independentemente da configuração “cristológica” objectiva que identifica a Igreja de Jesus. Mas o verdadeiro acesso a Jesus Cristo e à plenitude da verdade que nele se manifesta só o temos no Espírito (1 Cor 12, 3), que nos introduz em toda a verdade do acontecimento Jesus (Jo 14, 26; 15, 26; 16, 13 s.). É precisamente a presença actuante do Espírito como “sujeito transcendente da tradição” <sup>109</sup> que exerce um papel mediador entre a origem e o destino final do acontecimento da salvação, conduzindo os crentes à progressiva configuração com Cristo e à mais profunda percepção da verdade que fundamenta e dá sentido ao seu viver <sup>110</sup>. “A ‘recepção’ actualiza e torna possível a catolicidade da única fé, em todos os sentidos da palavra católico: catolicidade qualitativa, histórica,

---

<sup>107</sup> Cf. B. FORTE, *Il trattato*, 159.

<sup>108</sup> Cf. Y. CONGAR, *Les implications christologiques*, 117-130; J. ZIZIOULAS, *Christologie*, 131-148, esp. 131-139. Acontecimentos da história da Igreja, mas também factos mais recentes não podem fazer esquecer que há também o risco de uma “unilateralidade pneumatológica” na visão e prática eclesiais: cf. M. KEHL, *Die Kirche*, 78 s.

<sup>109</sup> Cf. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions, II. Essai théologique*, Paris 1963, 101-108. Cf. ainda H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte. Ein Entwurf. Neue Fassung*, Einsiedeln 5/1959, 75-83, esp. 79 e 81.

<sup>110</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 142.

geográfica, cultural. Ela faz com que toda a fé esteja em tal Igreja, mas também que esta fé esteja em todas as facetas do humano e toda a história. Por ela, o Espírito vela por que nos meandros destes encaminhamentos complexos permaneça o que vem dos apóstolos. Ela é, pois, ao mesmo tempo garante da ortodoxia e apoio para a criatividade do Espírito, força de adaptação”<sup>111</sup>.

Enquanto processo de percepção comum da verdade que gera consenso na fé, a recepção é e só pode ser, pois, fruto da acção do Espírito. O que ressalta ainda com maior nitidez se se tiver em conta o que caracteriza a verdade própria do caminhar na fé. De facto, a verdade da experiência cristã não se situa ao nível de uma mera conceptualidade racional, mas tem um carácter eminentemente pessoal, situa-se no âmbito de um acontecimento de relação e doação pessoal entre Deus e o homem, ela só acontece plenamente quando realizada, “feita” (Jo 3, 21) como verdade vivida na existência crente. A verdade cristá é “a verdade proveniente de um Deus cuja Palavra diz o que o Espírito faz, por isso uma verdade feita da indissolúvel osmose de revelação e cumprimento”<sup>112</sup>. Por isso mesmo, a descoberta pessoal da verdade da fé como sentido de vida nunca é uma questão de meros dados objectivos ou de simples conhecimentos transmitidos, mas supõe e exige sempre uma experiência da verdade captada no encontro interpessoal, na identificação com uma realidade vivida por testemunhas, na erupção de sentido existencial que emerge numa relação dialógica com Deus e mediada pelos outros. “Em razão da sua origem trinitária e do carácter pessoal da sua verdade pode-se designar, pois, a Igreja como ‘comunidade de comunicação no Espírito Santo’. O Espírito Santo é o princípio da fé de cada crente individual bem como o princípio da fé de todos os crentes na Igreja no seu caminho através da história. O acontecimento da descoberta da verdade dentro da Igreja é assim fundamentalmente um acontecimento no Espírito. Na consonância de todos os crentes em assuntos da fé e da moral testemunha a Igreja o que ela recebeu do Espírito Santo”<sup>113</sup>. Dizer isto significa, aliás, também reconhecer que só a acção do mesmo Espírito permite que os diversos lugares de testemunho e de afirmação da fé dentro da Igreja sejam entendidos e conjugados naquela convergência que, não eliminando os

---

<sup>111</sup> J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, 169.

<sup>112</sup> ID., *Reception*, 313.

<sup>113</sup> P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 150. Cf. também Y. CONGAR, *La “réception”*, 395.

limites e as falhas humanos (dos agentes pessoais envolvidos), torna possível, no entanto, o discernimento unânime, consensual do que constitui a verdadeira fé. A permanência da verdade como fruto da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo no Espírito está prometida à comunidade eclesial no seu conjunto, que na confissão comum de fé exprime a comunhão com Deus e uns com os outros.

Em tudo o que se referiu ressalta, enfim, o acontecimento profundamente espiritual — verdadeiramente fruto da acção do Espírito, nos crentes, nas Igrejas locais, na Igreja na sua totalidade — que a recepção representa. Como acto originário da atitude crente, sempre de novo vivido em múltiplas circunstâncias e com conteúdos diversos, a recepção “só acontece se Cristo a realiza por graça através do Espírito Santo”, isto é, através dela e em qualquer nível que se realize são recebidos, em última análise, “o próprio Cristo e os seus dons”, nela e ao longo dos caminhos da história “o mistério revelado da vontade salvífica de Deus em Cristo torna-se realidade salvadora em diversos contextos culturais e experiências pessoais de vida”<sup>114</sup>. No meio da diversidade de formas e de processos, através das dificuldades de compreensão e de prática que possa encontrar, a recepção só pode ser verdadeiramente entendida nesta sua profundidade espiritual que toca no cerne da existência crente, que é sempre existência consciente de um dom recebido e se entende num constante processo de conversão para um mais autêntico acolhimento desse dom<sup>115</sup>. Um acolhimento que — mais uma vez, porque acontecimento no Espírito — não pode deixar de ser um acontecimento de liberdade, que interpela a liberdade e convida à descoberta da verdade em liberdade<sup>116</sup>. A condução do Espírito não elimina a liberdade humana e seus possíveis desvios, mas nela temos a certeza de que, apesar de tudo, o caminho levará a bom porto: a uma mais autêntica percepção e a um mais fiel testemunho da verdade da fé.

---

<sup>114</sup> *Das dritte Forum für bilaterale Gespräche über “Rezeption” von Dialogergebnissen*, in US 37 (1982) 39. Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 200-203.

<sup>115</sup> “O critério da autêntica recepção de uma decisão conciliar ou eclesial, qualquer que ela seja, será finalmente sempre uma renovação da vida no Espírito Santo para o conjunto da comunhão eclesial”: E. LANNE, *La notion*, 44.

<sup>116</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 204.



## Capítulo IV

### **Autoridade eclesial, verdade da fé e recepção**

Apresentados os elementos fundamentais de uma teologia da recepção, trata-se agora de clarificar mais concretamente o que a recepção representa para a afirmação da verdade da fé na vida da Igreja. Nesse sentido começa-se por aprofundar o sentido e a função de uma autoridade magisterial na Igreja, o que, sendo feito embora a partir de posições do problema e de perspectivas de teologia católicas, não deixa de sinalizar — apesar das grandes divergências existentes nesta matéria, que constitui até um certo ponto culminante do contencioso ecuménico <sup>1</sup> — um desafio para todas as Igrejas: a questão do lugar e das formas de exercício da autoridade doutrinal na Igreja. Particular análise merece, de seguida, o papel que cabe à recepção pelos fiéis face às decisões doutrinais da autoridade eclesial, nomeadamente a questão do significado que tem a recepção pela comunidade crente quando se está diante de afirmações doutrinais que pretendem ser decisões definitivamente obrigatórias. O reconhecimento positivo do que a recepção neste âmbito significa leva-nos a aprofundar, num terceiro ponto, o contributo que os fiéis são chamados a dar na afirmação quotidiana da verdade da fé, com os elementos de consciência e de prática eclesiais que isso implica. Trata-se, afinal e como se explicitará em consequência, de fomentar uma busca dialógica da verdade dentro da comunidade

---

<sup>1</sup> Cf., no que à perspectiva luterana diz respeito, H. MEYER, *Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische "Grunddifferenz"*, in ÖR 38 (1989) 405 e 407. Cf. ainda W. BEINERT, *Das Finden*, 51 s.; G. HINTZEN, *Wo liegt die evangelisch-katholische Grunddifferenz? Eine Auseinandersetzung mit der These des Comité mixte catholique-protestant en France*, in Cath 42 (1988) 296.

eclesial em ordem à obtenção de autêntico consenso na fé. Dentro da perspectiva ecuménica subjacente a todo este estudo e em correspondência com o desafio que neste campo emerge para todas as Igrejas, reflectir-se-á, a concluir o capítulo, sobre a importância de uma convergência ecuménica na visão do lugar de uma autoridade doutrinal na Igreja.

#### 4.1. A função própria do magistério eclesial

É um dado sobejamente reconhecido, e aliás também já apontado neste estudo, que a compreensão e a prática do magistério na Igreja católica se desenvolveram — em relação com diversos factores histórico-culturais e em consequência deles — no sentido de uma progressiva formalização e até de uma certa absolutização do princípio da autoridade. A autoridade do magistério como que encontrava justificação em si própria, ao mesmo tempo que se colocava em segundo plano o que devia estar sempre em primeiro lugar, ou seja, o conteúdo da fé que, por graça e missão, toda a Igreja é chamada a conservar e a testemunhar. Este desenvolvimento, no qual se pode legitimamente ver “a expressão de uma tentação especificamente católica em relação ao mistério da Igreja”<sup>2</sup> e que em certo sentido teve o seu ponto culminante no Vaticano I, veio acompanhado de um progressivo distanciamento entre a tarefa do magistério e o papel do povo crente. Expressão bem conhecida disso é a separação rígida e absoluta entre uma “Igreja docente” e uma “Igreja discente”, com a consequente dicotomia “autoridade” (do lado da hierarquia) – “obediência” (da parte dos fiéis”) e com o risco de desfasamento, e por vezes mesmo de ruptura, entre a palavra do magistério e a experiência vivida pela maior parte dos membros do povo de Deus. A correcção dessas tendências foi conseguida, em princípio, pelo Concílio Vaticano II<sup>3</sup> e, não obstante contradições que

---

<sup>2</sup> B. SESBOUÉ, *Autorité du Magistère*, 339. Cf. ainda J. MEYENDORFF, *Rom und die Orthodoxie*, 174; P. FRANSEN, *La communion ecclésiale*, 186; J. M. CASTILLO, *La exaltación del poder magisterial en el siglo XIX*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, 139-160.

<sup>3</sup> Não é excessivo voltar a sublinhar o significado de DV 10. “Antes de o magistério ensinar a Igreja, deve ele próprio ter aprendido da Igreja e da sua fé. Assim como a recepção da Palavra de Deus é o acto fundamental da Igreja e da sua fé, assim também a recepção é o acto fundamental do magistério”: H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 77. No entanto, reflecte-se também aqui — particularmente aqui — o facto de o Vaticano II não ter

se mantêm — o referido binómio ainda não foi totalmente superado na prática!<sup>4</sup> —, a reflexão teológica pós-conciliar tem vindo a procurar restabelecer neste ponto o equilíbrio que uma Igreja como comunhão de crentes exige.

Na concepção católica e como é sabido, o magistério da Igreja tem um lugar indeclinável e uma autoridade própria que não é meramente dedutível da comunidade crente, suas expressões de vontade e de consenso na fé. Ele não se limita a sancionar um acordo prévio já existente e a ratificar processos de recepção, mas tem a capacidade e o direito de, com base na fé da Igreja, se pronunciar com autoridade própria na interpretação autêntica da fé e, se for caso disso, de tomar decisões definitivas<sup>5</sup>. Na tarefa de transmissão da fé o ministério eclesial, na plenitude que atinge no ministério episcopal (mormente como colégio) e como se exprime no serviço do papa, possui uma tarefa específica de mediação autoritativa da tradição ao serviço da identidade da fé e da unidade da Igreja<sup>6</sup>. Esse dado firme da fé católica — frequentemente motivo de escândalo para outros cristãos — representa o reconhecimento de um carisma próprio de discernimento e de expressão autorizada da fé ligado ao exercício do ministério episcopal e na continuidade do ministério apostólico, um dom do Espírito que, sob determinadas condições, pode mesmo garantir até um

---

conseguido a plena integração da “eclesiologia hierarcológica-jurídica” anterior ao concílio numa “eclesiologia de comunhão”: cf. ID., *Das Lehramt*, 338-341.

<sup>4</sup> Cf. P. NEUNER, *Aspekte einer Theologie des Laien*, in US 43 (1988) 323 s.; M. KEHL, *Die Kirche*, 118; J. BROSEDER, *Ökumenische Katholizität*, in ÖR 41 (1992) 36 s.

<sup>5</sup> “Quaisquer que sejam os frutos que o magistério retira da contemplação, da vida e da pesquisa dos fiéis, a sua função não se reduz a sancionar o seu consentimento já expresso; antes, ele pode antecipar-se a e requerer este consentimento na interpretação e explicação da palavra de Deus escrita ou transmitida”: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration “Mysterium Ecclesiae” sur la doctrine catholique concernant l’Église en vue de la protéger contre des erreurs d’aujourd’hui*, in DC 1636 (1973) 666; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 246 s.; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE ALLEMANDE, *À propos*, 245.

<sup>6</sup> Sobre o sentido da tarefa magisterial na Igreja cf. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 6/1991, 297-337; W. LÖSER, *Verbindliches Lehren in der katholischen Kirche*, in Cath (1990) 187-202; W. BEINERT, *Das Finden*, 41-45; E. SCHILLEBECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 78-82; J. DORÉ, *L’Institution du Magistère*, in RSR 71 (1983) 13-36.

exercício do magistério imune de erro (infallível) naquilo que é fundamental para a fé e a doutrina de ordem moral<sup>7</sup>. Está em causa aqui, em última análise e segundo a concepção católica, a possibilidade de a Igreja permanecer indefectível na confissão da verdadeira fé, uma possibilidade que — é certo — radica no dom do Espírito a toda a comunidade crente<sup>8</sup>, mas que encontra também no magistério um instrumento indispensável à sua concreta efectivação e uma expressão particularmente qualificada.

No entanto, a fé que o magistério proclama não é nem pode ser outra senão a fé de toda a Igreja, o exercício desta função específica na Igreja não é nem pode ser autónomo relativamente ao sentido da fé dos fiéis no seu conjunto<sup>9</sup>. Mesmo a última e extraordinária forma de exercício solene do magistério pelo papa (uma decisão papal “ex cathedra”) não pode ser entendida senão como um “momento interior” na infalibilidade da Igreja, ou seja, mesmo nesse caso a sua palavra adquire o seu sentido e a sua legitimidade a partir do facto de que ele exprime o verdadeiro “consensus

---

<sup>7</sup> Cf. DS 3065-3075; G. THILS, *L' infaillibilité pontificale*, Gembloux 1963; ID., *L' infaillibilité de l' Église*, 174-182; H. LEGRAND, *La réalisation*, 295-300; F. A. SULLIVAN, *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi 2/1993, 93-136; A. DULLES, *Lehramt*, 170-175; M. KEHL, *Die Kirche*, 359-366; M. VIDAL, *La régulation ecclésiale de la foi et de la théologie*, J. DORÉ (dir.), *Introduction à l' étude de la Théologie*, II, Paris 1992, 231-238; J. ALFARO, *La teología frente al magisterio*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982, 484-495; K. RAHNER (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg-Basel-Wien 2/1971.

<sup>8</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration “Mysterium Ecclesiae”*, 665 s.; G. THILS, *L' infaillibilité pontificale*, 9-15; ID., *La communauté ecclésiale*, 452-455; CL. CHOPIN, *Les dogmes*, in J. DORÉ (dir.), *Introduction*, II, 254-256; E. L. DÓRIGA, *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial*, Barcelona 1973, 359-374. Cf. ainda nota 23 do ponto 2.1.

<sup>9</sup> Cf. M. GARJJO-GUEMBE, *Die Dokumente*, 318; ID., *Der Begriff der “Rezeption”*, 105. “O magistério está referido ao ‘sensus ecclesiae’ na medida em que este é expressão da tradição apostólica viva na Igreja. Daí que cada membro da Igreja dependa desse *sensus fidelium*”: ID., *La comunión de los santos*, 201. Cf. ainda J.- M. R. TILLARD, *Église d' Églises*, 144-149 (“A autoridade daqueles que exercem o magistério não vem dos fiéis, todavia ela adquire a sua credibilidade do *sensus fidelium*”: 149); ID., *Autorité et mémoire*, 339-346 e 481-484; F. A. SULLIVAN, *Il magistero*, 119 s.; M. KEHL, *Die Kirche*, 396 s.; P. KNAUER, *Der Glaube*, 297-306; K. LEHMANN, *Verbindliche Lehraussagen und Gescichtlichkeit des Lebens der Kirche*, in US 31 (1976) 290-295; O. H. PESCH, *Bilanz*, 209.



fidelium”<sup>10</sup>. Manifesta-se aqui, aliás, que o papel próprio do magistério, como modalidade do exercício do ministério ordenado na Igreja, tem de ser entendido como uma tarefa duplamente “representativa”<sup>11</sup>. Isto é, a especificidade do múnus episcopal, exercido também pelo papa a nível da comunhão universal das Igrejas, reside no facto de ele ser, ao mesmo tempo e numa relação dialéctica indissolúvel, representante qualificado de Cristo e da comunidade eclesial. A autoridade própria com que o magistério exerce a sua tarefa de testemunhar, conservar, explicitar e interpretar autenticamente a fê da Igreja brota, antes de mais e radicalmente, do facto de o bispo, situado pela ordenação — dom sacramental do Espírito — na continuidade da missão apostólica, agir em nome de Cristo (“in persona Christi” — fundamentação cristológica-soteriológica). Mas, por outro lado, no exercício dessa autoridade ele representa também a comunidade: no ministro ordenado corporiza-se simbolicamente a realidade da comunidade, nele se concentra de forma mais densa e expressiva aquilo que toda a comunidade é radicalmente chamada a ser, viver e a fazer (“in persona ecclesiae” — fundamentação eclesiológica-pneumatológica)<sup>12</sup>. O bispo (como todo o ministro ordenado) está assim ao mesmo tempo face à comunidade e na comunidade<sup>13</sup>. No exercício da sua tarefa e em razão da representação específica de Cristo que lhe cabe, o magistério não possui

<sup>10</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 5; H. J. POTTMEYER, *Normen*, 143; J. DORÉ, *L' Institution du Magistère*, 27; *Lehrautorität*, 123, n.º 47.

<sup>11</sup> A expressão usa-se, obviamente, no sentido bíblico-teológico, não numa perspectiva jurídica ou parlamentar de delegação de poderes. Cf. W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 82 e a literatura aí indicada; J.- M. R. TILLARD, *L' évêque de Rome*, 195-203. Para o entendimento do sentido bíblico-teológico de “representação” é importante atender à ideia, que lhe está próxima, de “personalidade corporativa”. Cf. sobre isto também S. WIEDENHOFER, *Die Tradition*, 162-170.

<sup>12</sup> Cf. G. HINTZEN, *Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion*, in *Cath* 45 (1991) 60 s. e 67-77 (com reflexões relativamente ao debate ecuménico sobre esta questão); ID., *Wo liegt*, 297-299; S. WIEDENHOFER, *Die Tradition*, 162 s. e 169; H.- M. LEGRAND, *Le développement*, 162-169, esp. 167; M. GARIJO-GUEMBE, *Die Antwort der Glaubenskongregation auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission*, in *ÖR* 42 (1993) 41 e 48.

<sup>13</sup> Esta expressão tornou-se clássica nos diversos diálogos ecuménicos sobre o ministério ordenado. Cf., por exemplo, GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt*, 23, n.º 23.

apenas uma autoridade de testemunho, mas também capacidade de decisão e autoridade de determinação. Todavia, no exercício dessa sua autoridade, ele tem por suporte a comunidade crente, enquanto expressão representativa da fé da Igreja o magistério depende mesmo da fé professada por toda a comunidade<sup>14</sup>. Um carácter representativo da comunidade eclesial que se manifesta também no ministério do papa enquanto serviço à unidade da fé e da comunhão das Igrejas a nível universal: a possibilidade que lhe é reconhecida de, como primeira testemunha da verdade, fazer uma interpretação obrigatória em definitivo significa que o papa exerce aí a função representativa de verificar, clarificar e precisar o comum sentir na fé de toda a Igreja<sup>15</sup>.

A compreensão correcta do lugar e da tarefa do magistério na Igreja, à luz do testemunho bíblico<sup>16</sup>, da prática comunal da Igreja antiga e da

<sup>14</sup> Cf. K. RAHNER, *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, in *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 552 s.

<sup>15</sup> O Vaticano II entende o serviço magisterial como “testemunho qualificado do sentido crente universal enquanto clarificação representativa”: W. SEYBOLD, *Magisterio eclesial y común sentir en la fe. Un deseo de la Reforma a la luz de los Concilios Vaticano I y II*, in ST 65 (1978) 25. Cf. ainda W. BEINERT, *Das Petrusamt und die Ortskirchen*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. I — Beiträge und Notizen*, Aschendorff 1977, 112; W. BEINERT, *Die Exzentrizität*, 78. Neste contexto se enquadra precisamente a obrigação de o magistério, na busca da verdade e em ordem ao seu correcto anúncio, se servir dos “meios adequados” em ordem à captação da verdade. Numa observação notável, ainda hoje extremamente pertinente, K. Rahner comenta assim o texto de LG 25, que aliás se refere ao que já tinha sido apontado no decurso do Vaticano I (cf. MANSI 52, 1213 C): “Os apta media consistem num confronto sempre novo com a Escritura, no trabalho teológico dos exegetas, dos historiadores e dos teólogos dogmáticos e na sua discussão livre e descontraída, no contacto vivo com o *sensus fidei* do conjunto dos crentes, que como totalidade não podem errar na fé (n.º 12), no diálogo ecuménico (cf. Decreto sobre o Ecumenismo, n.º 4 e 11), na atenção à “hierarquia das verdades da fé” (ib., 11), no tornar viva a herança espiritual e teológica das Igrejas orientais (cf. Decreto sobre as Igrejas orientais católicas, n. os 4 e 5), num diálogo aberto e corajoso com o mundo espiritual e social do próprio tempo, no tomar a sério o elemento carismático na Igreja (n.º 12), no ultrapassar sempre de novo a estreiteza das escolas individuais (em si legítimas), que demasiado facilmente são tentadas a considerar-se idênticas com a consciência de fé e a doutrina da Igreja, numa consideração significativa da ‘opinião pública’ na Igreja”: LThK Vat I, 240.

<sup>16</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento*, in Conc 200 (1985) 21-32; H. FRIES, *Existe un magisterio*

consciência eclesiológica actual, não envolve, pois, um distanciamento ou uma ruptura entre autoridade na Igreja e povo crente, antes pressupõe uma profunda relação mútua e exige a inserção do serviço magisterial no conjunto dos diversos elementos que fomentam e estruturam a fé da comunidade crente. A autoridade do magistério como instância fundamental de interpretação e de decisão tem de ser concebida e praticada como uma realidade interior à vida da comunidade, e não como algo situado exteriormente ou que se imponha por razões de mera autoridade<sup>17</sup>. Essa autoridade só se justifica como forma própria pela qual se manifesta a autoridade de Cristo e como serviço à Verdade que Ele é para a salvação do homem, um serviço que só tem sentido dentro da consciência de fé da comunidade e a favor da fé da comunidade.

Nesta perspectiva há, sem dúvida, uma outra consciência da relação entre autoridade e afirmação da verdade, corrigindo-se as unilateralidades de uma excessiva visão formalista da autoridade. Reconhece-se assim que, no âmbito da revelação e da fé, a autoridade primeira é e não pode deixar de ser a autoridade da Verdade, da Palavra de Deus que se nos manifestou em Jesus Cristo e é tornada realidade viva e actual pela força do Espírito. Não que se pretenda contrapor pura e simplesmente “autoridade formal” e “autoridade material”, como se se tratassem de dois dados necessariamente divergentes ou até irreconciliáveis<sup>18</sup>. Pelo contrário — e a convicção católica insiste nisto — não só o exercício da autoridade não está necessariamente contra o testemunho da verdade como sobretudo esse exercício pode ser mesmo uma das condições fundamentais para que a verdade seja transmitida e afirmada em todas e quaisquer circunstâncias. Mas, assente isso, percebe-se e salienta-se que a “autoridade formal”, justificada embora por aquilo que originariamente a constitui, não pode ser desligada da “autoridade material” da verdade que se afirma<sup>19</sup> e do modo como se a afirma. Acentua-se assim que “as definições doutrinárias adqui-

---

*de los fieles?*, in Conc 200 (1985) 112 s.; J. MCKENZIE, *El Nuevo Testamento*, in Conc 117 (1976) 15-24.

<sup>17</sup> Cf. W. AYMANN, *Apostolische Autorität im Volk Gottes. Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht*, in TThZ 86 (1977) 291-295; S. WIEDENHOFER, *Die Tradition*, 170; J. STERN, *L' infallibilité*, 173.

<sup>18</sup> Sobre o sentido específico de uma autoridade formal cf. as pertinentes observações de M. KEHL, *Die Kirche*, 396.

<sup>19</sup> Cf. W. AYMANN, *Apostolische Autorität*, 284; K. RAHNER, *Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise*, in *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 361; COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE

rem a sua autoridade ao mesmo tempo da verdade interior que elas proclamam ('id quod docetur') e da autoridade da pessoa ou das pessoas que as proclamam ('a quo docetur')<sup>20</sup>. Ou, numa expressão tradicional e certamente de sentido mais abrangente, a apostolicidade da doutrina é norma interior da apostolicidade ou da legitimidade formal do ministério<sup>21</sup>.

A esta luz ressalta também como a adesão dos crentes a decisões com a pretensão de autoridade se dirige sempre e em última análise para o conteúdo de verdade que nela está contido, não apenas nem propriamente para a autoridade que aí se manifesta<sup>22</sup>. Embora a palavra do magistério, na sua tarefa de testemunhar e interpretar autenticamente a fé da Igreja, mereça de antemão a credibilidade e possua a autoridade correspondentes ao seu múnus, essa palavra não pode pretender assentar apenas em razões de autoridade, ela tem de se explicitar de forma argumentativa e num modo de apresentação que tornem perceptíveis a força de verdade que nela se procura testemunhar<sup>23</sup>. Em correspondência com o carácter "representativo" da fé da Igreja que o suporta no seu sentido e envolve na sua prática, o serviço do magistério nunca pode descurar a dimensão argumentativa-dialógica do seu modo de exercício, pois só assim atinge verdadeiramente o seu objectivo, só assim o seu testemunho pode convencer e a sua palavra pode ser acolhida pela adesão consciente dos fiéis. Ressalta aqui como o exercício da autoridade doutrinal da Igreja tem de atender às condições da sua recepção, à qual cabe um papel de grande importância na eficácia existencial e na clarificação da verdade do anúncio magisterial na Igreja. Um dado que envolve todas as expressões doutrinárias do magistério, mas que emerge como questão de particular acuidade no que respeita à validade e verdade das decisões doutrinárias com pretensão de infalibilidade.

---

ROMAINE, *Jalons*, 101, n.º 27. Cf. ainda as reflexões, representativas de uma sensibilidade luterana, de H. MEYER, *Verbindlichkeit*, 157-172, esp. 164-166.

<sup>20</sup> *Réponse de la Conférence Épiscopale d'Angleterre et du Pays de Galles*, 881. Cf. ainda K. SCHATZ, *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris 1992, 258 s.

<sup>21</sup> Y. CONGAR, *Un intento de síntesis*, 277 s. O mesmo sentido é expresso na fórmula feliz, muitas vezes citada, de J. RATZINGER: "A sucessão é a forma da tradição, e a tradição é o conteúdo da sucessão": *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, 49.

<sup>22</sup> Cf. G. HINTZEN, *Wo liegt*, 294 s.; J.- M. R. TILLARD, *Église d'Églises*, 168.

<sup>23</sup> Merecem atenção neste aspecto as reflexões que, na perspectiva luterana, faz T. KOCH, *Die Freiheit*, 247-250.

## 4.2. Recepção e reconhecimento da verdade

O reconhecimento da autoridade própria que cabe ao magistério na Igreja — uma autoridade que tem também força jurídica mas que é, antes de mais e fundamentalmente, da ordem da afirmação testemunhal da verdade que é chamada a servir — exclui uma concepção da recepção em termos de ratificação jurídica que legitimasse a posteriori a autoridade dessa decisão e garantisse formalmente a verdade que aí se proclama. Este ponto, sobre o qual há consenso na teologia católica, é, aliás, o sentido permanentemente válido — não obstante a inegável ambiguidade da expressão à luz da eclesiologia actual — que está contida na afirmação do “*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*” do Vaticano I, assumida de forma quase idêntica em termos verbais, ainda que não quanto aos pressupostos eclesiológicos globais, pelo Concílio Vaticano II. Sublinha-se deste modo e principalmente que essas declarações magisteriais têm uma legitimidade e um carácter vinculativo próprios em razão da autoridade que as proclama, não se trata nelas de uma mera “oferta livre” à Igreja<sup>24</sup>. Mas põe-se igualmente em relevo que o entendimento da recepção como processo de legitimação jurídica, sobretudo porque separa de modo

<sup>24</sup> K. SCHATZ, *Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind “ex cathedra”?* *Historische und theologische Überlegungen*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte*, 417. Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 240.

<sup>25</sup> “No magistério a Igreja como que só exprime claramente aquilo que, até aí e na sua consciência, estava ainda difuso e se encontrava de um modo não amadurecido, ambíguo ou controverso. Pode-se chamar ao magistério a ‘boca da Igreja’, isto é, o órgão através do qual a Igreja na sua totalidade clarifica, decide e exprime o que é a sua convicção de fé. A partir daqui torna-se compreensível que, por regra, as decisões magisteriais sejam recebidas maioritariamente pelo povo de Deus e que, no fundo, é inadequado fazer depender a obrigatoriedade das decisões do magistério da aceitação *posterior* da Igreja no seu conjunto. Um magistério que fala como ‘boca da Igreja’ pode estar certo da recepção maioritária pelos crentes, na verdade a própria palavra do magistério é um acto de recepção daquilo que se desenvolveu na consciência de fé da Igreja: a reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, por exemplo, brotou do movimento litúrgico e não é de modo algum pensável sem ele”: G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung*, 294. “A recepção nunca é estritamente posterior às declarações do magistério, mas conta com a instância directiva e arbitral dos grupos activos da comunidade (...) e, de maneira muito especial, com o parecer qualificado dos teólogos, que exercem a influência do seu magistério científico tanto sobre os pastores como sobre os fiéis”: A. GONZÁLEZ MONTES, “*Sensus fidelium*”, 25 s.

estanque e formal na sua validade o “momento anterior” do “momento posterior” à decisão <sup>25</sup> e, assim também, tende a pôr em confronto a “autoridade da instância doutrinal” (da decisão) com a “autoridade da comunidade que recebe” (da recepção), leva a alternativas erradas e deforma aquilo que constitui o significado teológico fundamental da recepção. Não que a dimensão jurídica seja irrelevante, particularmente quando está em jogo a verdade fundamental da fé, mas ela não atinge todo o alcance teológico-eclesial da recepção, cujo significado na vida da Igreja e em ordem à afirmação da verdade da fé é muito mais amplo e profundo — porque da ordem da assunção pessoal e da incorporação na concreta vida eclesial — do que uma questão meramente jurídica <sup>26</sup>.

O sentido positivo da recepção como acolhimento de uma formulação de fé ou decisão doutrinal situa-se, de facto, sobretudo ao nível do testemunho, a recepção tem basicamente um valor confirmativo testemunhal <sup>27</sup>. No seu juízo sobre a verdade ou a adequação de uma determinação doutrinal, os que recebem testemunham que ela está de acordo com a sua tradição e percepção da fé ou corresponde à situação pastoral que vivem, ou consideram — no caso de não-recepção — que o que se verifica é o contrário <sup>28</sup>. Dirigindo-se essencialmente ao conteúdo da verdade afirmada (não tanto ao aspecto formal da decisão, como seria o caso numa visão meramente jurídico-formal) e à sua adequação às circunstâncias histórico-temporais em que tal acontece, a recepção reconhece que essa verdade representa um valor para a vida da Igreja e contribui para a edificação da fé dos crentes. Sem criar a posteriori a verdade do que se afirma ou conferir

---

<sup>26</sup> “De facto, é da essência comunitária da fé que a ‘recepção’ participa. Isso explica porquê não se pode captar a sua natureza se nos prendermos aos seus aspectos puramente jurídicos ou institucionais. Ela é uma das dimensões do enraizamento eclesial do crer. Pois, se bem que ela seja em cada pessoa crente o fruto de uma acção pessoal e secreta do Espírito, a fé não poderá de modo algum reduzir-se a perspectivas individualistas, acantonadas no registo do privado. Isto estende-se a tudo o que brota dela”: J.- M. R. TILLARD, *Église d'Églises*, 165. Cf. K. SCHATZ, *Päpstliche Unfehlbarkeit*, 250.

<sup>27</sup> A recepção pela Igreja no seu conjunto aparece “não como condição, mas sim como testemunho e critério para decisões infalíveis do papa”: H. J. POTTMEYER, *Das Unfehlbarkeitsdogma*, 100. Este valor de testemunho que cabe à recepção é insistentemente apontado pelos autores católicos: H. MÜLLER, *Rezeption*, 17; Y. CONGAR, *La “réception”*, 396-401, esp. 399; F. WOLFINGER, *Die Rezeption*, 230 s.; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 114; C. GEFFRÉ, *La question*, 289; K. SCHATZ, *Welche bisherigen päpstlichen*, 417 s; F. OCHMANN, *Kirchliches Recht*, 161

<sup>28</sup> H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 86.

força jurídica a uma declaração magisterial, a recepção manifesta a verdade das decisões do magistério, dá-lhes eficácia vivencial, faz com que elas se tornem significativas para a vida da Igreja <sup>29</sup>. Nesta ordem de ideias, a não-recepção não é um sinal imediato e absoluto de que esse ensinamento ou decisão serão falsos, antes e em primeiro lugar é um questionamento da sua oportunidade e pertinência, é um indicativo de que a comunidade eclesial não encontra nelas de forma clara e decisiva o que é verdadeiramente bom para a sua vivência ou expressão da fé. Emerge aqui como a recepção, não se reduzindo a uma mera questão de obediência, tem um significado importante para a verdade proclamada, que só através dela adquire sentido existencial e eficácia prática. Isto vale para qualquer afirmação do magistério, mas é também a perspectiva básica que permite tentar esclarecer o significado efectivo da recepção naquelas situações em que o magistério da Igreja — através do papa ou em concílio — se pronuncia com a pretensão de tomar uma decisão definitivamente obrigatória, ou seja, com a pretensão de infalibilidade. Este problema, não sendo embora em termos de vivência global da fé o aspecto eclesiologicamente mais relevante e mais representativo para se colocar a questão do significado vital da recepção, constitui, no entanto e como já foi referido, não só um ponto fundamental da problemática ecuménica da infalibilidade como também exprime de algum modo o ponto culminante ou, se se quiser, o caso típico em que se torna necessário esclarecer qual a relação efectiva entre autoridade eclesial e recepção, qual o papel que, em última análise, cabe ou pode caber à recepção em termos de reconhecimento definitivo da verdade.

A complexidade do problema comprova-se pelas dificuldades que, precisamente neste ponto, emergiram no âmbito do diálogo católico-anglicano, dificuldades essas que são também um indicativo claro das divergências existentes nesta matéria entre a Igreja católica e as outras Igrejas <sup>30</sup>. A Comissão Mista para o diálogo entre católicos e anglicanos (ARCIC I) procurou encontrar uma posição de equilíbrio que, reconhecendo a complementaridade entre a autoridade de quem proclama e a verdade interior do que é proclamado, evitasse os dois extremos possíveis nesta matéria: fazer da recepção o critério da verdade doutrinal (uma definição não teria nenhuma autoridade enquanto não fosse recebida por toda a Igreja) ou excluí-la totalmente das condições requeridas para se estar seguro de que o ensino está de acordo com a fé (a verdade da definição

<sup>29</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 174 s. e 133 s.; G. KING, *Aceptación*, 777.

<sup>30</sup> Cf. H. MEYER, *Ein evangeliumsgemässes Papstamt*, 94 s. e 110, nota 99. Cf. também R. T. GREENACRE, *La réception*, 489.

assente predominantemente em critérios formais, pelo que — tomada a decisão — só resta obedecer). Assim e por um lado, considera-se no relatório final da ARCIC I que “a recepção não cria a verdade nem a legitimidade da decisão”<sup>31</sup>, mas, por outro, pensa-se também que a autoridade (e o sentido) da decisão doutrinal não é totalmente independente da recepção que ela vier a ter, antes a recepção aparece como a “indicação última” de que foram preenchidas as condições necessárias para que essa decisão seja uma verdadeira expressão da fé<sup>32</sup>. A posição consensual a que chegou a Comissão Mista quanto ao papel da recepção de uma definição foi, conseqüentemente, formulada nestes termos: “A Igreja em todos os seus membros encontra-se implicada numa tal definição que clarifica e enriquece a sua compreensão da verdade. Por sua vez, a reflexão activa dos membros da Igreja sobre a definição esclarece-lhe o significado. Mais ainda, embora uma definição não adquira, antes de mais, a sua autoridade da recepção pelo povo de Deus, o assentimento dos fiéis é a indicação definitiva de que a decisão tomada pela autoridade da Igreja em matéria de fé foi verdadeiramente preservada de erro pelo Espírito Santo. O Espírito Santo que mantém a Igreja na verdade levará os seus membros a receberem a definição como verdadeira e a compreenderem se o que foi declarado expõe autenticamente a revelação”<sup>33</sup>.

No entanto, esta fórmula utilizada para descrever positivamente o papel da recepção não evitou a manutenção do desacordo católico-anglicano quanto ao significado que cabe à recepção relativamente a decisões do magistério papal com pretensões de infalibilidade, assente em determinadas garantias (o cumprimento das condições requeridas para uma definição “*ex cathedra*”) e independentemente da recepção pela comunidade eclesial. O documento final da ARCIC I — e retomam-se pela sua importância textos já referidos anteriormente<sup>34</sup> — reconhece que “os anglicanos não aceitam a posse garantida de um dom de assistência divina

---

<sup>31</sup> COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 80, n.º 3. Imediatamente antes esclarece-se: “Por ‘recepção’ nós entendemos o facto de que o povo de Deus acolhe tal decisão ou tal declaração porque nela reconhece a fé apostólica. Ele aceita-a porque discerne uma harmonia entre o que lhe é proposto e o *sensus fidelium* de toda a Igreja”: 80, n.º 3.

<sup>32</sup> *IB.*, 80, n.º 3.

<sup>33</sup> *IB.*, 100, n.º 25. Cf. uma expressão semelhante formulada de um ponto de vista ortodoxo: K. WARE, *L' exercice de l' autorité*, 470.

<sup>34</sup> Cf. ponto 2.2.4 deste estudo.



no juízo necessariamente ligado à função do bispo de Roma, em virtude do qual as suas decisões formais possam ser reconhecidas como plenamente seguras antes da sua recepção pelos fiéis”<sup>35</sup>. Uma posição que, noutro passo, se reafirma nos seguintes termos: “Quando está claro que todas estas condições foram cumpridas, os católicos romanos concluem que o juízo está preservado de erro e que a proposição é verdadeira. Se a proposição proposta ao assentimento não fosse manifestamente uma interpretação legítima da fé bíblica e não estivesse na linha da tradição ortodoxa, os anglicanos considerariam que é um dever diferir a recepção da definição para estudá-la e discuti-la”<sup>36</sup>. Não surpreende muito, por isso, que esta concepção da recepção como sendo a “indicação última” de que se está diante de uma decisão definitiva da Igreja não tenha merecido a aprovação da resposta oficial católica. Se numa primeira apreciação se considerou que ela é incompatível com as afirmações doutrinárias do Vaticano I, reassumidas pelo Vaticano II, nesta matéria<sup>37</sup>, a resposta oficial — subscrita conjuntamente pela Congregação para a Doutrina da Fé e pelo Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos — é sintética, mas taxativa: “Para a Igreja católica — lê-se nessa resposta — o conhecimento certo de que uma verdade definida está em conformidade com a Escritura e a tradição não é garantido pela recepção dos fiéis, mas pela própria autoridade da definição dada por aqueles que dispensam o ensino autêntico”<sup>38</sup>. Na

---

<sup>35</sup> COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons* n.º 31, 104 s. Cf. ainda 105, n.º 32.

<sup>36</sup> IB., 103, n.º 29.

<sup>37</sup> Nas primeiras observações que fez, a Congregação para a Doutrina da Fé refere que “esta fórmula faz da recepção pelos fiéis um factor que deve concorrer a título de ‘indicação última’ ou ‘definitiva’ para o reconhecimento da autoridade e do valor da definição como expressão verdadeira da fé”. A Congregação considera que uma tal posição não é compatível com a doutrina católica expressa na Constituição “Pastor Aeternus” do Vaticano I (DS 3074) nem com o n.º 25 da Constituição “Lumen Gentium”, “segundo a qual os bispos reunidos em Concílio ecuménico gozam da infalibilidade e as suas definições reclamam a adesão na obediência da fé”: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Observations*, 511. Cf. a este propósito J. RATZINGER, *Le dialogue anglican-catholique: problèmes et perspectives*, in DC 1880 (1984) 856 s.; J.- M. R. TILLARD, *Tradition*, 864 s.; J. LÜTTICKEN, *Zum Abschlussbericht der anglikanisch-katholischen Kommission*, in US 38 (1983) 77 s.

<sup>38</sup> *Réponse du Saint Siège au document final de l' ARCIC I (1982)*, in DC 2043 (1992) 113. Também a resposta dos bispos franceses ao documento final da ARCIC I se

posição católica aqui afirmada é manifesta a intenção de sublinhar que o reconhecimento da inerência de uma decisão eclesial se funda só no facto de que essa decisão doutrinal se produziu sob o correcto recurso à autoridade formal da instância doutrinal competente <sup>39</sup>. A questão da validade efectiva da recepção no caso de decisões infalíveis do magistério (papal ou conciliar) permanece assim objecto de controvérsia.

A tentativa de avançar na clarificação do problema obriga a reconhecer, antes de mais, que a concepção da recepção como “indicação última”, nos termos formulados pela ARCIC I, envolve uma certa ambiguidade, sendo passível de interpretações algo diferentes <sup>40</sup>. Na verdade, o valor de “indicação última” que, segundo a ARCIC I, cabe à recepção pode ser entendido num duplo sentido: como mera “verificação de facto” — e, nesse caso, a recepção manifestaria apenas o elemento imprevisível, necessariamente ligado a todo e qualquer processo de acolhimento da doutrina pela comunidade — ou como “condição necessária” — e, neste caso, a certeza definitiva sobre a verdade e validade do que foi proclamado só será conseguida pela sua efectiva recepção. Na medida em que esta segunda perspectiva é a que acaba por prevalecer na posição anglicana relativamente à relação entre as decisões do papa com pretensão de infalibilidade e a sua recepção, o equilíbrio que a ARCIC I pretendeu

---

pronuncia criticamente sobre a convergência encontrada neste ponto e expressa na fórmula referida. A articulação entre a autoridade própria do Evangelho e a autoridade eclesial não deve ser entendida “no sentido em que caberia a um terceiro julgar se a decisão da autoridade eclesial é conforme ao Evangelho”. Na sua opinião, estar-se-ia a redobrar o magistério pela recepção, pondo em causa a fé da Igreja num magistério marcado pelo privilégio da inerência: “Fazer apelo a um terceiro (quer se trate da consciência individual ou da recepção) para julgar desta conformidade, equivale de facto a negar o carisma desta autoridade doutrinal e entrar num processo ao infinito”: *Réponse de la Conférence Épiscopale Française*, 874. Cf. ainda as seguintes análises da resposta católica à ARCIC I: W. LÖSER, *Papst und Konzil im Anglikanisch/Römisch-katholischen Dialog*, in *ThPh* 67 (1992) 413-423, esp. 415-418 e 420-423; G. CERETI, *Chiesa cattolica e Comunione anglicana: la situazione attuale del dialogo ecumenico dopo la Risposta di Roma ai documenti di Arcic I*, in *StEc* 11 (1993) 43-66, esp. 54-56; M. GARJJO-GUEMBE, *Die Antwort*, 32-51. Uma perspectiva anglicana sobre essa resposta encontra-se em CH. HILL, *Récents documents romains et oecuménisme de Vatican II - perspective anglicane*, in *Ire* 66 (1993) 52-67, esp. 59.

<sup>39</sup> Cf. W. LÖSER, *Papst und Konzil*, 421.

<sup>40</sup> Só assim se explica que, dentro do próprio trabalho da ARCIC I, a mesma formulação comum sobre o que representa a recepção não signifique que haja consenso quanto ao seu papel face às decisões da autoridade doutrinal com pretensão de infalibilidade.

atingir parece não ter sido, na realidade, totalmente conseguido <sup>41</sup>. Em contrapartida, a posição expressa na resposta oficial católica, ao concentrar exclusivamente o seu olhar na recusa da interpretação anglicana da recepção (tomada no segundo sentido referido) acaba, por sua vez, por permanecer ainda numa perspectiva unilateralmente jurídico-institucional na consideração da recepção (não atendendo assim suficientemente à possível justeza do primeiro registo apontado, que tem como pano de fundo a realidade viva concreta de uma comunidade eclesial que está e se sabe a caminho na história). Na verdade, na resposta oficial católica parece não se ter tido na devida conta que, à luz da própria história dos concílios da Igreja antiga e dentro da criteriologia normal de uma interpretação dos dogmas, só a recepção pode trazer o esclarecimento definitivo se se realizaram, de facto, as condições formais requeridas pela fé da Igreja para que uma decisão possa ser considerada infalível. Que tais condições e todas elas se verificaram mesmo, não é algo que possa ser dito simplesmente de modo declaratório formal, mas o saber-se que é esse o caso numa concreta definição papal (ou conciliar) envolve sempre um discernimento eclesial suportado pelo Espírito <sup>42</sup>. Também dentro de uma perspectiva católica há-de ser possível (e necessário) — sublinha W. Löser — “medir decisões

---

<sup>41</sup> O equilíbrio procurado pela ARCIC I entre as duas posições extremas é difícil de manter. Observa-o também G. Routhier na sua crítica às posições de M. O’Gara e da Congregação para a Doutrina da Fé, que — acentua — interpretam erradamente a posição da ARCIC, apresentando a recepção como “condição necessária”. Segundo Routhier, a ARCIC quer dizer que, “se a recepção constitui o testemunho último da infalibilidade de uma decisão conciliar, ela não é ‘necessária’ (*needed*) ou ‘necessitada’ como indicação final de infalibilidade” (178). Não se trata, portanto, de que a recepção *deva* concorrer a título de indicação “última” ou “definitiva”. O texto da ARCIC — prossegue Routhier — “evita precisamente estabelecer esta necessidade e este dever”, antes a recepção aparece como “um testemunho da verdade da declaração e ela não é vista como uma condição prévia ao reconhecimento desta verdade” (179). Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 178 s. Se esta interpretação pode ser legítima quanto às intenções globais da ARCIC I, todavia não parece compatível com a interpretação anglicana da recepção e suas consequências formulada no próprio texto.

<sup>42</sup> Cf. F. A. SULLIVAN, *Il magistero*, 122-125. “A aceitação posterior — assinala o autor noutro passo — não confere infalibilidade ao acto do magistério, mas fornece a confirmação segura do facto de que teve lugar uma definição infalível”: *IB.*, 128. Cf. também K. SCHATZ, *Welche bisheren päpstlichen*, 418 s.; *ID.*, *Päpstlicher Primat*, 262; E. SCHILLEBEECKX, *La infalibilidad*, 417 s.; H. RIKHOF, *La competencia de sacerdotes, profetas y reyes. Reflexiones eclesiológicas*, in *Conc 217* (1988) 378; J. ALFARO, *La teología*, 496.

doutriniais do papa pela Sagrada Escritura, pela tradição da Igreja e pelo sentido da fé dos crentes”<sup>43</sup>. A possibilidade como “tese teórica limite” de um papa herético não pode ser excluída totalmente, e este tópico presente na tradição da Igreja<sup>44</sup> salienta, a seu modo, que na questão da infalibilidade magisterial nunca se está apenas diante de meras condições formais<sup>45</sup> nem se pode postular uma actuação mecanicamente garantida do Espírito, o que de alguma forma poderia obscurecer a verdade elementar de que o papa está sujeito à Palavra de Deus testemunhada pela fé de toda a Igreja.

Tendo em conta todos estes aspectos, poderá dizer-se, então e em síntese, que a recepção de decisões doutriniais conciliares e papais emerge, antes de mais e normalmente, como um testemunho da Igreja no seu conjunto de que nessas decisões se exprime consensualmente a fé comum. Mas enquanto acontecimento existencial relevante da vida da Igreja a recepção é, na expressão desse testemunho e mesmo no caso de uma definição com pretensão de infalibilidade, sempre muito mais do que uma simples aceitação obediente da decisão da autoridade, necessária e automaticamente consequente a essa decisão, antes ela é um processo que envolve sempre uma componente de discernimento crítico e interpretativo na fidelidade ao Espírito<sup>46</sup>. Mais ainda, a recepção como processo de discerni-

---

<sup>43</sup> W. LÖSER, *Papst und Konzil*, 422. Cf. H. J. POTTMEYER, *Das Unfehlbarkeitsdogma*, 98 s. e 104 s. Num escrito que tem já bem mais de 20 anos, J. RATZINGER considerava que uma crítica de afirmações papais “será possível e necessária na medida em que lhes falte a cobertura da Escritura e do credo ou fé da Igreja universal”. E acrescentava: “Onde não existe unanimidade da Igreja universal nem um claro testemunho das fontes, não é tão pouco possível uma decisão obrigatória; se ela fosse tomada formalmente, faltariam as suas condições e teria, portanto, de colocar-se a questão da sua legitimidade”: J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 1972, 162 s.

<sup>44</sup> Y. CONGAR, *Bulletin d' Ecclésiologie*, in RSPHTh 72 (1988) 111; H. J. POTTMEYER, *Das Unfehlbarkeitsdogma*, 102 s.; W. LÖSER, *Papst und Konzil*, 422; R. VELASCO, *La posibilidad del papa hereje*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, 267-276; R. MANSELLI, *Le cas du pape hérétique, vu à travers les courants spirituels du XIV siècle*, in E. CASTELLI (ed.), *L' infallibilité*, 113-130. Neste caso hipotético, a confiança na acção do Espírito, que possibilita o exercício infalível do magistério, dá-nos também a certeza de que, se tal acontecesse de facto, outras instâncias eclesiais seriam envolvidas na manutenção da Igreja na verdade.

<sup>45</sup> Cf. as pertinentes reflexões a este respeito de H. J. POTTMEYER, *Das Unfehlbarkeitsdogma*, 103-105.

<sup>46</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Das Lehramt*, 342 s.; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 94 s. No que respeita ao Vaticano I isso aconteceu de alguma forma logo

mento a partir do sentido da fé dos crentes possui uma certa independência face à autoridade formal do magistério, e não pode, por isso, excluir-se de antemão e totalmente que, em determinadas circunstâncias excepcionais, esse discernimento possa ter de expressar-se pela recusa total ou parcial daquilo que é proposto, clarificando assim que não se está diante de uma decisão infalível: “Onde a Igreja, de forma unânime e invocando a Escritura e a tradição, recusar expressamente a recepção de uma decisão doutrinal papal, isso é um sinal de que não se realizaram as condições de infalibilidade papal apontadas pelo Vaticano I”<sup>47</sup>. Nesta perspectiva, a recepção não é vista como “condição necessária” da verdade e validade de toda e qualquer declaração doutrinal, mas emerge como uma inevitável e, enquanto expressão da vitalidade de uma comunidade eclesial na obediência ao Espírito, indispensável “verificação de facto”, de algum modo a explicitar em todo o processo de recepção, se as referidas condições se cumpriram<sup>48</sup>. “No processo de recepção — escreve na mesma perspectiva H. Fries — não se trata de uma aceitação e assunção mecânicas, mas da comunicação, da realização e da apropriação vivas daquilo que é apresentado como obrigatório para a fé. Assim, também do lado católico pode dizer-se que a recepção pode ser vista como o sinal mais seguro de que, no caso concreto, se trata de um juízo doutrinal verdadeiro e obrigatório, que está sob a especial promessa de

---

na interpretação restritiva feita pelos bispos alemães na sua resposta a Bismarck. Cf. os factos e os textos em G. THILS, *Primauté et infaillibilité*, 107-114.

<sup>47</sup> H. J. POTTMEYER, *Die Bedingungen*, 108. Cf. ID., *Das Lehramt*, 342.

<sup>48</sup> Cf. K. SCHATZ, *Welche bisherigen päpstlichen*, 418; ID., *Päpstlicher Primat*, 262. De algum modo nesta mesma linha e na sua resposta ao documento final da ARCIC I, os bispos da Conferência Episcopal de Inglaterra e do País de Gales dizem pensar que a formulação encontrada (“indicação última”) é compatível com o ensino da Igreja e acrescentam: “A recepção pode, com efeito, ser a única base para uma segurança completa de que todas as condições para o exercício do magistério infalível foram reunidas. Nós desejaríamos, entretanto, acrescentar que, na fé vivida da Igreja, uma tal recepção pode levar tempo a aparecer”: *Réponse de la Conférence Épiscopale d’Angleterre*, 881. Já os bispos franceses, admitindo embora como situação-limite a possibilidade de decisões oficiais com a pretensão de inerrância não obterem recepção, salientam, todavia, a diferença de posição face à perspectiva anglicana: “Isso não quereria dizer que a decisão tomada seria formalmente errónea mas que, por razões a analisar (conjuntura histórica, linguagem utilizada, etc.), ela não falou à fé viva da Igreja. Ela não teria afectado a verdade do Evangelho, mas não teria cumprido o seu objectivo kerigmático. A assistência do Espírito Santo não exclui situações deste género”: *Réponse de la Conférence Épiscopale Française*, 875.

Cristo, e de que esta decisão cumpriu as condições necessárias para ser uma verdadeira expressão da fé”<sup>49</sup>. Dir-se-á assim que um católico não espera pela recepção para afirmar a verdade promulgada e para reconhecer a sua obrigatoriedade<sup>50</sup>, mas não excluirá totalmente de antemão (a fórmula negativa não é acidental!) a possibilidade de que o processo de recepção possa trazer à luz dados no momento não reconhecidos. Onde a recepção não acontecesse (novamente em termos negativos, como indicação factual, não humanamente determinável, mas como fruto da acção do Espírito que preserva a Igreja de cair em contradição fundamental com a verdade da fé), a comunidade eclesial é desafiada a perguntar-se de modo decisivo pela questão da verdade<sup>51</sup>. Em suma e dito ainda de um outro modo, a recepção não constitui a validade do que é ensinado, mas em determinadas circunstân-

---

<sup>49</sup> Cf. H. FRIES, *Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*, in StZ 200 (1982) 734 s. J.- M. R. TILLARD afirma que, “se a ‘recepção’ não é o que dá à declaração do magistério hierárquico a sua verdade, todavia ela dá a confirmação certa de que nesta declaração se encontrava a verdade. Assim, pela *comunhão*, ‘se faz’ a verdade”: *Églises d’Églises*, 155.

<sup>50</sup> Até pelo tempo que um processo de recepção envolve — indefinidamente aberto no tempo e sempre de novo retomado em novas circunstâncias — não é razoável fazer depender da recepção a verdade da proclamação feita e a obrigatoriedade da decisão tomada. Cf. F. OCHMANN, *Kirchliches Recht*, 158 s.

<sup>51</sup> “No caso em que o conjunto das Igrejas locais não chegar a receber uma determinada afirmação de fé, isso não deve valorar-se como sinal de que a Igreja caiu na incredulidade, mas como um testemunho extraordinariamente sério de que uma definição, talvez por causa do anacronismo da sua formulação ou em razão do seu próprio conteúdo, não pertence ao depósito da revelação, pois a Igreja universal, segundo um antigo princípio da assistência do Espírito Santo, não pode equivocar-se em assuntos de fé”: G. DENZLER, *Autoridad*, 27. Numa interpretação certamente excessiva do que nesta matéria tem sido reflectido ultimamente no campo católico, mas numa posição do problema que adquire particular interesse como expressão proveniente do espaço evangélico, H. Meyer considera que “a reflexão, recentemente posta em marcha, sobre a ‘recepção’ enquanto realidade eclesial mostra que a Igreja no seu conjunto pode, mesmo assim, exercer uma espécie de função crítica face a decisões doutrinárias que parecem em si irreformáveis. O facto de que seja possível, e mesmo admitido, para a Igreja no seu conjunto não ‘receber’ tais decisões doutrinárias corresponde, na minha opinião, amplamente ao que a Reforma exigia, a saber, que a Igreja no seu conjunto possa verificar em princípio estas decisões. Em todo o caso, poderia tratar-se aqui de qualquer coisa de equivalente ou, pelo menos, de análogo”: *Ministère*, 13.

cias e em casos de emergência pode manifestar a sua não validade <sup>52</sup>. Na perspectiva de uma maior convergência ecuménica nesta matéria torna-se necessário assumir mais conscientemente que está aqui em jogo — como noutras dimensões essenciais da fé e do viver cristão — uma certa tensão entre dois pólos e que a verdade da fé exige a manutenção dessa tensão, sem se fixar unilateralmente em qualquer um deles: trata-se, por um lado, de afirmar o lugar próprio da autoridade doutrinal da Igreja, e nessa perspectiva a recepção aparece como reconhecimento e testemunho da verdade proclamada pela autoridade, mas não a constitui; mas trata-se também, e por outro lado, de reconhecer o papel activo da comunidade crente na descoberta e expressão da verdadeira fé, e nessa perspectiva a recepção não pode ser reduzida a um mero acto de obediência, antes é um processo interpretativo e crítico, que habitualmente confirmará a verdade do que foi proclamado e enriquecê-lo-á no seu sentido e eficácia, mas que, em determinadas circunstâncias, se poderá manifestar como indicativo de que há deficiências a ultrapassar ou, eventualmente mesmo, de que não foram cumpridas as condições que permitem reconhecer nessa decisão a assistência infalível do Espírito. A analogia com o que sucede na relação entre a Igreja e a Escritura (no fundo, uma lei da história da salvação e, de alguma forma também, um indicativo do carácter estrutural da recepção no viver crente) pode ajudar a compreender a realidade aqui envolvida: “a Sagrada Escritura tem a sua autoridade seguramente como Palavra de Deus ‘ex sese, non autem ex consensu ecclesiae’; a Igreja não dispõe sobre ela; todavia, só na recepção da Igreja a Escritura é reconhecida como Palavra de Deus” <sup>53</sup>. Tanto num caso como noutra estamos diante de um “círculo hermenêutico” que só é solúvel porque o Espírito de Deus está aqui em acção concomitantemente nos dois pólos <sup>54</sup>. Ao acentuar um dos pólos — o lugar próprio da autoridade

---

<sup>52</sup> Assumo assim no conjunto, também com as nuances que envolve, as considerações de K. SCHATZ, *Welche bisherigen päpstlichen*, 417-422. Cf. ainda W. KERN, *Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens*, in U. HORST (ed.), *Wahrheit*, 132 s. Referindo-se embora a um contexto diferente do da recepção em matéria doutrinal, Y. CONGAR sublinha o carácter decisivo da recepção pela Igreja “não como criadora de validade, mas como reveladora”: *Propos en vue d’ une théologie de l’ “Économie” dans la tradition latine*, in *Ire* 45 (1972) 203.

<sup>53</sup> K. SCHATZ, *Päpstlicher Primat*, 263. Cf. também H. FRIES, *Das Petrusamt*, 734.

<sup>54</sup> O que vale, aliás, para todo e qualquer processo de recepção na fé: “Porque a acção do Espírito de verdade envolve ao mesmo tempo a iniciativa da pessoa que anuncia ou declara e a atitude da pessoa que acolhe”: J.- M. R. TILLARD, *Église d’ Églises*, 163.

magisterial — a posição católica manifesta uma dimensão indeclinável, tal qual é o reconhecimento de que a verdade da fé não depende da recepção (afirmar isso seria, em última análise, colocar a Palavra de Deus sob os critérios da capacidade de acolhimento e de interpretação das pessoas, de uma época e suas circunstâncias). Ao acentuar o outro pólo — o papel da recepção — a perspectiva anglicana (e das Igrejas não católicas, em geral) salienta outro elemento indeclinável na afirmação autêntica da fé, tal qual é a relação indissolúvel que existe entre magistério e consenso da fé da Igreja e, assim, o papel de todos os crentes no testemunho global da transmissão da fé. A dificuldade em manter estes dois pólos numa tensão equilibrada e, porventura também, em encontrar uma formulação positiva e totalmente isenta de ambiguidades é uma indicação clara de que o consenso a atingir nesta matéria e a verdade a afirmar neste ponto de controvérsia exige de ambos os lados um movimento de convergência.

Nesse movimento de convergência o desafio que se coloca à parte não católica é, sem dúvida, o do reconhecimento explícito e inequívoco de uma autoridade magisterial na Igreja, com o seu papel e autoridade específicos. No caso da Igreja católica, trata-se de ultrapassar de vez estreitamentos de visão juridicamente fixados na dimensão formal da autoridade para se reconhecer, a nível teológico explícito mas sobretudo praticamente, o papel essencial que cabe a toda a comunidade crente — nos seus diversos elementos e factores — na afirmação e clarificação da verdade da fé, captando assim também em toda a sua amplitude o significado da recepção<sup>55</sup>. A necessária plena inserção do acontecimento conciliar e do magistério papal na comunidade eclesial obriga, nomeadamente, a que não se possa separar, de forma estanque, o momento da decisão do seu antes e do seu depois, antes a preparação da decisão e a sua recepção aparecem como momentos integrantes dessa mesma decisão<sup>56</sup>. Importa reconhecer assim de modo mais efectivo, tirando daí as respectivas consequências, que a recepção por todo o povo de Deus, nas diversas instâncias que o constituem, entra no sentido concreto de uma formulação doutrinal, mostrando as suas implicações mas também revelando os seus limites, o que tem de ser completado ou o que deve ser retomado<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Indicando a problemática que permanece na Igreja católica, M. GARIJO-GUEMBE comenta que, na sua resposta à ARCIC I, a Congregação para a Doutrina da Fé parece ver no “conteúdo positivo” da recepção “algo de perigoso”: *Die Antwort*, 44. Cf. ainda F. WOLFINGER, *El concilio ecumenico*, 123.

<sup>56</sup> Cf. G. ROUTHIER, 148 s.; B. SESBOUÉ, *Le dogme*, 251.

<sup>57</sup> Cf. *La réponse de la Conférence Épiscopale Française*, 875; G. THILS, *Hierarchie des vérités*, 158 s.; W. KASPER, *Dogme et Évangile*, Tournai 1967, 122 s.



### 4.3. O contributo dos crentes em matéria doutrinal

Este reconhecimento de que a recepção pelo povo de Deus, como acontecimento afirmativo, criativo e crítico, desempenha um papel importante nos processos de clarificação doutrinal, exige uma consideração mais profunda do lugar e da responsabilidade inalienáveis que pertencem aos crentes na afirmação da verdade da fé. Um lugar e uma responsabilidade que, entendidos e exercidos como instrumento da acção do Espírito para que a Igreja no seu conjunto seja fiel à verdade e permaneça nela <sup>58</sup>, se traduzem também numa certa autoridade dos fiéis leigos em matéria doutrinal.

A sensibilidade própria à verdade da fé com que cada crente é capacitado pelo Espírito e que lhe possibilita exercer na Igreja um múnus profético de anúncio e de testemunho — LG 12 — é, como já se referiu, um elemento nuclear em ordem à compreensão, discernimento e vivência da verdade cristã por todo o conjunto do povo de Deus, a quem cabe — como direito e como dever — a tarefa de articular e de explicitar a própria experiência da fé <sup>59</sup>. Este reconhecimento conciliar de que todos os crentes participam no ministério profético de Cristo quer dizer — comenta W. Kasper este texto da “*Lumen Gentium*”, procurando mostrar a sua enorme relevância — “que o testemunho da verdade do Evangelho não está confiado apenas ao magistério da Igreja no sentido mais estrito, mas a todo o povo de Deus. Esta é uma afirmação cujo significado não pode facilmente ser exagerado e que estamos ainda muito longe de ter realizado completamente nas suas consequências de princípio e de ordem prática. Ela torna impossível a priori que se continue a defender — o que, aliás, ainda acontece com muita frequência — um positivismo magisterial, segundo o qual as fórmulas de fé fixadas magisterialmente teriam de valer como único critério e sem discussão face à posição de fé dos crentes, enquanto todas as outras coisas seriam de considerar como ilegítimas ou, pelo menos,

---

<sup>58</sup> Cf. G. THILS, *Hiérarchie des vérités*, 157; G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung*, 292 s.; H. FRIES, *Existe un magisterio*, 109.

<sup>59</sup> Cf. CH. DUQUOC, *El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia*, in *Conc* 200 (1985) 95-105, esp. 105. De recordar aqui ainda, também pelo seu significado pioneiro nesta matéria, as reflexões de Y. CONGAR sobre os leigos e a função profética da Igreja: cf. *Jalons*, 367-449.

como irrelevantes e facultativas. (...) Tem de se ouvir todos e de atender ao testemunho de toda a Igreja”<sup>60</sup>.

Nesta missão de anunciar e testemunhar com fidelidade o Evangelho que cabe a todo o povo de Deus como sujeito activo da fé, cada crente é, pois, capacitado e chamado, de diversas formas e de acordo com a vocação específica que tiver, a transmitir a verdade fundamental da experiência cristã, a tomar posições em matéria de fé, a discernir e a dizer o que é importante para a vida cristã<sup>61</sup>. A essa capacidade carismática<sup>62</sup>, que é dada com a fé e se explicita numa existência de acordo com ela, corresponde uma certa autoridade de cada crente — de acordo com a sua situação, experiência, fidelidade e maturidade global — no que diz respeito à afirmação da verdade da fé e sua clarificação no contexto específico da própria vida<sup>63</sup>. Percebendo a vontade de Deus no meio dos acontecimentos da sua própria vivência pessoal e comunitária da fé<sup>64</sup> e através de formas

---

<sup>60</sup> W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 44. “Na medida em que no sentido da fé dos crentes é inserida a experiência individual da fé, ele contribui essencialmente para uma compreensão mais profunda e mais exacta da Palavra de Deus: cada membro da Igreja é — pela sua condição geral de estar situado historicamente como também pela sua biografia especial (raça, sexo, profissão, vida espiritual) — uma realização única do ser cristão, com uma configuração espiritual própria e assim também não reproduzível. Porque a Igreja só como comunidade receptiva-activa se torna em verdadeira comunidade de fé, o testemunho de cada crente individual dá fecundidade à própria fé eclesial”: W. BEINERT, *Das Finden*, 48.

<sup>61</sup> Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 69, n.º 18. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, 75-77; G. THILS, *La communauté ecclésiale*, 455-457; H. J. POTTMEYER, *Das Lehramt*, 347; M. VIDAL, *La régulation ecclésiale*, 229 s.

<sup>62</sup> Cf. E. KÄSEMANN, *Diversidad*, 108.

<sup>63</sup> As experiências de fé que quotidianamente os crentes fazem são “uma parte integrante constitutiva do testemunho de fé da Igreja”: W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 45. Vale a pena ainda consultar, apesar de marcadas pela data em que apareceram, as reflexões de J. M. TODD, *L’ autorité du laïc*, in ID. (ed.), *Problèmes de l’ autorité*, 259-282. Cf. também as indicações provenientes do contexto luterano em H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 106-108, e W. RAUSCH, *Rezeption*, 50. Quanto à sensibilidade ortodoxa à autoridade carismática do santo: J. MEYENDORFF, *Autoridad doctrinal*, 51 ss.

<sup>64</sup> “A percepção da vontade de Deus para a sua Igreja — salienta o primeiro documento sobre a autoridade na Igreja da ARCIC I — não pertence somente ao ministério ordenado; ela é partilhada por todos os seus membros. Todos aqueles que vivem em fidelidade no seio da koinonia podem mostrar-se sensíveis à condução do Espírito e ser

diversas de reflexão, expressão e acção, o povo crente também ensina, e com autoridade. A autoridade desse ensino é, obviamente, de nível diferente da que pertence ao magistério: não é a autoridade do ministério apostólico, que tem o mandato de discernir de forma autêntica a verdade da fé e de lhe dar uma expressão autorizada, não é uma autoridade suportada por garantias formais específicas; é uma autoridade que assenta principalmente na força da verdade que ressalta da palavra e do testemunho crentes, é sobretudo a autoridade de um pensar e de um agir críveis em razão da sua transparência existencial aos impulsos e interpelações do Espírito de Deus<sup>65</sup>. Mas essa autoridade existe e tem de ser reconhecida, porque através dela também se manifesta, e com contributos próprios de discernimento da verdade a acolher e a praticar, o que o Espírito quer dizer à vida concreta da Igreja. O significado da recepção na vida eclesial, seus pressupostos e seus frutos, é um indicativo claro de como o reconhecimento da autoridade doutrinal dos fiéis é vital para a plena, autêntica e crível afirmação da verdade da fé<sup>66</sup>. Nesse reconhecimento efectivo da autoridade que brota da experiência concreta, da competência específica e do testemunho fiel dos crentes no seu viver quotidiano está, pois, um elemento nevrálgico de renovação eclesial e de grande alcance para a tarefa ecuménica.

Para a Igreja católica, o desafio que aqui se apresenta é o de assumir sem rodeios e de reconhecer de forma efectiva esta autoridade que os fiéis podem ter também em questões de âmbito doutrinal, desenvolvendo com coerência possibilidades e tarefas embrionariamente afirmadas pelo Concílio Vaticano II, onde se reconhece, “ainda que seja só nos seus fundamentos, a função activa dos fiéis na estruturação e no desenvolvimento da fé”<sup>67</sup>. De facto, e em certa correspondência com o n.º 12 da “Lumen

---

levados a uma inteligência mais profunda do Evangelho e das suas implicações nas diversas culturas e nas situações em movimento”: COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE -CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 63, n.º 6. Quanto ao papel dos leigos em matéria doutrinal em relação com o relatório final da ARCIC I, cf. CH. ANDREWS, *Reception*, 72s.

<sup>65</sup> Cf. G. THILS, *La communauté ecclésiale*, 456; Y. CONGAR, *Jalons*, 405. Cf. também, não obstante algumas considerações que necessitam de ser matizadas, as reflexões de J.- J. TAMAYO, *El magisterio de la comunidad cristiana*, 229-255.

<sup>66</sup> Cf. A. DULLES, *Lehramt*, 163; CH. DUQUOC, *El pueblo de Dios*, 102-104; H. FRIES, *Newmans Bedeutung*, 256-258; I. BRJA, *La réception*, 286s.; A. KLEIN, *Rezeption*, 35.

<sup>67</sup> J. B. METZ - E. SCHILLEBEECKX, *La herencia del Concilio*, in *Conc 200* (1985) 6. No espaço católico vai-se reconhecendo crescentemente — lê-se num documento do

Gentium”<sup>68</sup>, o n.º 10 da “Dei Verbum”, afirmando embora que “o encargo de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou contida na Tradição foi confiado só ao magistério vivo da Igreja”, não deixa de sublinhar também — um pouco antes até — a “especial colaboração” que deve haver entre pastores e fiéis “na conservação, actuação e profissão da fê transmitida”. O concílio acentuou expressamente também que os cristãos leigos — não apenas os ministros ordenados — participam no ministério profético de Cristo, que os constitui testemunhas e lhes concede o dom da palavra, de modo que “a força do Evangelho resplandeça na vida quotidiana, familiar e social”<sup>69</sup>. Salientou ao mesmo tempo que os leigos, de acordo com “o grau de ciência, competência e autoridade que possuam, têm o direito, e por vezes mesmo o dever, de expor o seu parecer sobre os assuntos que dizem respeito ao bem da Igreja”<sup>70</sup>. Segundo a “Gaudium et Spes”, os cristãos leigos são chamados a dar um contributo criativo na leitura dos sinais dos tempos, procurando discernir “nos acontecimentos, exigências e aspirações” do mundo contemporâneo “quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus” e captando o significado desses acontecimentos para a salvação da humanidade<sup>71</sup>. O mesmo documento conciliar sublinha a importância dos leigos no encontro entre o Evangelho e a história, convidando-os nomeadamente a que, “esclarecidos pela sabedoria cristã, e atendendo à doutrina do magistério, tomem por si mesmos as próprias responsabilidades”<sup>72</sup>. E é ainda a “Gaudium et Spes” que, logo a seguir, afirma ser também dever dos cristãos (e não apenas dos pastores e dos teólogos), “com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo e julgá-las à luz da Palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente”<sup>73</sup>. A tarefa que, nestes e noutros textos do magis-

---

diálogo católico-luterano nos Estados Unidos — “que, em princípio, todos os membros do povo de Deus participam na responsabilidade de ensinar e de formular a doutrina”: *Lehrautorität*, 123, n.º 47.

<sup>68</sup> Como já se sublinhou suficientemente, LG 12 é central nesta matéria. Cf. G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung*, 292-295. Cf. ainda P. VALDRINI, *L' opinion publique dans l' Église et le droit canonique. L' impossible contrôle*, in RSR 79 (1991) 382.

<sup>69</sup> LG 35. Cf. W. AYMANN, *Begriff*, 533.

<sup>70</sup> LG 37.

<sup>71</sup> GS 11. Cf. H. WALDENFELS, *Autoridad y conocimiento*, in Conc 200 (1985) 52.

<sup>72</sup> GS 43.

<sup>73</sup> GS 44.

tério <sup>74</sup>, se desenha para o lugar e a responsabilidade dos cristãos em termos doutrinários não pode ser reduzida a uma mera dimensão apologética ou de simples verificação prática, antes implica também “uma tarefa de aprofundamento, de explicitação e de compreensão dos princípios” <sup>75</sup>. Aqui está envolvida toda a sua capacidade criativa de sujeitos que, escutando a Palavra de Deus e procurando ser-lhe fiéis, traduzem a sua experiência e as suas intuições como contributo à reflexão e à expressão comum da fé eclesial.

O cerne do desafio que, em razão da sua tradição — num misto de convicções de fé, de mentalidades culturalmente condicionadas e de práticas de consistência meramente conjuntural —, se coloca aqui à Igreja católica reside, de facto, na necessidade de encontrar uma mais adequada relação e um equilíbrio mais comunitário entre o exercício da tarefa magisterial e o contributo específico que os crentes podem e devem dar em termos doutrinários, a partir das experiências que fazem nas diversas situações em que vivem e que podem ter significado crucial para a percepção e prática dos valores evangélicos <sup>76</sup>. Trata-se, nomeadamente, de tornar teórica e existencialmente mais claro que a autoridade magisterial na Igreja, correspondendo embora a um carisma próprio de discernimento e de expressão autorizada da fé, não representa uma competência absolutamente exclusiva em questões doutrinárias, como se o ministério ordenado na Igreja, em razão da graça própria do seu *múnus*, tivesse o monopólio da posse e da interpretação da verdade. Que lhe caiba, em razão da autoridade que possui, a palavra decisiva e que, em determinadas circunstâncias, essa palavra assuma até o carácter de uma obrigatoriedade definitiva, não significa que o ministério eclesial tenha de ter sempre a primeira palavra <sup>77</sup> ou que tenha a única palavra válida em termos de afirmação doutrinal na Igreja. Bem pelo contrário, há outras palavras no conjunto da Igreja-comunhão que podem ser relevantes, pontualmente até mais relevantes

---

<sup>74</sup> Cf. ainda GS 62; AA 2 e 3; PAULO VI, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80.e anniversaire de "Rerum Novarum"* (14 mai 1971). *La responsabilité politique des chrétiens*, Paris 1971, 22 s, n.º 4.

<sup>75</sup> L. SARTORI, *Il "sensus fidelium"*, 43 s. Todo este artigo contém, aliás, reflexões bastante pertinentes sobre a participação dos leigos em matéria doutrinal.

<sup>76</sup> Cf. J. SOBRINO, *La "autoridad doctrinal" del pueblo de Dios en America Latina*, in Conc 200 (1985) 71-81; O. JOHN, *La tradición de los oprimidos, clave de una hermenéutica teológica*, in Conc 220 (1988) 495-507.

<sup>77</sup> Cf. W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 65.

para a clarificação da fé sobre uma determinada questão e no concreto das diversas circunstâncias histórico-culturais em que a comunidade crente é chamada a viver. Com isto não se está a pretender afirmar a existência de magistérios paralelos, muito menos a opor um “magistério hierárquico” a um “magistério do povo crente”<sup>78</sup>. Trata-se, sim, de reconhecer, tanto a nível de princípios como de actuação prática, que no seu papel de descoberta e de testemunho da verdade o “sensus fidei”, pressupondo embora como momento interior à sua própria percepção da verdade a autoridade específica do magistério, não se entende, todavia, como meramente derivado das expressões do magistério, antes funda uma capacidade de discernimento e uma autoridade próprias. Por isso mesmo, os detentores do magistério, que como todos os outros crentes vivem do testemunho da fé, exercem em relação ao “consensus fidelium” — como articulação do “sensus fidei” — um ministério de vigilância que se manifesta frequentemente só como verificação posterior, no sentido de um apuramento crítico<sup>79</sup>. Não há dúvida que a mais plena inserção do exercício do magistério na consciência de fé de todo o povo de Deus e o correspondente reconhecimento da autoridade doutrinal dos fiéis é uma questão cuja discussão teológica e cujo desenvolvimento prático estão ainda longe de ter encontrado a reflexão e o amadurecimento indispensáveis, também quanto à obrigação que o magistério tem de ouvir a consciência actual de fé dos fiéis e no que diz respeito à explicitação das formas institucionais que dêem expressão a essa autoridade dos crentes.

Nesse sentido e como elemento fulcral de consciência e de prática que se torna indispensável explicitar com coerência, emerge a convicção de que o ensino com autoridade na Igreja não pode ser feito senão numa convergência de diversos elementos e factores. A verdade na fé só pode ser descoberta e o autêntico testemunho da tradição só pode acontecer na interacção e colaboração mútuas, numa relação aberta de envolvimento e de convergência não só de todos os membros e grupos na Igreja, mas também dos diversos momentos ou “lugares teológicos” enquanto

---

<sup>78</sup> Em última análise isso significaria que “o ministério teria deixado, de facto, de ser compreendido como um dom de Cristo à sua Igreja para a garantia da permanência na verdade”: A. GONZÁLEZ MONTES, “*Sensus fidelium*”, 18.

<sup>79</sup> Cf. H. WALDENFELS, *Autoridad y conocimiento*, in Conc 206 (1985) 55. Na interpretação da ideia do autor orientei-me pelo texto em língua alemã que encontrei numa citação e que me levou a concluir haver uma deficiência de tradução no texto em língua espanhola. A citação de Waldenfels em alemão encontra-se em G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung*, 293. Indica-se aí, na edição em língua alemã: Conc 21 (1985) 261.

configurações específicas através das quais a Igreja se articula no seu ser sujeito da transmissão da fé, configurações essas referidas por sua vez de forma própria à totalidade da fé e seu testemunho. “A respectiva formulação obrigatória da fé adquire a garantia da sua autêntica pertença à história de Deus com os homens pelo facto de que — enraizando-se na Escritura e na tradição — é expressão do *sensus fidelium* como realização do ser sujeitos na fé que cabe aos crentes, resultado da elaboração teológica do testemunho dos Padres e dos teólogos e afirmação da fé sancionada, proclamada obrigatoriamente pelo ministério”<sup>80</sup>. Na atenção a esta “pluri-dimensionalidade” da criteriologia para uma fé verdadeira<sup>81</sup>, o magistério — como lugar de discernimento da autenticidade da expressão da fé — só pode exercer-se de forma fecunda em contacto estreito com as redes de reflexão, expressão e transmissão da fé do povo cristão. Trata-se assim de desenvolver caminhos de mútua cooperação, de diálogo aberto e de correcção fraterna, num escutar e actuar comunitários sob a Palavra de Deus<sup>82</sup>, num processo que umas vezes partirá do anúncio oficial e tenderá à recepção, noutros terá o seu ponto de arranque no sentido da fé da comunidade crente para encontrar posteriormente a expressão autorizada do magistério. É da realização convergente de todos estes momentos e testemunhos numa dada situação histórica que resulta “uma concretização significativa da verdade escatológica do Evangelho”, é desse modo que a Igreja se torna “em sacramento histórico da verdade de Deus e do homem”<sup>83</sup>.

#### 4.4. Busca dialógica da verdade, recepção e consenso

As considerações feitas convergem na necessidade de se desenvolver processos dialógicos na busca e afirmação da verdade na Igreja. “Uma vez que — escreve W. Kasper numa síntese muito expressiva — o testemunho dos leigos não é um puro reflexo do magistério nem o

---

<sup>80</sup> P. HÜNERMANN, *Tradition — Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, 62. Cf. D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip der Überlieferung*, 120 s.; W. KASPER, *Das Verhältnis*, 189; W. BEINERT, *Das Finden*, 27-55, esp. 27-55.

<sup>81</sup> Cf. H. MÜLLER, *Rezeption*, 9.

<sup>82</sup> Cf. J. KERKHOFS, *Le peuple de Dieu*, 15 e 19.

<sup>83</sup> P. HÜNERMANN, *Tradition*, 66.

magistério é um simples notário da formação de consenso ‘a partir de baixo’, só há uma consequência possível: a descoberta da verdade na Igreja tem de acontecer de forma dialógica. Como sacramento do diálogo de Deus com o mundo a Igreja está constituída em si mesma de forma dialógica. Outra forma a verdade não é, hoje, capaz de recepção e de consenso”<sup>84</sup>.

A partir da sua origem no mistério trinitário, pelo próprio dinamismo da história da salvação enquanto iniciativa divina de diálogo com a humanidade e pelo sentido mais profundo inerente ao acontecimento da revelação<sup>85</sup>, a Igreja está, de facto, estruturalmente determinada como sendo uma comunidade de relação entre diversos sujeitos que se encontram em diálogo uns com os outros, que são impulsionados para processos de descoberta comum da verdade na permuta de testemunhos e de argumentos e que assim também constroem, na diversidade de pessoas, grupos e funções, unidade e comunhão. A Igreja vive de relações comunicativas entre pessoas e grupos, é comunidade de diálogo e de comunicação<sup>86</sup>. Só dentro de uma comunidade dialógica e intercomunicativa se pode também de algum modo corresponder às exigências da verdade da fé, uma verdade que tem um carácter eminentemente pessoal-dialógico, que só pode ser encontrada num processo intersubjectivo de diálogo pessoal e de encontro espiritual. Nesse sentido aponta, aliás, também a própria historicidade do acesso à verdade da fé, que é captada sempre de modo fragmentário e que só nos será plenamente dada na escatologia<sup>87</sup>. Cada pessoa e cada instância eclesial está, pois, dependente dos outros, dos seus dons e experiências, está dependente da integração, do aprofundamento e do complemento que

---

<sup>84</sup> W. KASPER, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, in ID., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 268.

<sup>85</sup> Cf. M. SECKLER, *Der Begriff*, 73.

<sup>86</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 148-153; M. KEHL, *Die Kirche*, 147-159. Cf. também K. RAHNER, *Vom Dialog in der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, 426-444; L. SWIDLER, *Demo-kratia, the Rule of the People of God, or Consensus Fidelium*, in P. F. FRANSEN (ed.), *Authority in the Church*, Leuven 1983, 238-242; L. GILKEY, *El Espíritu y el hallazgo de la verdad a través del diálogo*, in *Conc* (1974) — Número especial en homenaje a E. Schillebeeckx, 176. Como conjunto de reflexões na perspectiva de uma teologia feminista cf. ainda M. GREY, *Ist der Dialog eine notwendige Voraussetzung für die Findung der Wahrheit? Eine feministische Perspektive*, in *ÖR* 42 (1993) 196-208.

<sup>87</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 107-110; C. GEFFRÉ, *La question*, 283-291.



resulta da comunicação com os outros crentes. O caminho normal na Igreja é, e não pode deixar de ser, o da “busca colectiva, dialógica, da verdade”<sup>88</sup>.

A convicção de que a descoberta e a afirmação da verdade na Igreja têm de ser vistas como um acontecimento de diálogo e de comunicação no Espírito — na cooperação de diversos carismas, na reciprocidade de dons e também no confronto de diferentes experiências e posições — determina o modo como o magistério é chamado a exercer-se na Igreja. A realização adequada da tarefa e do contributo específicos dos pastores não só não elimina o diálogo franco e contínuo no seio da comunidade eclesial como passa decisivamente pelo esforço de manter as comunidades cristãs abertas ao diálogo na fé e pela preocupação de fomentar um vivo intercâmbio de carismas, intuições e testemunhos neste âmbito da vida do povo de Deus. A esta luz, o magistério é interpelado a entender-se também como um serviço ao acontecimento da comunicação na Igreja, com a particular preocupação de que cada voz se possa exprimir na comunidade eclesial a favor de um mais autêntico e crível testemunho comum da fé<sup>89</sup>. Sem se pôr em causa, como é óbvio, a possibilidade e a necessidade de o magistério, em determinadas situações, se expressar de forma decisiva e de clarificar barreiras a ter em conta na compreensão ou na prática da fé<sup>90</sup>, há, no entanto, que sublinhar que a sua primeira tarefa, e a mais valiosa para a existência cristã, consiste em criar condições de diálogo e em fomentá-lo sempre de novo, em afastar elementos perturbadores da comunicação interna eclesial, em ser centro de comunicação ao serviço do mútuo reconhecimento dos diversos testemunhos válidos da verdade revelada<sup>91</sup>. Nesta perspectiva, mesmo uma decisão do chamado magistério extraordinário “só pode ter um objectivo, concretamente restabelecer as

---

<sup>88</sup> W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 65. Cf. K. RAHNER, *Kleines Fragment “Über die kollektive Findung der Wahrheit”*, in *Schriften zur Theologie*, VI, Zürich-Einsiedeln-Köln 2/1968, 104-110

<sup>89</sup> Cf. H. FRIES, *Rezeption*, 15. Cf. ainda K. RAHNER, *Vom Dialog*, 442-444.

<sup>90</sup> “Em tais casos a competência de decisão última do ministério pode ser perfeitamente uma âncora muito salutar para a Igreja e sua unidade na fé. Mas ela só não destrói o carácter de comunhão da Igreja se a sua intervenção — no quadro de uma estrutura geralmente aceite de descoberta e verificação de consenso — se manifesta claramente como última saí-da após conversações e esforços infrutíferos na busca de uma aproximação mútua e de unanimidade”: M. KEHL, *Die Kirche*, 150.

<sup>91</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 191-195.

formas normais da descoberta colectiva da verdade”<sup>92</sup>. Uma descoberta colectiva da verdade que, inevitavelmente, incluirá também momentos intensos de debate e, porventura até, expressões de desacordo ou de dissentimento, e isso como condição normal de processos de recepção que traduzam uma apropriação consciente daquilo que é proposto à consciência dos fiéis. Afinal, a busca dialógica da verdade é uma afirmação de que se confia na acção do Espírito e, assim também, de que na “livre disputa acerca da verdade, por mais penosa que possa ser, está também presente a força da verdade, na qual nós podemos confiar”<sup>93</sup>.

É claro que a preocupação de que na Igreja se realize e fomente a busca intersubjectiva da verdade tem de ter repercussões também no âmbito estrutural. A indispensável interdependência de pessoas, carismas e instâncias na Igreja, no concomitante reconhecimento da autoridade espiritual e doutrinal que também cabe aos simples fiéis, seria vazia de conteúdo efectivo se não se traduzisse no desenvolvimento de formas de participação corresponsável nas decisões eclesiais e nos processos de clarificação doutrinal. O que está assim em causa é a existência de espaços e formas institucionais que permitam e estimulem a liberdade de expressão, o intercâmbio de pareceres e de saberes, o confronto de experiências, o pôr em comum perspectivas e projectos. O reconhecimento concreto da autoridade que cabe também em matéria doutrinal aos simples crentes significa, por exemplo, que a dimensão sinodal — nas suas diversas formas possíveis de realização prática — tem de ser desenvolvida aos vários níveis como uma dimensão estrutural da Igreja, sem a qual o próprio ministério ordenado — que tem uma dimensão pessoal, mas também uma indeclinável dimensão colegial e comunitária<sup>94</sup> — fica afectado no que respeita

---

<sup>92</sup> W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 130 s. Mesmo no caso de uma tomada de decisão definitiva, isso não significa a interrupção de um processo dialogal dentro da Igreja, mas sim que o diálogo e o testemunho na fé se processam agora a partir de outros pressupostos, precisamente o facto de haver elementos irreversíveis a considerar na tarefa — que permanece — de aprofundamento do Mistério e de interpretação actualizadora da verdade que se pretendeu afirmar com essa tomada de decisão.

<sup>93</sup> M. SECKLER, *Toleranz, Wahrheit, Humanität*, in H. J. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, 145.

<sup>94</sup> O documento do diálogo católico-luterano “A unidade que está diante de nós” conclui que, a partir da compreensão do ministério episcopal como um serviço à koinonia à luz da Igreja antiga, católicos e luteranos podem encontrar impulsos, deixar-se corrigir e alargar as suas perspectivas nos seus esforços em ordem a uma episcopè exercida em

à possibilidade de um autêntico e fecundo exercício da sua missão, e isso também no âmbito doutrinal. Está aqui uma tarefa ecuménica de enorme importância e que terá de ser enfrentada com mais decisão e sentido do futuro. Doutra modo será difícil conseguir-se uma compreensão comum do lugar do ministério ordenado, o desenvolvimento de formas conjuntas de exercício da tarefa doutrinal na Igreja, o reconhecimento pleno do lugar dos cristãos leigos na vida eclesial e, não em último lugar, uma maior fecundidade vital dos processos de recepção tanto a nível interno eclesial como ecuménico.

Mas, mais basilaramente ainda, a esta consciência de que a Igreja é o lugar de uma busca comunitária da verdade tem de corresponder um sentido mais apurado e coerente da relação que existe entre verdade e liberdade. A liberdade é um dado originário fundamental da mensagem cristã, desde logo porque a adesão crente é uma decisão fundamental da consciência livre do homem e permanece como acontecimento de liberdade ao longo da história de uma vida, mas também porque a fé cristã, na sua mais autêntica compreensão e prática, abre dimensões de liberdade e aponta para a realização mais radical da liberdade humana <sup>95</sup>. Algo estaria, pois, profundamente errado quando a mensagem evangélica da

---

comum. E acrescenta: “Torna-se claro, em particular, que a episcopè é exercida de modo pessoal, colegial e comunitário, em ligação com o conjunto da Igreja, e que, conseqüentemente, o exercício da episcopè não pode ser separado da responsabilidade dos leigos, da sinodalidade e da conciliaridade”: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité qui est devant nous*, 313, n.º 112. Cf. sobre esta questão GEMEINSAME EINRICHTUNG ÖKUMENE — BERLIN/DDR, *Stellungnahme zu dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission “Einheit vor uns”*, in ÖR 38 (1989) 464; J. BROSEDER, *Ökumenische Katholizität*, 37.

<sup>95</sup> W. KERN, *Wahrheit*, 102-133. A própria história de fé da Igreja é, por causa da contingência dos seus factores e da pluralidade das suas estruturas de realização, um lugar “colectivo” originário da liberdade: cf. especialmente 120-124. Para um aprofundamento desta questão cf. ainda J. BLANK, *Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die theologische Dimension der Freiheit?*, in StDz 207 (1989) 460-472; W. KASPER, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte*, in ID., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 176-193; J. B. METZ, *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, in J. B. METZ - J. MOLTMANN - W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen “politischen Theologie”*, München-Mainz 1970, 53-90, esp. 58-73; J. M. ROVIRA BELLOSO, *El Magisterio y la libertad del teólogo*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, 208-223.

liberdade não fosse experimentada como válida em todos os domínios e tarefas da vida da Igreja, também no da busca da verdade. A verdade não se contrapõe à liberdade, antes é na liberdade que ela pode e deve ser descoberta e afirmada. Nesse sentido, aliás, se pronunciou de forma programática, mas ainda não totalmente compreendida no espaço católico, o Concílio Vaticano II na Declaração sobre a Liberdade Religiosa ao reconhecer que “a verdade não se impõe de outro modo senão pela sua própria força”<sup>96</sup> e que “ela deve ser buscada pelo modo que convém à dignidade da pessoa humana e da sua natureza social, isto é, por meio de uma busca livre, com a ajuda do magistério ou ensino, da comunicação e do diálogo (...)”<sup>97</sup>. Não se pode, por isso, construir uma oposição entre verdade e liberdade, antes a obrigação para com a verdade só pode ser cumprida fielmente através do respeito da liberdade que possibilita a penetração mais profunda das questões, o alargamento de horizontes, a correção mútua na abertura ao futuro.

A busca dialógica da verdade, realizada em liberdade, tem como objectivo a obtenção do consenso, no qual a fé eclesial se exprime e confirma como unanimidade dos crentes. Na expressão consensual e unânime da fé, que resulta da recepção como processo de acolhimento criativo e de adesão consciente à verdade proposta, a comunidade apropria e configura a fé que lhe é transmitida. Em última análise e pelo carácter dialógico da experiência cristã e sua vivência comunitária, a verdade da fé só pode ser reconhecida, identificada, verificada “no quadro de um consenso da totalidade dos crentes obtido através de comunicação”<sup>98</sup>. Não

---

<sup>96</sup> DH 1.

<sup>97</sup> DH 3.

<sup>98</sup> P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 119. Cf. também A. KLEIN, *Rezeption*, 35. Sobre os diversos aspectos envolvidos na problemática do consenso e também em relação com as reflexões que se seguem, cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 119-124 H. BACHT, *Consensus*, in LThK III, 43-46; G. SAUTER, *Consensus*, in TRE VIII, 182-189; ID., *Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis*, in P. LENGSELD - H. - G. STOBBE, *Theologischer Konsens*, 52-63; P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte*, in KuD 23 (1977) 131-156; J. WOHLMUTH, *Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung*, in ZKTh 103 (1981) 309-323; W. BEINERT, *Konsens als Ziel des ökumenischen Dialogs*, in HdÖ III/1, 108-127; ID., *Möglichkeit und Umfang ökumenischer Konsense. Eine historisch-theologische Studie zur “Grundkonsens“-Problematik*, in Cath 43 (1989) 268-294; G. O’ COLLINS, *Criteria para la interpretación de las tradiciones*, in R. LATOURELLE - G. O’ COLLINS, *Problemas y perspectivas*, 465-472; H. - G. STOBBE - J. MAY, *Übereinstimmung*

se trata, obviamente, de olhar para a facticidade de um qualquer consenso que se obteve ou se manifesta como resultado de uma simples formação de opinião maioritária, mas sim de considerar um consenso que, brotando radicalmente da comum adesão à proposta da fé e sua pretensão de verdade, emerge como fruto de processos de comunicação interna eclesial, nos quais a dimensão argumentativa aparece também como factor importante no discernimento da verdade<sup>99</sup>. Nesta perspectiva, o caminho percorrido no seio da comunidade eclesial para se chegar ao consenso na fé — desde os instrumentos que possibilitam obtê-lo e conservá-lo às formas de participação e sua qualidade humana e cristã — é um elemento determinante para que a verdade da fé possa ressaltar em toda a sua autenticidade e expressar-se como verdadeiro consenso. O consenso na fé é, pois e ao mesmo tempo, tanto uma consequência da verdade já reconhecida e que nele manifesta a sua vitalidade — o caminho da verdade para o consenso, como insiste o pensamento evangélico<sup>100</sup> — como um caminho de descoberta e clarificação da verdade, ou seja, um meio — sob a acção do Espírito — de se chegar à verdade<sup>101</sup>. O consenso, enquanto expressão de unanimidade e coesão de uma comunidade de sujeitos livres, manifesta-se assim simultaneamente como resultado do esforço humano e como dom gratuito do Espírito, que realiza a unidade da Igreja no tempo e no espaço<sup>102</sup>. No consenso de todos os crentes emerge a força unificadora da verdade, vem ao de cima o significado vivencial da revelação, exprime-se o

---

*und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 301-332; F. GRUBER, *Diskurs*, 255-325.

<sup>99</sup> H. JORISSEN, *Inwieweit sind die Dialoge und ihre Ergebnisse verbindlich für die Kirche? Erwägungen aus katholischer Sicht*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE, *Les dialogues oecuméniques*, 271.

<sup>100</sup> Cf. G. SAUTER, *Konsens als Ziel*, 54-58; ID., *Consensus*, 185 s. W. KASPER chama a atenção para o facto de que, não obstante o acordo de princípio existente nesta questão do consenso fundamental na fé, o pensamento evangélico e o católico divergem quanto ao lugar que lhe atribuem no processo de discernimento da verdade, e isso em ligação com a compreensão diferente que têm da relação entre Evangelho e Igreja: *Grundkonsens*, 174.

<sup>101</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 124. Cf. P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus*, 150; e ainda 132-134 e 139.

<sup>102</sup> Cf. H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee*, 515. Na Igreja antiga “a essência interior do concílio” consistia na obtenção de consenso: ID., *Concilium perfectum. Zur Idee der sogenannten Partikularsynode*, in ThPh 63 (1988) 215. Cf. W. BEINERT, *Konsens als Ziel*, 13 s.; P. MEISENBERG, *Mehr Mitbestimmung*, 778.

testemunho da Igreja sobre o que ela recebeu do Espírito Santo <sup>103</sup>, encontra-se um sinal — e decisivo — de que uma dada configuração histórica da fé não falsifica, antes conserva autenticamente a verdade do Evangelho <sup>104</sup>. Exactamente porque o reconhecimento do significado essencial do consenso na fé constitui, não obstante diferenças de perspectiva e de valoração, um dado fundamentalmente comum às diversas confissões cristãs, encontra-se aqui um ponto de referência importante na prossecução do diálogo ecuménico que deverá conduzir a uma afirmação mais convergente sobre o papel da autoridade doutrinal na Igreja.

#### **4.5. Para uma concepção ecuménica da autoridade doutrinal na Igreja**

Na recepção como processo de reconhecimento dialógico da verdade da fé estão necessariamente envolvidos não só a exigência de uma participação activa dos crentes, mas também a tarefa própria de uma autoridade doutrinal que impulse e sirva a afirmação dessa mesma verdade da fé. Se para a Igreja católica, e como se sublinhou, se coloca como interpelação prioritária a tarefa de inserir, de forma mais profunda e prática, o serviço do magistério no conjunto da vida do povo de Deus e, assim também, de fomentar a participação dos crentes nos processos de busca dialógica da verdade em liberdade, para as outras Igrejas — principalmente para as Igrejas provenientes da Reforma, mas, e pelo menos no que respeita às exigências da comunhão universal, também para as Igrejas ortodoxas — o desafio consiste na redescoberta e no pleno reconhecimento do lugar que pertence a uma autoridade doutrinal como serviço à verdade e à unidade da fé. Trata-se, neste caso e fundamentalmente, de clarificar quais são os elementos criteriológicos e as instâncias do anúncio e da afirmação doutrinal eclesiais, está em causa uma tarefa de discernimento e de decisão sobre o sentido e a autoridade de um múnus magisterial na Igreja e na comunhão das Igrejas.

Ao apontar como tarefa esta clarificação e este discernimento não se ignora que as Igrejas, todas elas, reconhecem, em princípio, o lugar que estruturalmente cabe na comunidade eclesial a um serviço de vigilância e de unidade, a legitimidade de uma função específica de intervenção autorizada em matéria doutrinal. Nenhuma Igreja se sente totalmente

---

<sup>103</sup> Cf. G. THILS, *Verdad*, 335.

<sup>104</sup> Cf. P. HÜNERMANN, *Tradition*, 66; M. VIDAL, *La régulation ecclésiale*, 226.

dispensada da obrigatoriedade de dar orientações e de tomar até decisões normativas de tipo doutrinal, o que significa que um certo magistério, como forma autorizada de ensino, existe de algum modo em qualquer tradição confessional, mesmo naquelas que se reclamam de processos mais abertos à intervenção do povo crente <sup>105</sup>. Pode mesmo dizer-se que todas as Igrejas afirmam, em princípio e independentemente das formas concretas em que isso se concretize, a indispensabilidade de se exercer um magistério em continuidade com a tradição apostólica e de forma adequada ao mundo de hoje. E os resultados dos diversos diálogos teológicos bilaterais ou multilaterais permitiram mesmo confirmar já que existe uma convergência básica quanto à necessidade de “um serviço de vigilância e da unidade”, o que, não obstante as muitas reservas e questões sobre o *onde* e o *como* da concretização deste serviço <sup>106</sup>, representa, sem dúvida, um importante progresso ecuménico. Mas se isso é verdade, é um facto também que não só são bastante diversas, em cada uma das Igrejas, as formas de realizar esse serviço e as instâncias que exercem funções em ordem a concretizar o magistério eclesial, como também há diferenças quanto ao modo como as Igrejas concebem a natureza e a importância dessa tarefa, quanto ao lugar estrutural e ao grau de autoridade que lhe reconhecem, quanto às modalidades de participação do povo crente nas várias etapas de formulação desse ensino com autoridade <sup>107</sup>.

Aqui — há que reconhecê-lo — emerge como uma realidade com um significado ambivalente a forma como o magistério se tem exercido na Igreja católica. Se, por um lado, na importância que a prática católica reconhece ao magistério e nas formas de exercício em que ele se concretiza

<sup>105</sup> Cf. L. SARTORI, Il “*sensus fidelium*”, 51; W. BEINERT, *Das Finden*, 35; P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus*, 139; J.- L. LEUBA, *Note théologique*, 22 s.

<sup>106</sup> H. MEYER, *Wer ist sich*, 23. Cf. E. LESSING, *Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe. Bericht über die Arbeit einer Studiengruppe des Deutschen ökumenischen Studienausschusses*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 95 s. De assinalar também a posição assumida por W. Pannenberg em relação ao papel doutrinal de um ministério ao serviço da Igreja universal e sua unidade, admitindo que em determinadas condições ele possa participar da promessa de Cristo de que a Igreja na sua totalidade permanecerá preservada de apostasia: *Das Papstum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Pasptamt*, 145.

<sup>107</sup> Cf. L. VISCHER, *Cómo se ejerce*, 165-167; N. A. NISSIOTIS, *Auf dem Weg zur Gemeinschaft der Kirchen im Jahr “2000”. Eine orthodoxe Ansicht*, in ThQ 166 (1986) 265; ID., *Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen*, in US 31 (1976) 276-284.

as outras Igrejas descobrem sem dificuldade o valor positivo de unidade, de coerência e de eficácia que este serviço representa para a Igreja, por outro lado elas consideram haver também motivos para uma avaliação predominantemente negativa ou, mesmo até, para uma rejeição da prática doutrinal da Igreja católica e sua afirmação de um magistério que, em determinadas condições e sobretudo no caso do bispo de Roma, se pode apresentar inclusivamente com a pretensão de infalibilidade. É um facto que a negatividade (objectiva) de alguns acontecimentos, mas também uma visão (subjectiva) não isenta de equívocos e de preconceitos têm contribuído para obscurecer nas outras Igrejas a percepção do significado que pode ter para a afirmação autêntica e comunitária da verdade da fé a autoridade própria, e reconhecida pelos fiéis, de um serviço magisterial na Igreja. Tem sido difícil, assim, estabelecer um debate ecuménico mais aberto, criativo e incisivo sobre esta questão, sem dúvida uma questão fundamental para que as Igrejas possam cumprir de forma mais fiel e eficaz a tarefa de interpretar autenticamente em cada tempo a verdade do Evangelho e possam encontrar aquela unidade de testemunho que é indispensável para a credibilidade da sua missão.

É inegável que se tem vindo a desenvolver nos últimos anos uma nova consciência dos problemas aqui envolvidos e há sinais bem perceptíveis de uma maior abertura à consideração positiva do lugar próprio de um magistério na Igreja. A questão da possibilidade e da necessidade de um ensino que possua carácter vinculativo tem vindo a ser tematizada e a ocupar até um espaço significativo na reflexão ecuménica desde há cerca de vinte anos, nomeadamente no âmbito do trabalho da Comissão “Fé e Constituição” do Conselho Ecuménico das Igrejas, onde tem sido objecto de análise expressa ou está incluída de forma implícita no conjunto de estudos que têm sido empreendidos na perspectiva de uma confissão comum da mesma fé apostólica<sup>108</sup>. No mesmo sentido aponta também o facto, obviamente positivo, de nas Igrejas evangélicas se terem acentuado nos últimos anos, em diversos lugares e a vários níveis, as preocupações e

---

<sup>108</sup> Um estudo sobre o modo como se exerce o magistério na Igreja do nosso tempo foi mesmo lançado pela Comissão em 1974, dando origem à realização em 1977, em Odessa, de uma consulta ecuménica internacional com representantes de diferentes tradições confessionais. Um resumo do documento apresentado nessa reunião é dado por L. VISCHER, *Cómo se ejerce* 161-177. Cf. A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 119-130, esp. 119-121; *Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in ÖR 25 (1976) 527-547; R. BOECKLER, “*Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?*”. *Zwei Studienergebnisse, die zur Kritik herausfordern*, in ÖR 29 (1980) 476-483.



os esforços tendentes a possibilitar uma maior obrigatoriedade comum na doutrina e nas orientações éticas concretas <sup>109</sup>. Significativo é ainda o interesse que a questão, se bem que apenas em casos pontuais e de modo relativamente pouco desenvolvido, tem merecido no âmbito dos próprios diálogos teológicos em curso entre a Igreja católica e as outras principais confissões cristãs <sup>110</sup>. O diálogo católico-luterano nos Estados Unidos podia mesmo afirmar, já há uns anos, a existência de um “acordo crescente” entre as duas confissões “na questão da práxis da autoridade doutrinal” <sup>111</sup>. Pode, pois, concluir-se que existe uma convergência crescente quanto à importância da questão em si mesma e ao significado do serviço que um magistério é chamado a prestar na vida das Igrejas. É um dado que pode considerar-se como estando a ser progressivamente assumido no âmbito ecumênico a consciência de que a Igreja tem necessidade de poder identificar a sua fé e de se pronunciar com clareza e

<sup>109</sup> Cf. A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 120 s. e 130.

<sup>110</sup> Objecto de reflexão expressa, ainda que sob o horizonte da questão da infalibilidade, foi este tema no diálogo católico-luterano nos Estados Unidos e no diálogo internacional católico-anglicano. Para o diálogo católico-luterano nos Estados Unidos cf. *Lehrautorität*, 97-172. Quanto ao diálogo católico-anglicano cf. especialmente os dois documentos sobre a autoridade na Igreja: COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 60-75 e 89-107. No documento do diálogo internacional católico-luterano sobre o ministério ordenado fazem-se algumas reflexões importantes sobre o tema, mas refere-se expressamente que está aqui um problema a merecer uma análise mais profunda por parte das duas Igrejas: GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt*, 39-42, n.ºs 50-58. Quanto ao diálogo católico-reformado cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence*, 210-212, n.ºs 24-42. O segundo e último documento, até agora, deste diálogo — *Vers une compréhension commune*, 647, n.º 139 — limita-se a registar a reflexão feita sobre o assunto na primeira fase do diálogo, sem mostrar qualquer avanço significativo.

<sup>111</sup> *Lehrautorität*, 124, n.º 50. “Um acordo crescente existe já entre nós na questão da práxis da autoridade doutrinal. ‘Nem o princípio ‘sola scriptura’ por si só nem a referência formal à obrigatoriedade do magistério eclesial são suficientes’. Através da Escritura, da tradição e da autoridade doutrinal o Espírito Santo capacita a comunidade dos crentes para o apaziguamento de disputas de ordem doutrinal acerca do Evangelho. As convergências que esboçámos oferecem tanto o contexto como também o início de uma nova interpretação da infalibilidade”: n.º 50, 124. Fazem-se aqui referências ao n.º 18 do primeiro documento do diálogo internacional católico-luterano sobre “O Evangelho e a Igreja” — cf. DC 1621 (1972) 1070-1080, aqui 1072 — e à “Dei Verbum”.

obrigatoriedade em determinadas circunstâncias, discernindo a verdadeira fé no meio das diferentes expressões que dela possam surgir, superando divergências internas destrutivas, dando autoridade aos consensos doutrinários que vão sendo obtidos no diálogo teológico ecuménico, encontrando uma linguagem que, também pela sua inequivocidade, possa ser testemunho transparente do que os cristãos querem dizer ao mundo em razão do Evangelho em que acreditam <sup>112</sup>. Uma necessidade que se torna particularmente premente face à tarefa da recepção dos diálogos teológicos em curso, uma recepção que coloca a questão das estruturas de afirmação doutrinária em cada Igreja e da sua capacidade de tomar decisões doutrinárias com algum carácter vinculativo <sup>113</sup>.

Este movimento convergente de consciência quanto à necessidade de se reflectir mais decididamente sobre os pressupostos, os critérios e os instrumentos de uma autoridade doutrinária na Igreja não ilude o facto de que está aqui — em particular pela autoridade que na Igreja católica se reconhece ao papa, juntamente com o possível exercício de um magistério infalível — uma das questões mais espinhosas (senão mesmo a mais complexa, porque expressão qualificada da questão do ministério ordenado e sua autoridade na Igreja) no âmbito do diálogo ecuménico <sup>114</sup>. Todavia, a percepção de que se trata de um âmbito de indispensável reflexão comum e o reconhecimento das perspectivas básicas referidas permitem delinear já hoje algumas orientações consensuais para o caminho

---

<sup>112</sup> A questão das estruturas de governo e de decisão na Igreja esteve muito viva em toda as secções da última Conferência Mundial de Santiago de Compostela, no que é de ver — segundo K. Raiser — o resultado dos esforços de convergência na questão do ministério ordenado e da resposta das Igrejas a estes esforços. Isto leva a que se coloque de forma nova a questão do ministério de vigilância (episcopò) e de direcção nas Igrejas. Também neste contexto merece ser destacado o facto de ter sido aprovada — o que sucede pela primeira vez no âmbito dos trabalhos da Comissão “Fé e Constituição” — uma recomendação no sentido de se promover um estudo sobre o ministério universal da unidade cristã: *Die F/O-Weltkonferenz in der Sicht des ÖKR. 2. Fragen an Generalsekretär Dr. Konrad Raiser*, in ÖR 42 (1993) 472 s. Cf. também U. RUH, *Gemeinschaft mit Bruchstellen. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, in HK 47 (1993) 476.

<sup>113</sup> Cf. E. LANNE, *La “réception”*, 206; U. KÜHN, *Reception*, 165; H.- G. STOBBE, *Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft?*, in IKZ 77 (1987) 234 s.; H.- J. URBAN, *Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der Bundesrepublik*, in ÖR 26 (1977) 5-8.

<sup>114</sup> Cf., por exemplo, T. KOCH, *Die Freiheit*, 231.

que importa prosseguir no futuro imediato. Uma dessas orientações é a tarefa de clarificar melhor o papel e as formas concretas de exercício da autoridade doutrinal na Igreja, de modo que nenhum valor da existência crente como comunhão de pessoas responsáveis e em processo de progressiva maturidade na fé seja colocado na sombra ou diminuído <sup>115</sup>. “A recepção ecuménica não estará concluída enquanto as Igrejas não tiverem visto que, na actual situação ecuménica, têm de esclarecer como é que teólogos, governo das Igrejas e povo eclesial podem participar no ensino com carácter vinculativo” <sup>116</sup>. Por outro lado e quanto ao lugar do ministério ordenado numa Igreja como comunhão, importa explicitar todo o alcance prático decorrente da reflexão eclesiológica ecuménica que acentua a necessidade de o exercício do magistério na Igreja, capacitado embora com uma autoridade própria, se inserir dentro de toda uma comunidade que, dotada de diversos serviços e ministérios, permanece, por força do Espírito, na verdade. Assim, uma visão convergente ecuménica nesta matéria será possível a partir de uma mais consciente compreensão comum — com a conseqüente correspondência prática — de que o ensino magisterial é chamado a realizar-se dentro do consenso da fé da Igreja e num processo de auscultação das suas expressões autênticas enquanto sinal da presença e acção do Espírito <sup>117</sup>. Nesse movimento de mútua aproximação que reconhece pressupostos comuns e procura práticas mais convergentes, é de esperar que as Igrejas provenientes da Reforma possam vencer preconceitos e superar obstáculos internos de modo a enfrentarem com determinação o grande desafio que aqui se lhes coloca, ou seja, a tarefa de reconhecerem inequivocamente o carisma próprio de discernimento e de expressão autorizada na fé que cabe na Igreja ao ministério episcopal, na continuidade do ministério apostólico.

A pergunta ecuménica pela autoridade doutrinal na Igreja não se limita, no entanto, à concepção e prática interna de cada uma das Igrejas, mas tem a ver decisivamente também com a capacidade de as Igrejas poderem falar em comum no mundo de hoje. A formulação da doutrina eclesial sob as exigências da unidade a construir e perante a responsabilidade do testemunho no mundo não se pode conceber mais como tarefa limitada ao espaço de cada uma das Igrejas, tem de se realizar cada vez mais num vivo intercâmbio de Igrejas e num movimento de reciprocidade entre

<sup>115</sup> Cf. L. SARTORI, *Il “sensus fidelium”*, 53.

<sup>116</sup> W. RAUSCH, *Rezeption*, 52.

<sup>117</sup> Cf. L. SARTORI, *Il “sensus fidelium”*, 52 s.

todos os que participam no diálogo ecumênico <sup>118</sup>. O desenvolvimento de atitudes de espírito e a criação de estruturas que permitam uma formulação comum da fé e a progressiva tomada conjunta de decisões neste âmbito apresentam-se como essenciais para que o caminho em ordem à unidade da Igreja possa ser percorrido e a sua longitude encurtada. É a pergunta, sentida por muitos como cada vez mais crucial, como podem as Igrejas, dentro do movimento de aproximação ecumênica, ajudar-se mutuamente numa mais adequada expressão da fé em fidelidade à herança apostólica e em resposta mais coerente e eficaz às interpelações do mundo. “Não chegou para as nossas Igrejas o tempo — pergunta o já referido documento do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos — de tomar a sério o que nós, entretanto, designamos por ‘reciprocidade magisterial’? Cada um de nós não devia identificar o Espírito de Cristo na Igreja do outro e reconhecer mutuamente, numa unidade de verdade e de amor, os ministros ordenados como parceiros no anúncio do Evangelho? Na formulação da doutrina não deveríamos ouvir-nos uns aos outros, partilhar as nossas preocupações e, em última análise, chegar a uma só voz em ordem ao testemunho cristão neste mundo?” <sup>119</sup>. Adoptar atitudes e encontrar formas que permitam começar a exercer já hoje um magistério em comum — a nível local, regional e universal — e participar, de diversas maneiras, no processo de elaboração da doutrina das outras Igrejas <sup>120</sup> é um caminho indispensável que cada Igreja é chamada a percorrer na busca de uma maior autenticidade cristã e de condições de credibilidade para o anúncio do Evangelho. Um caminho que cada vez menos poderá passar à margem do esforço comum de perceber o sentido e de encontrar o modo ecumênico de exercício de um “serviço de Pedro” à comunhão universal das Igrejas.

---

<sup>118</sup> Cf. H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 108.

<sup>119</sup> *Lehrautorität*, 125 s., n.º 55. O original inglês usa a expressão “magisterial mutuality”: *Lutheran-Roman Catholic Dialogue. Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement*, in ThSt 39 (1979) 136.

<sup>120</sup> Cf. L. VISCHER, *Cómo se ejerce*, 173-177; A. KLEIN, *Verbindliches Lehren*, 130.

## Capítulo V

### Diálogo teológico entre as Igrejas e sua recepção

Sobretudo desde há três décadas a esta parte — também neste aspecto o Concílio Vaticano II constitui um ponto de referência decisivo <sup>1</sup> — a realidade ecuménica tem vindo a ser marcada pelo início e desenvolvimento

---

<sup>1</sup> Naturalmente que houve conversações e diálogos entre as diversas Igrejas na sequência da realização das grandes conferências ecuménicas das primeiras décadas do século e, sobretudo, a partir da formação do Conselho Ecuménico das Igrejas em 1948, mas, de facto, foi a partir do Concílio Vaticano II, e também como fruto da entrada da Igreja católica no mais amplo movimento ecuménico, que o diálogo teológico se institucionalizou e desenvolveu numa imensa rede de contactos permanentes, particularmente através da criação de diversas Comissões Mistas de Diálogo bilateral. Cf. H. MEYER, *Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung — Charakter — Ergebnisse*, in US 36 (1981) 132-148, aqui 132; ID., *Wer ist sich*, 18 s.; J.- M. R. TILLARD, *Église catholique et dialogues bilatéraux*, in Ire 56 (1983) 5-19. Para uma panorâmica sobre os principais diálogos bilaterais da Igreja católica, cf. J. B. DE PINHO, *A Igreja católica em diálogo teológico com as outras Igrejas*, in Com 4 (1987) 437-454. Uma breve síntese do diálogo teológico desenvolvido entre as Igrejas e seus temas encontra-se em R. FRIELING, *Der Weg*, 219-256. Para os diálogos anteriores cf. N. EHRENSTRÖM - G. GASSMANN, *Confessions in Dialogue — A Survey of Bilateral Conversations among Word Confessional Families (1959-1974)*, Genebra 3/1975. As mais importantes compilações dos recentes diálogos ecuménicos encontram-se presentemente em H. MEYER - H. J. URBAN - L. VISCHER (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Paderborn-Frankfurt 1983; H. MEYER - D. PAPANDREOU - H. J. URBAN (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1982-1990*, Frankfurt-Paderborn 1992; A. GONZÁLEZ MONTES, *Enchiridion oecumenicum. Relaciones y documentos de los Diálogos*

de diversos processos oficiais de diálogo teológico entre as Igrejas. Esse diálogo teológico, que se tem vindo a realizar tanto a nível bilateral como multilateral <sup>2</sup>, constitui hoje um fenómeno de uma tal amplitude e pertinência <sup>3</sup> que não pode deixar de ser considerado como um dos aspectos mais relevantes do actual momento ecuménico. O que desde logo se justifica pelo que ele representa de concentração na tarefa ecuménica central de busca da unidade na mesma fé <sup>4</sup>. Mas a qualidade da reflexão

---

*Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades, I — 1964-1984. Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional, Salamanca 1986; II — 1975/1984-1991. Con Anexos de Diálogos locales y Documentación complementaria del Diálogo Teológico Interconfesional, Salamanca 1993.*

<sup>2</sup> Estas duas formas fundamentais de diálogo teológico — entre duas Igrejas apenas ou entre várias Igrejas ao mesmo tempo (por exemplo, no seio do Conselho Ecuménico das Igrejas) — têm cada uma delas as suas vantagens e os seus limites. Reconhecidamente, o diálogo bilateral permite uma abordagem mais precisa e aprofundada das questões em análise, pode ser conduzido de modo mais consequente e pode tender mais facilmente a expressões de alguma obrigatoriedade, mas corre o risco de se fixar demasiado em questões relacionadas com aspectos histórico-culturais das duas tradições e não atender com a sensibilidade necessária ao núcleo fundamental da fé, presente nas diversas tradições confessionais. Os diálogos multilaterais, por sua vez, podem ter uma maior amplitude de influência, contribuir para fazer ressaltar melhor o centro da fé e da verdade a afirmar e, ao mesmo tempo, tornar mais clara a zona de legítima diversidade cultural e histórica que pode ser deixada à liberdade das diversas tradições eclesiais, mas correm o risco de cair em posições mais minimalistas, dando porventura a impressão de que a aproximação ecuménica se processa à custa da verdade. Cf. L. SARTORI, *La "receptio" cattolica del BEM. La problematica di fondo*, in StEc 7 (1989) 385 s. Sobre a necessidade de uma interdependência mútua entre diálogos bilaterais e multilaterais cf. H. MEYER - H. J. URBAN - L. VISCHER, *Einleitung*, in H. MEYER - H. J. URBAN - L. VISCHER (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 14-17. Anote-se ainda que, além da sua dimensão bilateral ou multilateral, os diálogos teológicos ecuménicos podem ser de âmbito nacional ou internacional, ter um carácter oficial ou não oficial.

<sup>3</sup> Praticamente todos os grandes temas de controvérsia entre as Igrejas foram já abordados num ou noutro destes diálogos quer a nível bilateral quer no âmbito multilateral, pelo que os seus resultados são não só um ponto de referência imprescindível na análise das principais questões da fé como representam já em muitos aspectos um consenso muito significativo, absolutamente impensável há poucos anos atrás. Cf. H. MEYER, *Wer ist sich*, 21-28; U. RUH, *Unspektakulär, aber doch nützlich. Zum Stand einiger ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche*, in HK 46 (1992) 334-337.

teológica nele desenvolvida e os avanços conseguidos em termos de convergência ou até de consenso entre as Igrejas fazem dos resultados deste diálogo um património de valor inestimável quer como impulso de aproximação ecuménica quer como contributo para uma interpretação actualizadora da fé <sup>5</sup>. Todavia, a situação do diálogo teológico interconfessional no momento presente não está também isenta de alguns problemas e perplexidades <sup>6</sup>. O reconhecimento, pelas instâncias oficiais das Igrejas, do valor deste diálogo não vem acompanhado das indispensáveis consequências práticas. As respostas oficiais das Igrejas não só demoram mais do que o aparentemente desejável como, com frequência, não atingem a consciência ecuménica esperada. A percepção do fosso que existe entre a convergência ou até o consenso teológicos afirmados e a realidade concreta ecuménica não pode deixar de colocar questões sobre o sentido deste esforço de convergência teológica e sobre as condições da sua eficácia. E, de facto, é em relação com os resultados do diálogo teológico entre as Igrejas que, no âmbito ecuménico, emerge com particular acuidade a questão fulcral do significado da recepção e dos pressupostos que a permitem realizar.

Neste capítulo procura-se, antes de mais, fazer uma valoração equilibrada do significado do diálogo teológico dentro do conjunto dos processos ecuménicos, o que se revela tanto mais necessário quanto avaliações desajustadas — tanto por excesso como por defeito — acabam por prejudicar o alcance desta dimensão do ecumenismo. Importa, por outro lado, aprofundar como a tarefa da recepção está necessariamente envolvida no diálogo teológico, assumindo mesmo, na actual situação, um carácter de exigência prioritária. Em sequência imediata merecerá atenção particular o significado da recepção por parte das instâncias oficiais das Igrejas, um aspecto, aliás, de importância nevrálgica na eficácia da recepção. O conjunto das questões em análise conduzirá, por fim, a uma reflexão sobre a transformação de mentalidades e de estruturas eclesiais que, em última análise e como parte de uma mais ampla recepção ecuménica, o diálogo teológico em curso pressupõe e exige.

---

<sup>4</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Oecuménisme et Église catholique. Vingt ans du Décret sur l' Oecuménisme*, in NRTh 107 (1985) 52 s.

<sup>5</sup> Cf. *Das dritte Forum*, 40.

<sup>6</sup> Cf., por exemplo, H. DÖRING, “Zur mangelnden Effizienz ökumenischer Theologie. Soziologische Faktoren im ökumenischen Gespräch”, in US 46 (1991) 283; P. NORGAARD-HOJEN, *Sprache, Dialog und Wahrheit. Überlegungen zur Möglichkeit ökumenischen Bemühens*, in ÖR 42 (1993) 209-211.

## 5.1. Valor e limites do diálogo teológico

Uma justa valoração do significado do diálogo teológico no actual contexto ecuménico supõe, antes de mais, que se tome consciência da sua especificidade. Doutra forma não se capta o contributo original que pode e deve dar ao caminho de aproximação entre as Igrejas na busca da unidade na mesma fé, sua expressão e seu testemunho coerentes nas circunstâncias de hoje. Mas, por outro lado, exige-se uma não menor consciência dos próprios limites que o envolvem. O diálogo teológico é, obviamente, um elemento apenas no conjunto das diversas formas de diálogo e de encontro entre as Igrejas, ele só tem sentido e eficácia dentro de todo um conjunto mais amplo em que se integra <sup>7</sup>.

Elemento básico para essa valoração é o reconhecimento de que o diálogo teológico representa um lugar qualificado de que o Espírito de Deus se serve para a progressiva descoberta da verdade entre as Igrejas, o que à partida — e não obstante toda a provisoriedade que os possa afectar e o questionamento de que possam ser alvo — dá aos documentos deste diálogo um peso e uma autoridade particulares <sup>8</sup>. Isso mesmo é de algum modo já perceptível no que, de si mesmo e tendo em conta as situações vividas até há relativamente pouco tempo, representa o simples facto de ter sido possível iniciar e desenvolver estes encontros de diálogo teológico entre representantes oficiais das Igrejas: Igrejas que se encontravam numa atitude de exclusão recíproca, que se anatematizavam e excomungavam umas às outras, estão agora empenhadas em processos de escuta e de convergência mútuas, de ultrapassagem das divergências tradicionais e de formulação o mais consensual possível da fé comum. Também aqui o movimento ecuménico manifesta-se, verdadeiramente, como fruto da acção do Espírito <sup>9</sup>. Mas essa presença actuante do Espírito transparece principalmente no próprio desenrolar do processo de diálogo teológico: isso não só ressalta — como testemunham participantes nestes encon-

<sup>7</sup> Cf. A. KLEIN, *Rezeption*, 31 s.

<sup>8</sup> Cf. H. DÖRING, *Nahziel: "Schwesterkirchen". Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs*, in ÖR 34 (1985) 285.

<sup>9</sup> Cf., a título meramente exemplificativo, JOÃO PAULO II, *La restauration de l'unité dépend du Saint Esprit. Message à la 7. e assemblée générale du Conseil oecuménique*, in DC 2024 (1991) 275. Cf. ainda J. B. DE PINHO, *O Espírito Santo e os caminhos para a unidade*, in H. N. GALVÃO e outros, *O Espírito que dá a vida. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa — Faculdade de Teologia (17 a 21 de Fevereiro de 1992)*, Lisboa 1992, 193-211.



tros — na profunda experiência de unidade e comunhão que é o reflectir e o rezar em comum<sup>10</sup>, como sobretudo é visível nos saltos qualitativos que o trabalho realizado em conjunto permite dar, o que se traduz, nomeadamente, em convergências e perspectivas comuns que antes desse processo de diálogo dificilmente se imaginava serem possíveis<sup>11</sup>. Se há lugares particularmente densos onde os cristãos e as Igrejas são hoje convidados a reconhecer a acção do Espírito de Deus no conjunto dos esforços ecuménicos, um dos mais nítidos é, sem dúvida e apesar de todos os seus limites, este vasto campo do diálogo teológico, e isto até como sinal visível permanente de que as Igrejas — apesar de todos os obstáculos, dificuldades ou retrocessos — permanecem no caminho de busca de uma maior convergência e compreensão mútuas.

De facto, é na sua dimensão de inovação criativa, como fruto e expressão desses saltos qualitativos que a acção do Espírito permite dar, que reside um dos aspectos mais valiosos (senão mesmo o mais valioso!) do diálogo teológico. É certo que o diálogo teológico ecuménico não pode deixar de considerar, como ponto de partida e referência permanente, o que de mais profundo cada tradição confessional contém na sua exigência e pretensão de verdade na busca de fidelidade ao Evangelho. Mas ele não é nem pode ser uma mera reprodução das posições em vigor em cada uma das Igrejas. Antes, um processo de diálogo teológico representa sempre um esforço criativo de assumir essa tradição e seus valores num confronto com os valores de outras tradições, o que se vai traduzir — como fruto inovador desse diálogo — na disponibilidade para pôr de lado pontos de vista meramente confessionais e no esforço de ir tão longe quanto possível na afirmação da fé cristã comum, na tentativa de dizer de forma nova e com acentuações diferentes o que os valores da própria tradição significam quando integrados numa expressão da fé ecuménicamente mais abrangente<sup>12</sup>. Os

<sup>10</sup> Cf., por exemplo, H. MEYER, *Die Dynamik des Dialogs*, in US 40 (1985) 279 s.

<sup>11</sup> Pode servir como exemplo o caminho percorrido no âmbito do diálogo católico-anglicano no sentido do reconhecimento do lugar e do papel de um primaz ao serviço da Igreja universal. Segundo H. MEYER, participante activo no diálogo oficial católico-luterano, o carácter de “acontecimento” que marca o diálogo teológico entre Igrejas e seus representantes mandatados vem ainda mais ao de cima naquelas questões, como o ministério ordenado ou a eucaristia, em que o processo de diálogo teológico permite experimentar já uma comunhão que se confronta, todavia, com dificuldades e barreiras práticas difíceis de superar: *Die Dynamik*, 281 s.

<sup>12</sup> Cf. H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 127 s.; H. MEYER, *Die Dynamik*, 287 s.; G. PATTARO, *De oecumenismi exercitio. Indicazioni per una verifica post-conciliare*, in

diálogos teológicos exprimem, pois, a tentativa de construir “visões novas e mais amplas da doutrina”, dentro das quais as diversidades apareçam já não tanto como “contraditórias entre si”, mas como de algum modo “complementares e conciliáveis”<sup>13</sup>. Nesta dimensão de novidade criativa — quanto aos modos de pensar, à inserção dos aspectos doutrinários em contextos diferentes, à própria linguagem utilizada<sup>14</sup> — está presente também, sem dúvida, um dos riscos inerentes ao diálogo teológico: o risco de, usando uma linguagem “não falada” nem imediatamente “falável”<sup>15</sup>, não ser totalmente compreendido e até vir a ser rejeitado, eventualmente sob a suspeita — aliás sempre de novo formulada, com razão ou sem ela, como crítica aos seus resultados — de não corresponder plenamente à fé das respectivas Igrejas envolvidas nesse diálogo, de projectar fórmulas consensuais com as quais as Igrejas concretamente em causa não se identificam. Todavia, essa novidade criativa, que de resto corresponde ao dinamismo e à exigência permanentes de uma busca mais profunda da verdade<sup>16</sup>, é certamente o contributo mais determinante que o diálogo teológico pode dar no caminho para o futuro: o reencontro ecuménico das Igrejas não pode acontecer sem esse esforço criativo conjunto, sem essa tentativa de dizer a fé de uma forma que supere os antagonismos do passado e se traduza, dentro das naturais e possíveis diversidades, em expressões comuns e mais capazes de interpelar os nossos contemporâneos. Nessa novidade criativa o diálogo teológico como que antecipa, dentro dos seus limites e da sua inevitável provisoriedade<sup>17</sup>, aquilo que as Igrejas são

---

StEc 2 (1984) 501 s; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 13. Cf. ainda, particularmente a propósito do diálogo católico-anglicano, R. STEWART, “*Rezezione*”, 14-16.

<sup>13</sup> L. SARTORI, *La “receptio” cattolica*, 385.

<sup>14</sup> Cf. CH. ANDREWS, *Reception*, 68; G. PATTARO, *Il Decreto “Unitatis Redintegratio” e la sua recezione a vent’ anni dal Concilio*, in *RdT* 26 (1985) 503; TH. F. STRANSKY, *Fortschritte, Stillstände und Rückschläge. Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen*, in *ÖR* 40 (1991) 24.

<sup>15</sup> L. SARTORI fala, neste contexto, de uma espécie de “esperanto” teológico: *La “receptio” cattolica*, 386. Cf. também *Das dritte Forum*, 40.

<sup>16</sup> Cf. UR 11.

<sup>17</sup> Os resultados de um diálogo ecuménico representam sempre uma etapa, um resultado provisório nos caminhos da unidade. “Não se pode, pois, procurar nos textos a totalidade do vocabulário e dos esquemas mentais aos quais se está habituado na própria Igreja. Também não se encontrará neles a integridade da confissão de Fé de cada

chamadas a antever e a realizar quando a comunhão que já existe se desenvolver em formas que superem o actual estado de separação e correspondam mais fielmente ao Evangelho <sup>18</sup>. De alguma forma — convém nunca esquecer-lo — as novas propostas que resultam do diálogo teológico ecuménico operam no “como se”: “como se se tivesse tornado já um facto a conversão ecuménica das Igrejas, como se estivesse já difundida a nova mentalidade, como se as Igrejas estivessem já quase totalmente reconciliadas e pudessem fazer teologia juntas. Na verdade, o ecumenismo é também profecia! Capacidade de atingir o futuro e de ‘jogar por antecipação!’” <sup>19</sup>.

Neste ponto importa reconhecer — e aqui está uma outra faceta do valor específico desta forma de reencontro ecuménico — que o diálogo teológico representa já em si mesmo uma forma de recepção. Os resultados do diálogo, sendo sempre embora fruto de um processo criativo próprio, não surgem, todavia, a partir do zero ou como algo completamente isolado em relação aos esforços globais de aproximação ecuménica entre as Igrejas. Antes, esses resultados brotam de todo um movimento de reflexão e de aproximação entre elas, movimento esse que, embora difuso e amplo nas suas expressões, encontra aqui recepção a um nível próprio: o nível da reflexão teológica que, por sua vez, vai ser impulso para novos processos de recepção. “O significado dos diálogos consiste precisamente em captar e acolher, isto é, receber aquelas novas perspectivas e desenvolvimentos que, mediata ou imediatamente, contribuem para a ultrapassagem de posições até agora divergentes e separadoras e possibilitam a formulação de compreensões convergentes e concordantes da doutrina e da práxis cristã” <sup>20</sup>. No diálogo teológico trata-se, portanto e estruturalmente, de um

---

comunidade. Exigir esta integralidade seria supor resolvido o problema da divisão cristã”: J. E. DESSEAUX, *Dialogues théologiques et accords oecuméniques*, Paris 1982, 25 s. Cf. H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 140 s.; H. MÜHLEN, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in PRO ORIENTE, *Ökumene*, 180; W. BEINERT, *Konsens als Ziel*, 122.

<sup>18</sup> Cf. O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit der Theologie. Einige Überlegungen zum theologischen Alltag*, in P. NEUNER – H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 300 s.; G. ALBERIGO, *La “koinonia”, voie et âme de l’Église une*, in RvSR 68 (1994) 69. O consenso atingido é sempre, pois, um consenso que precisa ainda de ser verificado e confirmado. Cf. H. DÖRING, *Nahziel*, 284.

<sup>19</sup> L. SARTORI, *La “receptio” cattolica*, 387.

<sup>20</sup> G. GASSMANN, *Die Rezeption der Dialoge*, 359. Cf. R. SCHLENCKZA, *Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*, in ÖR 29 (1980) 445 s.; A. PAPADEROS, *Nicht am Volk*, 211.

trabalho de “criatividade receptiva”<sup>21</sup>, que procura construir novas pontes de ligação inter-eclesial a partir da assunção básica de algumas opções fundamentais no caminho da unidade<sup>22</sup> e do desenvolvimento dos frutos que vão sendo amadurecidos nesse caminho. E é isso, na verdade, que dá aos seus resultados aquela representatividade e autoridade que permitem esperar que as Igrejas os examinem com toda a seriedade e que assim possam igualmente adquirir algum carácter vinculativo.

Esta última consideração ajuda, aliás, também a perceber melhor os limites que naturalmente afectam o diálogo teológico entre as Igrejas. Ele só é possível e tem sentido como facto assumido eclesialmente e só tem validade e eficácia, sobretudo em termos da sua indispensável recepção, como parte integrante de um processo histórico de diálogo inter-eclesial e em relação de mútua reciprocidade com esse processo global. Esta indispensável inserção dos diálogos teológicos na corrente das relações ecuménicas mais amplas proíbe, à partida, uma “sobrevalorização” desses diálogos: “Estes — sublinha G. Gassmann — não são a única essencial e decisiva forma de expressão da aproximação ecuménica, nem os seus resultados devem ser vistos como sendo exclusivamente o produto criativo de uma convergência ou acordo obtidos no próprio diálogo”<sup>23</sup>. O diálogo teológico ecuménico tem de si mesmo um valor relativo e limitado, pois não poderá frutificar se não for acompanhado por correspondentes iniciativas tanto a nível local como regional e se não for suportado activamente pela consciência quotidiana e pela práxis concreta das Igrejas nele envolvidas. De resto e como é sabido, a unidade da Igreja assenta em muito mais do que no mero consenso teológico, por mais relevante que este seja<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> H. MEYER - G. GASSMANN, *Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter*, in G. GASSMANN - H. MEYER (ed.), *Das Kirchenleitende Amt*, 15. Cf. também W. BEINERT, *Konsens als Ziel*, 123; W. RUSCH, *Rezeption*, 55.

<sup>22</sup> Nomeadamente, supõe-se da parte das Igrejas e dos intervenientes por elas mandatados o reconhecimento de que a unidade a realizar é uma unidade que tem de expressar-se em formas visíveis, de que essa unidade tem por base um consenso no fundamental da fé, de que os cristãos, e apesar de todos os motivos de separação que persistem, vivem já numa certa comunhão entre eles.

<sup>23</sup> *Die Rezeption der Dialoge*, 359.

<sup>24</sup> Nesse sentido também K. SCHMIDT-CLAUSEN, *Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung*, in ÖR 27 (1978) 9 s. Cf. ainda S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 10 e 21; P. NORGAARD-HOJEN, *Sprache*, 211. Cf. igualmente 221, nota 7.

Nesta tomada de consciência dos limites que estruturalmente afectam o diálogo teológico há sobretudo que ter em conta que a fé não é uma realidade que acontece só ou prioritariamente ao nível de conhecimento, antes é uma atitude que engloba a vida em todas as suas dimensões. Não atender suficientemente a este dado óbvio é atribuir ao diálogo teológico finalidades que ele não pode atingir<sup>25</sup>, é mesmo deformar a visão essencial que deve caracterizar o ecumenismo como reencontro de pessoas, comunidades e Igrejas em busca de fidelidade ao Evangelho. Talvez aqui — na insuficiente atenção a este aspecto e ao que ele pressupõe — esteja uma das razões pelas quais sucedem alguns bloqueios ecuménicos. E é exactamente neste contexto que podem ter alguma pertinência observações críticas que têm vindo a ser feitas relativamente à preponderância do chamado “ecumenismo de consenso”, particularmente enquanto elas advertem contra estreitamentos doutrinários na concepção da fé<sup>26</sup>, contra uma sobrevalorização do racional<sup>27</sup>, contra pretensões de uma uniformidade doutrinária excessiva e inadequada<sup>28</sup>, contra a ideia de que são motivos teológicos que estão exclusiva e fundamentalmente na base das actuais divisões, com o conseqüente estreitamento de visão dos problemas ecuménicos<sup>29</sup>. A busca de consenso doutrinário pelo diálogo teológico, por mais necessária e fundamental que seja, é apenas uma dimensão dos processos ecuménicos, e, de resto, não podem ignorar-se os limites que afectam estruturalmente a tarefa teológica no seu esforço de clarificação da

---

<sup>25</sup> Cf. J. RATZINGER, *Zum Fortgang der ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes*, in ThQ 166 (1986) 245.

<sup>26</sup> DEUTSCHER AKADEMISCHER STUDIENAUSCHUSS, *Theologie der Ökumene — ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung*, in ÖR 37 (1988) 218.

<sup>27</sup> Cf. L. KLEIN, *Theologische Alternative zur Konsensökumene*, in ThQ 166 (1986) 278; H.- G. STOBBE, *Konsensfindung als hermeneutisches Problem*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 50.; W.- D. JUST, *Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen*, in ÖR 31 (1982) 270 s.

<sup>28</sup> DEUTSCHER AKADEMISCHER STUDIENAUSCHUSS, *Theologie der Ökumene*, 214.

<sup>29</sup> G. ALBERIGO, *Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum “Pastoralkonzil” und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*, in ÖR 40 (1991) 115 s.; K. RAISER, *Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischer Hermeneutik*, in ÖR 40 (1991) 434.

verdade da fé<sup>30</sup>. Uma sobrevalorização — idealista, racionalista ou dogmatizante — do consenso teológico-doutrinal como caminho e exigência de aproximação entre as Igrejas — e isso em detrimento de uma visão global da comunhão a realizar na fé vivida, confessada e praticada — correria o risco de conduzir a alguns inevitáveis impasses: numa situação de pluralismo cultural irreversível e na consciência da diversidade de tradições confessionais com histórias próprias inapagáveis e identidades específicas, estaria a pedir-se um nível de consenso teológico-doutrinal que não é possível — e que provavelmente também não seria desejável! — atingir. O diálogo teológico e os consensos que nele forem sendo obtidos são apenas um instrumento ao serviço da mais plena afirmação da verdade da fé, uma verdade que, por sua vez, supera a capacidade reflexiva da teologia e tem dimensões existenciais bem mais amplas do que o nível expressivo da confissão de fé.

## 5.2. Recepção dos diálogos teológicos — urgência e dificuldades

Pela sua própria intencionalidade o diálogo teológico só tem sentido na perspectiva da sua recepção. Só a apropriação dos seus frutos em todos os níveis da vida eclesial dá aos resultados deste diálogo pleno significado e verdadeira autoridade<sup>31</sup>. Independentemente das características específicas que marcam cada um deles, os diálogos teológicos, muito particularmente os de âmbito bilateral, estão directamente orientados no sentido de verificar em que medida as divergências existentes impedem (ou não) a comunhão eclesial, eles procuram alcançar um consenso doutrinal que, não ultrapassando embora todas as diferenças existentes, venha, no entanto, a permitir superar aquelas divergências que continuam a justificar a actual separação das Igrejas<sup>32</sup>. Num dinamismo que é sublinhado pelo seu

---

<sup>30</sup> Cf. A. KREINER *Aporien des Konsens-Rezeptions-Schemas*, in *Cath* 39 (1985) 311-322; N. A. NISSIOTIS, *Auf dem Weg*, 254; J. B. DE PINHO, *O Ministério Ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico*, in *Did* 12 (1982) 320-323.

<sup>31</sup> Cf. W. RUSCH, *Rezeption*, 48 s.

<sup>32</sup> Especificando o tipo de consenso que se pretende alcançar H. MEYER fala de um “consenso diferenciado” (não “monolítico”). Isto é, trata-se de consensos que exprimem um acordo naquilo que é considerado essencial, mas que permitem e até valorizam diversidades legítimas, suportadas por esse acordo substancial: H. MEYER, *Rezeptions-*

carácter eclesial oficial, esses diálogos não têm, pois, como objectivo último a mera obtenção de consensos doutrinários entre Igrejas, antes apontam para além de si mesmos, eles tendem à tradução desses consensos em formas de comunidade eclesial vivida em conjunto<sup>33</sup>. Uma transformação de consenso doutrinário em comunidade eclesial que passa, como condição básica, pela sua “recepção”<sup>34</sup>.

Na recepção dos diálogos teológicos realizados até agora está uma tarefa urgente, mesmo até a tarefa prioritária com que o movimento ecuménico se enfrenta na situação presente e o grande desafio que se apresenta às Igrejas para os próximos anos<sup>35</sup>. Decerto que a consciência da necessidade de recepção não é um dado novo, e a exigência de que ela se concretize acompanha desde o início todo o diálogo teológico. Já em 1978 e em termos que assinalam com precisão o sentido e a amplitude da tarefa, a Comissão Mista de diálogo entre católicos e luteranos concluía deste modo o seu documento sobre a eucaristia: “Enquanto não for aceite e vivida por todo o Povo de Deus, uma doutrina teológica permanece a teoria de alguns. Mesmo as decisões conciliares não têm pleno efeito se não tomam corpo no pensamento e na vida dos fiéis. É, pois, indispensável que os nossos irmãos cristãos respondam ao nosso testemunho comum sobre a eucaristia e se tornem connosco responsáveis por ele. É por isso que nos dirigimos a eles pedindo-lhes que examinem as nossas considerações, que reflectam nelas, que as melhorem tanto quanto for necessário e que as façam suas na medida do possível”<sup>36</sup>. Uma exigência de recepção que tem vindo a ser repetida e crescentemente formulada nos últimos anos aos mais diversos níveis e instâncias de empenhamento no diálogo ecuménico.

---

*problematik und Konsensstruktur. Bemerkungen zum DÖSTA-Papier “Theologie der Ökumene — Ökumenische Theoriebildung”, in ÖR 38 (1989) 203-206; ID. Weg und Ertrag des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs, in US 48 (1993) 326 s.*

<sup>33</sup> “A passagem do consenso da compreensão teológica à communio na comunidade praticada de Igrejas constitui a pedra de toque para a realização do acordo teológico atingido, e assim também o objectivo da convergência”: R. SCHLENCKZA, *Die dogmatische Relevanz*, 453 s. Cf. H. MEYER, *Die Dynamik*, 286; H. MEYER - H. J. URBAN - L. VISCHER, *Einleitung*, 17.

<sup>34</sup> Cf. J. WILLEBRANDS, *L'œcuménisme*, 119 s.

<sup>35</sup> Cf. H. MEYER, *Wer ist sich*, 20 s.; Cf. ainda *Adresse du docteur Gottfried Brakemeier*, 525; E. I. CASSIDY, *L'avenir*, 835.

<sup>36</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Le repas du Seigneur*, in DC 1755 (1979) 30, n.º 77; ID., *La réception*, 140-143.

Se a consciência da necessidade de recepção do diálogo teológico não é um dado novo, todavia presente-se hoje — e a crescente insistência nesse facto é um sintoma disso — que se está cada vez mais diante de uma questão verdadeiramente nevrálgica. Há actualmente uma noção mais precisa e um sentido mais apurado de que se encontra aqui — na análise das razões pelas quais essa recepção tem sido tão diminuta, tanto em termos de consciência comunitária como a nível de decisões oficiais — não só algo de fundamental para a validade e para as possibilidades de prossecução do diálogo teológico, como sobretudo uma das questões fulcrais do próprio movimento ecuménico em geral. É que, de facto, na questão da recepção dos diálogos teológicos cruzam-se de uma forma ou de outra as principais interpelações que se colocam à tarefa ecuménica, seu sentido e sua viabilidade como processo de transformação que é. E uma consideração atenta das razões pelas quais vem sendo difícil às Igrejas fomentar e realizar profundos processos de recepção dos resultados desses diálogos mostra que não se está apenas diante de um aspecto, entre outros, da vida das Igrejas, antes emergem em toda a sua virulência os diversos factores que estão envolvidos nos avanços e nos recuos da causa ecuménica: as diferenças estruturais entre as Igrejas, os medos de se perder a própria identidade confessional, as relações de poder dentro de cada Igreja e nas suas relações recíprocas, os chamados “factores não doutrinários” e o peso que têm, de facto, no diálogo ecuménico em geral e nos processos de aproximação ou de afastamento entre as Igrejas <sup>37</sup>. Uma análise detalhada — certamente não apenas numa perspectiva teológica, mas também (ou até sobretudo) numa linha psicosocial e histórico-sociológica — do caminho percorrido até agora, com os seus altos e baixos, por alguns diálogos bilaterais (pense-se, por exemplo, nos diálogos católico-ortodoxo e católico-anglicano) permitiria confirmar isso com relativa facilidade.

Aspecto capital nas dificuldades de recepção do diálogo teológico é o divórcio que se verifica entre os resultados destes diálogos e a consciência maioritária dos fiéis de cada Igreja, também por parte de muitos que

---

<sup>37</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse. Die Kollusionstheorie*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 44 s.; W. RUSH, *Rezeption*, 58. Cf. ainda as reflexões contidas em Ist 38 (1993) sobre o tema “Facteurs non-doctrinaux et réconciliation des Églises”, nomeadamente os contributos de N. LOSSKY, *Le rôle des mémoires, histoires, nationalités et développements socio-culturels séparés dans les relations actuelles entre Églises*, 232-238; CH. WACKENHEIM, *Problèmes posés à l'Église catholique*, 239-251; H. MEYER, *La gestion des facteurs non-doctrinaux dans le dialogue oecuménique*, 252-261.



têm formação teológica ou estão de algum modo envolvidos nela <sup>38</sup>. Na recepção pelo conjunto do povo de Deus joga-se — é evidente — o significado vital ou a quase completa irrelevância dos documentos do diálogo teológico e, em última análise, muito do próprio futuro do ecumenismo. Um dos aspectos que mais salta à vista é que o quotidiano da vida das Igrejas — nas tomadas de posição oficiais, nas instituições de formação teológica, nos meios de ajuda à formação do povo crente <sup>39</sup>, na análise comunitária de questões controversas — continua a processar-se como se nada ou quase nada tivesse acontecido nesses diálogos teológicos interconfessionais <sup>40</sup>, como se as suas reflexões não tivessem pertinência imediata para as questões em debate entre as Igrejas, como se deles não resultassem intuições úteis, indispensáveis até, para a compreensão actual da fé. O grande desafio consiste, assim, em encontrar condições que instaurem um clima, uma disponibilidade permanente de recepção nas

---

<sup>38</sup> Que continua a haver um grande desconhecimento dos resultados obtidos nos diálogos ecuménicos — um dado facilmente verificável pela própria experiência — era reafirmado não há muito pelo Cardeal König, Arcebispo emérito de Viena, que acentuava o facto de esse desconhecimento atingir mesmo aqueles que têm responsabilidades particulares na difusão desses resultados no seio do povo de Deus, como sejam os teólogos e os responsáveis por tarefas catequéticas com adultos: *Ökumene-Fortschritte auch der Basis zugänglich machen*, in Kathpress Nr. 49, 11.3.1992, 2. É evidente que, no que à Igreja católica diz respeito, isso se prende também com a deficiente recepção do Concílio Vaticano II no aspecto ecuménico, o que vale também para o que acontece neste âmbito em muitas escolas teológicas: cf. E. CH. SUTTNER, *Das Ökumenismuskret*, 309-316. Neste contexto não pode deixar de lembrar-se como é importante o papel que determinados grupos — de peritos ou de pessoas mais responsabilizadas na vida da Igreja local — desempenham, de facto, nos processos de recepção, também a nível ecuménico: cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 155 s. e 225 s.; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 16 s.

<sup>39</sup> S. PEMSEL-MAIER regista o facto positivo de os dois mais significativos catecismos para adultos existentes na Alemanha (o católico e o evangélico) assumirem já dados do diálogo teológico ecuménico pós-conciliar: *Rezeption*, 103-117, esp. 116. Em contrapartida, a autora nota uma ausência, com graves consequências para a sensibilidade e visão ecuménicas por parte da juventude, no que respeita aos currículos escolares relativos à disciplina de Religião e Moral (neste caso, o estudo concentrou-se em duas dioceses da Alemanha): cf. 117-127; e ainda 67-69.

<sup>40</sup> Cf. a observação crítica nesse sentido feita à Igreja católica por D. PAPAN-DREOU, *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*, 163 s.

Igrejas e por parte das Igrejas relativamente aos resultados desses diálogos, de modo que elas possam captar o seu significado concreto e dar-lhes eficácia prática. O que supõe basicamente que o diálogo teológico — como, aliás, o diálogo ecuménico em geral — se tem de preocupar de forma mais intensa e efectiva com o que acontece na vida das comunidades, sendo capaz de acolher, no modo como aborda e formula os temas em análise, os problemas reais das comunidades cristãs <sup>41</sup>. O fomento desse clima de recepção passa certamente também por todo um esforço de divulgação, pela atenção a pressupostos básicos de informação e de comunicação dentro do espaço eclesial. Todavia, o mais decisivo estará na criação de condições que favoreçam uma abertura mental e espiritual à progressiva integração dos conteúdos dos diálogos na vida litúrgica, na pregação e na catequese, na preparação teológica, nas prioridades da acção pastoral, na educação da fé, na formação espiritual dos crentes <sup>42</sup>. Cada Igreja — assim o exige a recepção como condição básica do diálogo ecuménico — não pode deixar de tomar seriamente em consideração, em todos os seus empreendimentos e sobretudo naqueles que têm a ver com a formação permanente dos seus fiéis e com a preparação dos seus agentes pastorais, os resultados dos diálogos ecuménicos já realizados.

Para a possibilidade de uma ampla e eficaz recepção desses resultados pelas comunidades cristãs é de vital importância o desenvolvimento de relações e experiências que manifestem e façam crescer a comunhão já existente entre cristãos de diversas confissões <sup>43</sup>. O confronto, que o

---

<sup>41</sup> Muitas indicações sobre esta problemática encontram-se no trabalho de S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, especialmente 49-53, 59 s, 69 s. e 77-84. Cf. também O. H. PESCH, *Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. Ungeschützte, aber plausible Vermutungen zu ihren Schwierigkeiten*, in *ÖR* 42 (1993) 413 s.; P. NORGAARD-HOJEN, *Sprache*, 217 s.; A. BASDESKIS, *Synodalität und Rezeption. Am Beispiel der II. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz, 3.-12.9.1982, Chambésy/Genf*, in *US* 38 (1983) 58; A. PAPADEROS, *Nicht am Volk*, 214 s.; *Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität. Dokument der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest*, in *US* 39 (1984) 325.

<sup>42</sup> Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *La réception*, 140, n.º 7; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 153 s.; W. BEINERT, *Maria*, 13 s.

<sup>43</sup> Cf. a este propósito as indicações dadas por ocasião dos 20 anos da Concórdia de Leuenberg: *HK* 47 (1993) 378. Cf. ainda TH. P. RAUSCH, *Rezeption*, 506; A. PAPADEROS, *Die Lima-Texte zu Taufe, Eucharistie und Amt als Schritte zur Einheit?*, in *PRO ORIENTE, Am Beginn des theologischen Dialogs*, Innsbruck 1987, 326.

diálogo teológico supõe e fomenta, com os dados fundamentais da fé comum tem de conduzir a expressões práticas que tornem visível na vida das Igrejas os progressos que vão sendo feitos. A recepção dos diálogos teológicos exige que, na consciência das etapas sucessivas que é preciso percorrer, se vá dando visibilidade prática progressiva às convergências encontradas e à comunhão entre as Igrejas que aí se redescobre <sup>44</sup>. Compromissos e projectos ecuménicos a nível das comunidades locais são pressuposto indispensável para o incremento dos processos de recepção dos diálogos teológicos, também pelo papel catalizador que podem desempenhar em ordem ao desenvolvimento de iniciativas e à formulação de exigências a nível da Igreja universal <sup>45</sup>. A impressão de que o ecumenismo estagnou ou está em crise tem inegavelmente também muito a ver com a incapacidade de se dar, pela recepção viva dos diálogos ecuménicos em curso, expressão prática consistente a nível local ao caminho já percorrido. Neste contexto, não pode deixar de anotar-se que a assunção demasiado acrítica da ideia de que o povo crente não está preparado para receber os resultados do diálogo teológico é não só uma visão insuficiente do problema, como sobretudo pode ser sintoma de graves anomalias na prática eclesial: a não constituir (o que também pode suceder nalguns casos) um pretexto para desculpar inércias pessoais e apatias institucionais, essa maneira de ver representa uma expressão (a acrescentar a outras) da tendência a manter os crentes numa certa menoridade no conjunto da vida da Igreja. Porque se os cristãos não estarão preparados para compreender virtuosismos teológicos, serão, no entanto, capazes — se os ajudarem a isso — de perceber aquilo que faz parte irrecusável da experiência cristã e de ir discernindo entre o que é essencial e o que é menos importante no diálogo doutrinal entre as Igrejas.

Esta última observação não significa que não se reconheça que os diálogos teológicos oferecem de si mesmos algumas, até grandes dificuldades

---

<sup>44</sup> Cf. O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 306-308; J. WILLEBRANDS, *L'œcuménisme*, 121. Baseando-se na experiência de algumas Igrejas envolvidas em processos de união eclesial, K. RAISER assinala a importância de uma realização progressiva, mesmo que ainda provisória, da unidade que já existe: *Modelle kirchlicher Einheit*, in *ÖR* 36 (1987) 202.

<sup>45</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *La réception*, 140, n.º 12. Cf. ainda, apenas a título de ponto de reflexão, G. WAINWRIGHT, *La confession et les confessions: vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens*, in *Ire* 57 (1984) 22 s.

a que se desenvolvam processos amplos de recepção <sup>46</sup>. A linguagem técnica utilizada — concentrada, por vezes excessivamente, num registo doutrinal-dogmático, sem referências à celebração da fé e à vida prática das comunidades — carece de um esforço grande de tradução para poder ser percebida pelo comum dos cristãos. A busca de uma linguagem convergente que supere as divergências confessionais e as especificidades de cada tradição torna, muitas vezes, esses textos algo herméticos ao não especialista na matéria. Com frequência, formula-se nos documentos do diálogo teológico ecuménico a convergência ou o consenso alcançados relativamente a questões de divergência doutrinal no passado, mas não resultam suficientemente claros o caminho percorrido até lá ou a relevância actual dessa convergência e desse consenso que foram encontrados. Há, por outro lado, aspectos de ordem pedagógica que não podem ser ignorados em ordem a que os documentos possam ser suficientemente compreendidos e convenientemente utilizados. Acresce que não é fácil conseguir-se uma visão orgânica e minimamente completa dos resultados já obtidos, e a articulação dos diversos diálogos entre si é ainda uma tarefa pendente e de inegável complexidade <sup>47</sup>. E, sobretudo, é preciso ter-se clara consciência de que estes textos, na novidade que pressupõem e fomentam, estão para além das realidades eclesiais actualmente existentes e não encontram, em termos de unidade já realizada e vivida, aquelas “estruturas de plausibilidade” que lhes possam servir de suporte <sup>48</sup>, pelo que a recepção desses docu-

---

<sup>46</sup> Cf., sobretudo pelos dados empíricos recolhidos, S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 35-89. Cf. ainda M. SEILS, *Die Problematik der Rezeption aus der Sicht evangelischer Kirchenleitung*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 110-114, esp. 111 s.

<sup>47</sup> Cf. A. BIRMELE, *Die Wahrheit und die “Hierarchie der Wahrheiten”*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 241; ID., *Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlicher Dialoge. Eine Problemanzeige*, in ÖR 42 (1993) 304-322. Como exemplo de uma análise conjunta de diversos diálogos (neste caso, entre católicos e ortodoxos e destas duas Igrejas com outras confissões) cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Eclesiología*, 90-116.

<sup>48</sup> Os resultados do diálogo teológico antecipam de certo modo uma configuração social da Igreja cuja realização efectiva ainda está por acontecer: cf. H. DÖRING, *Zur mangelnden Effizienz*, 285-287. Cf. G. GASSMANN, *Schrift, Tradition und Kirche. Die Diskussion über Kriterien christlicher Lehre und Praxis in “Glauben und Kirchenverfassung”*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 269 s.

mentos está radicalmente dependente do grau de abertura à novidade criativa que, pela acção do Espírito de Deus e pela fidelidade humana, existir e se for desenvolvendo nas comunidades eclesiais. Pressupondo uma certa sintonia participativa no próprio processo de diálogo ecuménico no seu conjunto enquanto movimento de renovação eclesial, a capacidade de recepção dos diálogos teológicos tem, de facto, decisivamente a ver com a existência ou não de um conjunto de atitudes de vida e de modos de pensar que estruturam uma orientação fundamental e opções concretas verdadeiramente ecuménicas.

Se o diálogo teológico traz em si mesmo aspectos e limites que dificultam a sua própria recepção, há que reconhecer, todavia, que o facto de as Igrejas não assumirem uma atitude mais positiva e decidida nesta matéria (e, de resto, na aproximação ecuménica em geral) se prende também com problemas e deficiências que afectam a vida interna de cada uma delas e tornam difíceis os avanços ecuménicos. Nesta perspectiva têm de ser analisadas criticamente as expressões de consciência e as prioridades pastorais que existem em cada Igreja, tanto mais que continua a ser verdade que frequentemente se gastam mais energias a tentar preservar a identidade confessional e a defender especificidades doutrinárias próprias do que a construir caminhos de futuro a partir do progresso ecuménico já atingido <sup>49</sup>. A tarefa ecuménica — e a recepção do diálogo teológico como parte integrante dela — não é separável de toda uma mentalidade e de todo um modo de agir vigentes na vida concreta de cada uma das Igrejas: não se pode esperar que o comum dos cristãos se mostrem particularmente sensíveis aos desafios ecuménicos quando os pressupostos eclesiais globais — desde o lugar que se reconhece à participação activa dos crentes <sup>50</sup> à prática e à reflexão eclesiais quotidianas — não favorecem o despertar dessa sensibilidade. No fomento ou na contenção dos processos de recepção repercute-se, afinal, todo o trabalho desenvolvido (ou não suficientemente realizado) no sentido de favorecer a maturidade dos próprios crentes, o seu dinamismo de compreensão e de expressão da fé, a sua consciência crítica, a sua capacidade de aceitar tensões, conflitos e inseguranças no caminho de descoberta da verdade, a sua participação activa na vida eclesial e nas decisões relativas à vida da mesma Igreja. Sem esse contexto eclesial global que permite fazer germinar e desenvolver a abertura e a sensibilidade ecuménicas, os diálogos teológicos e seus

<sup>49</sup> Cf. TH. P. RAUSCH, *Reception*, 508.

<sup>50</sup> Cf., no que ao contexto eclesial luterano diz respeito, K. STOLL, *Geleitwort*, in H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 12.

resultados correm o risco de se desenrolarem e permanecerem numa “terra de ninguém entre impaciência ecuménica, reserva ecuménica e receio ecuménico”<sup>51</sup>. Mais ainda, sem esse contexto eclesial global torna-se difícil fazer avançar o processo que, envolvendo também o papel da autoridade na Igreja, há-de conduzir àquela obrigatoriedade eclesial em que a recepção do diálogo teológico deve culminar e que é indispensável para que ele frutifique em termos práticos e em toda a sua amplitude.

### 5.3. A “finalização institucional”<sup>52</sup> dos processos de recepção

O modo como os resultados dos diálogos teológicos podem adquirir consistência e obrigatoriedade eclesiais, e em particular o papel que cabe à recepção oficial pelas respectivas autoridades eclesiais, é de si mesma uma questão complexa, envolvida naturalmente — e como já se referiu com algum detalhe — nos pressupostos teológicos e nas realizações práticas diferentes que existem nas diversas Igrejas quanto ao papel do ministério ordenado e quanto à estrutura e ao exercício da autoridade doutrinal na Igreja. Se a recepção não é um mero acto formal de uma instância, por mais autorizada que seja, nem pode ser reduzida a uma simples decisão jurídico-institucional, antes supõe um processo de penetração em toda a vida da comunidade (pelo que seria errado esperar demasiado da autoridade eclesial e seu papel!), não há dúvida também de que a recepção oficial pela autoridade eclesial e a forma — mais estimulante ou mais indiferente — como ela desempenha a sua tarefa específica em todo este processo é um elemento de extrema importância na recepção dos resultados do diálogo teológico, sua efectiva possibilidade e seu tempo de concretização<sup>53</sup>.

De um modo ou de outro e não obstante as diferenças existentes entre elas, reconhece-se em todas as Igrejas que a passagem do consenso teológico ao consenso eclesial — eclesialmente assumido e traduzido em consequências globalmente reconhecidas — não pode prescindir dessa

<sup>51</sup> O. H. PESCH, *Rezeption*, 410.

<sup>52</sup> A expressão é de G. GASSMANN, *Rezeption*, 319.

<sup>53</sup> Cf. *Das Dritte Forum*, 41 s.; G. GASSMANN, *Rezeption*, 319-321; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 56-58; P.- W. SCHEELE, *Entwicklungen im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche in Deutschland. Zwischenbericht aus der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in US 40 (1985) 120.

resposta oficial das respectivas autoridades doutrinárias. A “finalização institucional” — entendida ela também como sucessiva apropriação comunitária, porventura sempre de algum modo provisória, do caminho que vai sendo percorrido<sup>54</sup> — dos diálogos ecumênicos através das tomadas de decisão pelas instâncias oficiais de cada comunidade eclesial é um momento indispensável ao processo da sua recepção pelas Igrejas. De resto, a falta da recepção oficial ou a sua realização deficiente pela ausência de consequências institucionais das convergências e dos consensos que vão sendo estabelecidos não só têm o efeito prático visível de retardar o processo em curso, de afectar a validade efectiva dos resultados obtidos ou até de ameaçar bloquear a continuidade do próprio diálogo<sup>55</sup>. Mais do que isso ainda, é legítimo ver aí um indicativo importante do modo como nas respectivas Igrejas, e para além de todas as palavras públicas que possam ser proferidas, se encara de facto o problema ecumênico e até onde se está mesmo disposto a caminhar na aproximação às outras Igrejas. As dificuldades e a morosidade que tem havido na passagem das convergências e dos consensos teológicos já obtidos às decisões — tanto de tipo simbólico como de ordem prática — por parte das respectivas autoridades eclesiais apresentam-se como um dos elementos fortemente inibidores da realidade ecumênica actual — a ausência de estímulo é já aqui significativa e cheia de consequências!<sup>56</sup> — e como um factor bastante erosivo da credibilidade do próprio compromisso ecumênico das Igrejas, suscitando justificadas dúvidas sobre a efectiva disponibilidade que elas têm para tirar consequências destes diálogos<sup>57</sup>. Se se quiser superar alguns impasses na presente situação

---

<sup>54</sup> Cada vez mais se toma consciência de que não só o movimento ecumênico avança por etapas, mas também de que processos de recepção têm de acontecer por etapas, ou seja, por decisões que valorizem e dêem forma institucional ao já adquirido. Neste aspecto insistiu particularmente J.- M. R. TILLARD na sua intervenção na última Conferência Mundial promovida pela Comissão “Fé e Constituição”: “*É preciso encontrar meios de fazer passar a acto o que está adquirido, de o concretizar de maneira estável, eu ousou dizer, de o institucionalizar e de o estruturar. Doutro modo ele volatizar-se-á. (...) A questão da unidade por etapas (Unity by stages, communion by steps) deve entrar na agenda da Comissão*”: *L’avenir de “Foi et Constitution”*, in DC 2079 (1993) 841.

<sup>55</sup> Cf. sobre diversas questões aqui envolvidas O. H. PESCH, *Rezeption*, 409-411.

<sup>56</sup> Cf. L. ULLRICH, *Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung*, in ÖR 36 (1987) 182.

<sup>57</sup> Cf. H.- G. STOBBE, *Grabungsarbeiten auf dem Feld der Ökumene. Abschlussbericht zur Ersten Wissenschaftlichen Konsultation der SOCIETAS OECUMENICA ‘Theologischer Konsens und Kirchliche Rezeption’*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologi-*

ecuménica, é indispensável que os que detêm uma responsabilidade particular nas Igrejas dêem, ao seu nível de acção e de forma profética, sinais inequívocos do seu autêntico, irreversível compromisso ecuménico, traduzindo isso em gestos e decisões que, por sua vez, estimulem o povo cristão a dar respostas concretas nas circunstâncias da sua vida e desafiem cada crente a assumir as suas próprias responsabilidades neste campo.

Se aqui estão em causa a responsabilidade inalienável que cabe à autoridade eclesial e o grau de consciência que ela possui nesta matéria, convém, no entanto, não esquecer que o exercício da função própria da autoridade eclesial acontece dentro de um processo mais amplo em que diversos momentos e elementos têm, indispensavelmente, de contribuir para que os resultados dos diálogos teológicos possam adquirir a obrigatoriedade desejada. Um desses momentos — nem sempre tido em devida consideração — é a questão da própria autoridade que possuem as Comissões de Diálogo mandatadas oficialmente pelas respectivas Igrejas. Há, inegavelmente, alguma ambiguidade neste aspecto, o que, como é óbvio, não contribui para o fomento da recepção dos resultados do seu trabalho<sup>58</sup>. Se, por um lado e em razão do próprio teor do mandato que lhes foi confiado<sup>59</sup>, os resultados a que chegam estas Comissões não podem ser considerados imediata e absolutamente vinculativos, por outro lado também não se pode negar que possuem, enquanto diálogos oficiais e como fruto do próprio processo da sua elaboração, alguma autoridade, pelo que não podem também ser relegados simplesmente para o nível de uma mera opinião privada de alguns bispos e teólogos. Há, manifestamente, um caminho a percorrer e clarificações a fazer no sentido de dar um maior grau de obrigatoriedade às conclusões destes diálogos oficiais, reconhecendo que lhes cabe, legitimamente e em princípio, a pretensão de serem acolhidas, pretensão essa que não pode deixar de interpelar profundamente tanto a autoridade eclesial como a consciência eclesial no seu conjunto. Se é óbvio que estas Comissões não podem substituir a autoridade eclesial e

---

*scher Konsens*, 142; A. PAPADEROS, *Nicht am Volk*, 211. Na perspectiva de H. JORISSEN, o desenvolvimento do diálogo teológico ecuménico ocorrido nos últimos anos coloca as Igrejas que crêem não poder aderir aos consensos obtidos na obrigação de dizer de forma vinculativa por que razão um tal consenso não é ainda suficiente: *Inwieweit*, 274.

<sup>58</sup> Cf. as observações de CH. ZAPHIRIS, *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche*, in ÖR 32 (1983) 69.

<sup>59</sup> Trata-se sempre de conversações oficiais sem carácter vinculativo. Cf. a este propósito H. MEYER, *Les présupposés*, 9; H. JORISSEN, *Inwieweit*, 274.



a sua responsabilidade inalienável nos processos de clarificação da verdade, importa, no entanto, criar condições para que o “peso” que os resultados do diálogo teológico têm seja efectivamente reconhecido e funcione como séria exigência de recepção, com visíveis consequências práticas.

Outro momento de indiscutível importância na concretização desse processo amplo de recepção oficial é o papel que pertence às Igrejas locais <sup>60</sup>. Decisões oficiais com pretensões de universalidade, de validade para a Igreja em geral, pressupõem um trabalho preparatório prévio em termos de amadurecimento das questões, de reflexão sobre as diversas opções possíveis e de experimentações práticas a nível das Igrejas locais que sirva de suporte às decisões oficiais e as torne de algum modo plausíveis para a consciência maioritária dos fiéis. No desequilíbrio de consciência e de prática existente em matéria de ecumenismo no seio da Igreja católica, na diversidade imensa de situações que caracterizam a vida concreta das Igrejas locais, estará um dos obstáculos maiores a que o processo de recepção oficial do diálogo teológico avance com maior clareza e determinação. Também aqui a recepção só pode acontecer na constante disponibilidade ao mútuo intercâmbio de experiências e de dons entre as Igrejas locais, na superação dos próprios limites pela abertura às intuições e às riquezas dos outros.

Se a consideração destes e doutros momentos <sup>61</sup> no processo de “finalização institucional” da recepção dos diálogos teológicos é importante, não menos significativa é, todavia, a questão da criteriologia aplicada pela autoridade eclesial para medir os resultados dos diálogos teológicos. Entre

---

<sup>60</sup> No documento da Comissão Mista Católico-Luterana sobre as estratégias da recepção lembra-se que o papel do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos é “coordenar as respostas católicas oficiais aos documentos ecuménicos, tendo em conta as opiniões das Igrejas locais e, quando estão envolvidas questões de doutrina, colaborar com a Congregação para a Doutrina da fé antes de formular uma resposta definitiva”: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *La réception*, 141, n.º 11. Cf. neste contexto as observações de J.- M. R. TILLARD, *Église catholique et dialogues*, 14 s.

<sup>61</sup> Poder-se-ia referir ainda o significado que tem uma progressiva compreensão comum do papel a desempenhar na Igreja pelo ministério ordenado. Outro momento — sublinhado aliás por H. MEYER — a considerar na questão da efectiva autoridade dos diálogos teológicos e seus resultados é o modo como o trabalho realizado a este nível procura “participar” o mais explicitamente possível “na obrigatoriedade daquilo que nas Igrejas já possui carácter vinculativo”: *Inwieweit*, 264; cf. ID., *Les présupposés*, 14.

a sensibilidade ecuménica adquirida no decurso dos processos de diálogo e a consciência que se exprime ao nível da autoridade eclesial quando esta é chamada a tomar decisões manifesta-se frequentemente um grande fosso, um fosso que não é simplesmente explicável pelos diferentes graus de responsabilidade inerentes à tarefa teológica, por um lado, e à tarefa magisterial, por outro, ou pelas tendências estruturalmente diferentes que caracterizam estes dois serviços na Igreja: a tendência a conservar a doutrina, que pertence de modo típico ao serviço da autoridade eclesial, em comparação com o papel mais prospectivo que a teologia — e sobretudo aquela que se preocupa pela causa ecuménica — se sente vocacionada a realizar. O problema fundamental parece residir, antes, na dificuldade que as instâncias oficiais têm em compreender a especificidade da metodologia e do espírito ecuménicos <sup>62</sup> e, sobretudo, em acolher a interpelação contida nesses diálogos e seus resultados, dispondo-se a um reexame do que é verdadeiramente essencial na vivência da fé dentro da própria tradição confessional e a analisar as questões pendentes não apenas nem predominantemente à luz do passado, mas em confronto com os desenvolvimentos teológicos actuais e sob o horizonte dos caminhos futuros da comunhão entre as Igrejas <sup>63</sup>. De facto — e o diálogo oficial católico-anglicano oferece já exemplos significativos disso mesmo <sup>64</sup> — há o risco de se tender a avaliar os resultados do diálogo teológico segundo os parâmetros confessionais vigentes, sem que se tome em suficiente consideração o facto de que, à partida, os diálogos ecuménicos representam precisamente uma tentativa de superar essas estreitezas confes-

---

<sup>62</sup> “Os textos são o fruto de um processo longo e dinâmico de questões e contra-questões, de crítica e de desejo de reconciliação, de dúvidas e de confiança. Eles só serão compreendidos de maneira exacta se se aplicar de modo consequente a regra hermenêutica segundo a qual é preciso lê-los no próprio espírito em que foram escritos”: J. WILLEBRANDS, *L' oecuménisme*, 120.

<sup>63</sup> Cf. a este propósito U. RUH, *Resignation? Ökumenische Perspektiven für die 90er Jahre*, in HK 43 (1989) 492.

<sup>64</sup> Cf. G. PATTARO, *De oecumenismi exercitio*, 502 s.; W. LÖSER, *Papst und Konzil*, 419 s.; F. A. SULLIVAN, *The Vatican Response to ARCIC I*, in Gre 73 (1992) 494–498; M. GARÍJO-GUEMBE, *Die Antwort*, 47 s.; ID., *Communio-Ekklesiologie*, 329; G. CERETI, *Chiesa cattolica*, 43–66. Cf. ainda as questões levantadas, na perspectiva anglicana, por CH. HILL, *Récents documents*, 58–67, e, na perspectiva luterana, por R. FRIELING, *Wider die ökumenische Gleichgültigkeit*, in US 47 (1992) 293–295. Nas suas críticas o luterano W. DANTINE, *Hoffnung in Stagnation*, 47–49, manifesta alguma tendência a avaliar igualmente as questões numa perspectiva unilateralmente confessional.

nais <sup>65</sup>. O que frequentemente é agravado pela circunstância de que, na análise dos pontos controversos, nem sequer se questionam os elementos da própria visão confessional à luz do que a reflexão teológica mais recente na própria Igreja — que certamente vive sempre também da “recepção” da reflexão teológica de outras confissões — já pôde desenvolver. Antes e de forma unilateral, permanece-se simplesmente na visão e na linguagem tradicionalmente adquiridas <sup>66</sup>. Não se tem assim na devida conta que não pode haver recepção consequente e eclesialmente significativa dos resultados dos diálogos teológicos se, no seu labor quotidiano e na formulação da própria doutrina oficial, os pontos de partida, as referências e os critérios de leitura confessionais forem os exclusivamente determinantes e se não houver o esforço concomitante de incluir na própria expressão confessional da fé elementos da experiência eclesial e da reflexão teológica das outras Igrejas.

#### 5.4. Diálogo teológico e consciência ecuménica

Em todas as vertentes assinaladas, a tarefa da recepção dos diálogos teológicos aponta para a exigência fundamental de uma transformação da mentalidade e do agir dos cristãos no sentido de uma consciência

---

<sup>65</sup> No seu juízo sobre diálogos bilaterais a Igreja católica “não pode, pois, procurar reencontrar as suas doutrinas próprias, a sua teologia, sobretudo aquelas explicitadas desde a ruptura com o grupo que é seu parceiro”: J.- M. R. TILLARD, *Église catholique et dialogues*, 12. Cf. ID., *Oecuménisme*, 54 s.; J. LÜTTICKEN, *Zum Abschlussbericht*, 79. No mesmo sentido pronuncia-se R. GREENACRE, que comenta em relação ao diálogo católico-anglicano: “A recepção não pode nunca assemelhar-se a um processo de verificação da conformidade absoluta dos textos de diálogo aos documentos confessionais oficiais das nossas Igrejas. Esse é um caminho sem saída, que foi seguido por aliados improváveis: certos evangélicos conservadores entre os anglicanos, cujos horizontes são limitados pelos Trinta e Nove Artigos, e certos ‘duros’ entre os Católicos romanos, cujos horizontes são limitados por Trento e pelo Vaticano I, lançaram ataques ‘paralelos’ sobre o Relatório final da ARCIC”: *La réception*, 479.

<sup>66</sup> É esse o caso, por exemplo, da questão do “*ius divinum*” no diálogo católico-anglicano. Cf. W. LÖSER, *Papst und Konzil*, 419 s. A propósito desta questão e no âmbito do diálogo católico-luterano nos Estados Unidos foram formuladas perspectivas, nomeadamente por parte dos teólogos católicos nele participantes, que hoje podem ser consideradas como geralmente aceites pela teologia católica: cf. *Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat*, in H. STIRNIMANN - L. VISCHER, *Papstum und Petrusdienst*, 105, 123 s. e 128.

autenticamente ecuménica. É, em última análise, a questão de saber se os cristãos e as Igrejas são capazes de reler a sua tradição confessional específica em confronto com a criatividade ecuménica, se estão mesmo dispostos a proceder às mudanças — de ordem pessoal, comunitária e estrutural — que são necessárias em ordem a traduzir a convergência já existente e a avançar para formas de uma comunhão eclesial mais completa. Na amplitude e complexidade deste processo de transformação, que a disponibilidade para acolher os resultados do diálogo teológico ecuménico pressupõe e exige, estará o nó górdio dos presentes impasses no que respeita a uma recepção positiva e eficaz — pelos fiéis e pelas comunidades eclesiais, pela teologia e pelas instâncias da autoridade eclesial — desses resultados.

De facto, na sua tentativa de superar os antagonismos do passado e de formular de modo criativo uma visão comum da fé, os resultados dos diálogos teológicos são frequentemente percebidos como uma ameaça à identidade confessional individual e à identidade eclesial que se formou face às outras Igrejas <sup>67</sup>. É, assim, curioso verificar como a abertura que parecia existir no lançamento e no próprio processo de diálogo é suplantada, na fase em que se procede à avaliação dos resultados, por um novo emergir de uma “autoconsciência confessional” das Igrejas que já se supunha de algum modo superada <sup>68</sup>. O modo como tem vindo a decorrer a recepção teológico-eclesial do documento de Lima sobre “Baptismo, Eucaristia e Ministério” permitiu já observar “como manifestamente é difícil distanciar-se da ideia feita de que só a própria tradição é que deve valer como critério crítico dos diálogos ecuménicos e admitir que, pelo contrário, estes resultados podem tornar necessárias e justificadas questões e interrogações à respectiva herança confessional” <sup>69</sup>. A atitude confessionalista que faz da própria posição doutrinal a norma segundo a qual tudo é julgado torna alguns grupos confessionais “opacos a uma verdadeira recepção daquilo que, em nome mesmo da unidade, pede uma releitura, uma verificação, uma correcção, uma nuance, uma renovação do carácter distinto da sua denominação” <sup>70</sup>. Neste contexto deve dizer-se que há razões para supor que algumas das críticas teológicas mais recentes ao chamado “ecume-

<sup>67</sup> Cf. COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *La réception*, 142, n.º 24.

<sup>68</sup> Cf. *Fünftes Forum über bilaterale Dialoge. Einsichten aus 25 Jahren bilateraler Dialoge*, in US 46 (1991) 78.

<sup>69</sup> H.- G. STOBBE, *Gemeinsames Bekenntnis*, 228.

<sup>70</sup> J.- M. R. TILLARD, *Confesser ensemble la foi apostolique*, in DC 1993 (1989) 968.

nismo de consenso”, ao esforço teológico de clarificação doutrinal em ordem a uma afirmação e prática fundamental comum da fé, brotam, afinal, das profundidades de uma identidade confessional que se sente ameaçada, incapaz de reconhecer a particularidade da própria tradição eclesial e de se abrir a outros critérios que não apenas os da sua própria confissão <sup>71</sup>.

Evidentemente que, em razão das próprias condições da sua elaboração (enquanto busca consensual entre tradições confessionais diferentes) e do carácter processual que estruturalmente os caracteriza, os resultados do diálogo teológico não podem ser considerados (nem têm, aliás, a pretensão de ser) a última e definitiva palavra sobre as questões em estudo, eles não dispensam, antes exigem uma análise crítica por parte das diversas instâncias de afirmação da verdade nas Igrejas. Que o juízo a fazer sobre esses resultados tenha de ser também por vezes crítico, eventualmente até de rejeição de alguns aspectos, é uma condição óbvia e indispensável de uma autêntica e profunda recepção eclesial <sup>72</sup>. E, uma vez que envolvem a questão da verdadeira fé, os diálogos teológicos só podem frutificar e ter eficácia eclesial mediante processos de recepção em que a capacidade de discernimento tem de ser usada com todo o rigor e frontalidade. Nessa ordem de ideias não são supérfluas, até para garantir a validade a longo prazo dos esforços consensuais agora feitos, todas as advertências no sentido de que o diálogo ecuménico não pode cair em meros compromissos de conveniência que coloquem entre parêntesis a questão da verdadeira fé, uma questão que, aliás, mais tarde ou mais cedo, voltaria necessariamente a emergir, porventura com maior virulência, pondo em causa os consensos obtidos <sup>73</sup>. Mas a consciência de tudo isso não significa que se confunda “verdade da fé” com “compreensão confessional da verdade da fé”, com

---

<sup>71</sup> Cf. a este propósito H. MEYER, *Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischen Minimalismus*, in EK 21 (1988) 260-264; ID., *Rezeptionsproblematik*, 200-207; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 145-155; E. HERMS, *Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel*, in ÖR 37 (1988) 46-66; G. GASSMANN, *Ein alter ökumenischer Hut. Anmerkungen zu Eilert Herms "Einigkeit im Fundamentalen"*, in ÖR 37 (1988) 340-342; O. H. PESCH, *Rezeption*, 411s.

<sup>72</sup> Cf. H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 135 s.; W. RUSCH, *Rezeption*, 56 ss.

<sup>73</sup> “Sob o sinal do movimento ecuménico, não pode passar-se por cima da questão da verdade a que a fé está vinculada, sob pena de perder credibilidade a nova experiência de comunhão ecuménica”: W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion*, in M. SECKLER e outros (ed.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz-Wien-Köln 1972, 32.

os elementos de compreensão doutrinal e de experiência vivida que dessa mesma fé se tem em razão de toda uma história e de todo um contexto confessionais próprios. Naturalmente que cada cristão “lê” e “sente” a verdade da fé a partir da sua identidade confessional, e não pode ser doutra maneira. Mas o desafio ecuménico consiste precisamente em estimular a que isso aconteça sob o horizonte mais amplo daquilo que é o irrenunciável comum da experiência cristã que nos é dado viver e que importa realizar mais plenamente no futuro. Os resultados dos diálogos ecuménicos, enquanto expressão de uma iniciativa oficial eclesial e como fruto de um processo criativo próprio, trazem consigo — e só assim eles podem ser recebidos — a pretensão de serem “lidos” e “sentidos” a partir do horizonte de uma Igreja una a construir na força do Espírito, um horizonte que tem de aparecer também como reserva crítica relativamente aos limites da nossa própria experiência. Só nessa reserva crítica é possível superar o círculo vicioso de só se considerar — pretensamente em nome da verdade, mas de facto numa perspectiva “fundamentalista” de quem se julga na posse da verdade plena e nada tem a corrigir e a aperfeiçoar! — como verdade importante e irrenunciável aquilo que pertence à própria confissão e sua tradição. O reconhecimento eclesial da relevância dogmática desses resultados só pode, pois, acontecer se, como atitude mental e decisão espiritual, se estiver disposto a superar o já conhecido e o dado como totalmente adquirido na própria experiência confessional, se houver vontade efectiva de se caminhar para um futuro novo e diferente como “ecclesia semper reformanda” e na comum responsabilidade face às exigências do Evangelho <sup>74</sup>.

Que a capacidade de abertura à mudança necessária está a ser profundamente afectada por novas tendências reconfessionalizantes <sup>75</sup>, no fundo marcadas pelo receio de se perder a própria identidade, é um dado

---

<sup>74</sup> “A relevância dogmática dos resultados dos diálogos teológicos determina-se pela medida em que as Igrejas tomam a sério a sua obrigação ecuménica e a sua existência viatória e se sabem permanentemente responsáveis face a ela”: H. FRIES, *Die dogmatische Relevanz*, 262.

<sup>75</sup> Com a expressão “reconfessionalização” pretende-se sinalizar — como observou com pertinência o Cardeal Willebrands na 7.<sup>a</sup> Assembleia Geral da Federação Luterana Mundial — “todas aquelas atitudes negativas e de recíproca inimizade” em consequência das divisões, a defesa de uma “identidade” que se sente ameaçada em razão do avanço dos consensos e convergências teológicos e, de um modo geral, o grande “receio da unidade”. Naturalmente que a palavra tem um significado completamente diferente se por “reconfessionalização” se entender a insistência nas questões doutrinárias, com o objectivo

que tem vindo a marcar com particular acuidade a cena ecuménica nos últimos anos. Um dado que ameaça tornar irrelevantes as convergências doutrinárias obtidas, senão mesmo até bloquear o caminho de aproximação entre as Igrejas, elas próprias envolvidas — como diagnosticou K. Raiser ao intervir na última Conferência Mundial da Comissão “Fé e Constituição”, numa referência directa às Igrejas que contribuíram para o nascimento do Conselho Ecuménico das Igrejas — numa “profunda incerteza” e marcadas por “uma grande paralisia espiritual”. “Apesar dos resultados impressionantes dos imensos esforços realizados para chegar a convergências e a acordos sobre as questões fundamentais de doutrina, elas não têm a força espiritual para dar o salto que as levará a ultrapassar as suas identidades confessionais marcadas pela exclusão recíproca”<sup>76</sup>. A insegurança que sentem perante as múltiplas mudanças em curso, também e particularmente no campo religioso, leva as Igrejas históricas a preferirem fechar-se na própria tradição, manter a continuidade com as suas origens, preservar a coesão interna: “A preservação da identidade própria passa muitas vezes à frente da abertura e da renovação ecuménica de que elas não podem medir todas as consequências”<sup>77</sup>.

O receio de arriscar os passos necessários e de avançar nas etapas que aparecem como indispensáveis é particularmente visível à medida que o diálogo ecuménico vem avançando, adquirindo também uma progressiva obrigatoriedade global e exigindo a tomada de decisões na área eclesiológica-institucional, desde a compreensão e prática dos sacramentos ao sentido e às formas do ministério ordenado, desde o exercício da autoridade na Igreja à sucessão apostólica e à estrutura do ministério requerido para a comunhão a nível universal. Trata-se, obviamente, de questões que têm um peso próprio em razão da sua relevância dogmática e da pergunta irrecusável pela fidelidade às origens que comportam, mas que adquirem também uma densidade específica em razão do significado que têm em ordem à identidade interna e externa de cada Igreja. É este o caso, particularmente, do ministério ordenado, que na sua específica configuração confessional aparece como símbolo essencial da continuidade e da identidade

---

de se conseguir “uma mais clara compreensão do elevado significado de um acordo na fé, de uma confissão da fé apostólica”, em ordem ao testemunho no mundo: *In Christus — Solidaritätsgemeinschaft in Hoffnung und Leid*, in US 39 (1984) 332.

<sup>76</sup> K. RAISER, *L’avenir du Conseil oecuménique des Églises et le rôle de “Foi et Constitution” dans le contexte du mouvement oecuménique*, in DC 2079 (1993) 837.

<sup>77</sup> *IB.*, 837.

internas e como fronteira delimitadora em relação a outras confissões <sup>78</sup>. Desta ligação profunda com a própria identidade resulta que a discussão teológica sobre estas questões estruturais vem carregada de vários pressupostos que não só escapam à pura racionalidade teológica como também estão para além daquilo que exigiria uma autêntica busca de fidelidade ao Evangelho. Eventuais alterações neste domínio — a reforma das instituições, a tradução dos consensos obtidos em transformações institucionais na vida de cada Igreja — revelam-se extremamente difíceis, senão mesmo aparentemente impossíveis, pois estão em jogo transformações que tocam decisivamente na autocompreensão das Igrejas, na sua própria configuração social, no perfil que as distingue das outras confissões. O reconhecimento da verdade que se deveria impor a todas as Igrejas como exigência iniludível de transformação e de maior autenticidade corre o risco de ser abafado pela auto-afirmação institucional das próprias ideias, práticas, convicções.

O processo de recepção dos resultados dos diálogos teológicos está envolvido, assim, na tarefa mais ampla e na exigência impreterível de se formar uma identidade cristã pessoal e comunitária marcada verdadeira e profundamente pela consciência ecuménica, capaz de superar as estreitezas da própria identidade confessional a favor de uma nova e mais fiel identidade cristã comum <sup>79</sup>. Trata-se, afinal, de formular de novo — sem a ignorar ou pôr completamente de lado — a própria tradição eclesial-confessional em relação com os outros cristãos e na consideração do seu testemunho, de a desenvolver e transformar nessa abertura aos outros e, assim também, em disponibilidade para o renovado acolhimento de Cristo <sup>80</sup>. O futuro dos caminhos da unidade está, de facto, dependente da concreta efectivação de uma certa “viragem copernicana” que cada uma das Igrejas é chamada a fazer: em vez de ver as outras Igrejas a girarem à volta de si como centro, cada Igreja é interpelada a perceber-se a si e a todas as outras à volta do único centro, Jesus Cristo, e do Reino de Deus por ele anunciado e antecipado <sup>81</sup>. Trata-se, dito de outro modo, de superar um

---

<sup>78</sup> Cf. R. SCHLÜTTER, *Die “Grunddifferenz” zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen*, in ÖR 36 (1987) 311. Cf. ainda H. JORISSEN, *Inwieweit*, 275-285.

<sup>79</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Theologie*, 60-65; W. HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption und konfessionelle Identität*, in US 36 (1981) 116-131.

<sup>80</sup> Cf. U. KÜHN, *Evangelische Überlegungen zu den Konvergenztexten von Lima*, in PRO ORIENTE, *Am Beginn*, 332.



“confessionalismo da separação” por uma “hermenêutica da unidade”<sup>82</sup> que permita que as Igrejas deixem de se fixar tanto em si próprias, nas suas pretensões absolutas de verdade, nas suas valorizações institucionais e suas preocupações internas, e se abram ao dom e à tarefa da unidade da Igreja no horizonte de um futuro comum a construir. Recepção dos diálogos teológicos e da aproximação ecumênica em geral só é possível numa consciência cristã aberta ao futuro<sup>83</sup>, com elementos de espiritualidade, critérios de compreensão teológica e atitudes práticas que se traduzem numa autêntica hermenêutica ecumênica, capaz de superar particularismos, abrir novos horizontes e criar aquele clima que possibilita e fomenta a necessária tomada de decisões.

---

<sup>81</sup> Cf. D. RITSCHL, *Theologie und Erkenntnis. Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*, in ÖR 34 (1985) 295 s.; B. FORTE, *Il trattato*, 155; K. RAISER, *Modelle*, 212 s. No âmbito desta problemática merecem ser reflectidas as interpelações contidas no livro de K. RAISER, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989. Cf. a este propósito, e como uma das mais recentes referências a esta obra, H. DÖRING, *Auf der Suche nach der Einheit: von der Konziliarität zur Koinonia*, in Cath 48 (1994) 38-42.

<sup>82</sup> J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 213; ID., *Le dialogue*, 860. Cf. a este propósito as reflexões de E. YARNOLD, *La pluralité des formulations de la doctrine*, in DC 1880 (1984) 867-869.

<sup>83</sup> “Recepção está orientada para o futuro. Ela impulsiona no sentido de se dar configuração a um futuro mais cristão. O futuro é a força que suporta o nosso pensamento e a nossa vida. Ele exige que se pense a partir da perspectiva da totalidade. A verdade da realidade só se revelará no fim da história”: W. HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption*, 129.



## Capítulo VI

### Hermenêutica ecumênica como condição de recepção

Como se tornou claro nas reflexões precedentes, as questões e tarefas envolvidas na recepção do diálogo teológico, e na recepção ecumênica em geral, manifestam a necessidade de se desenvolver uma hermenêutica ecumênica como condição básica de recepção <sup>1</sup>. Trata-se, pois, de encontrar, a nível de atitudes de vida e de critérios de busca da verdade, alguns pressupostos fundamentais que permitam superar antagonismos aparentemente irreduzíveis e fazer do progressivo caminhar em comum exigência prioritária da vida das Igrejas em todo o seu pensar e agir. Este agir e pensar ecumenicamente supõe, antes de mais, um conjunto de atitudes básicas que representam, exactamente enquanto modos qualitativamente diferentes de assumir e viver as relações entre cristãos e seus problemas, traços fundamentais de uma espiritualidade ecumênica. Mas para uma hermenêutica ecumênica, e como se explicitará num segundo ponto, é também de decisiva importância a elaboração de elementos de criteriologia teológica que permitam superar alguns impasses em que se encontra a busca de afirmação comum da fé por parte das Igrejas.

---

<sup>1</sup> Embora a partir de pressupostos e em contextos algo diferentes, a necessidade de uma hermenêutica ecumênica tem vindo a ser formulada com cada vez maior insistência. Assim aconteceu na última Conferência Mundial da Comissão “Fé e Constituição”: cf. G. VOSS, *Santiago de Compostela*, 275. Cf. ainda A. HOUTEPEN, *Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum*, in *ÖR* 39 (1990) 279-296; K. RAISER, *Jenseits*, 425-435. Cf. ainda, embora se trate de um estudo que vai para além das questões aqui reflectidas, H.- G. STOBBE, *Hermeneutik - ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich-Köln-Gütersloh 1981.

O significado dessas atitudes e desses critérios revelar-se-á e confirmar-se-á no impulso que deles brota para o enfrentar de algumas questões prioritárias que se apresentam na actual situação ecuménica.

## **6.1. Atitudes fundamentais numa hermenêutica da unidade**

### **6.1.1. Valorização da comunhão que já existe**

É bem conhecido que o desabrochar do movimento ecuménico nos tempos modernos encontrou um dos seus impulsos determinantes na redescoberta do muito de comum que, apesar de tudo, une os cristãos, pondo assim em marcha um processo de enorme significado para a história do cristianismo e da própria humanidade no nosso século<sup>2</sup>. E a viragem ecuménica operada pelo Concílio Vaticano II encontrou o seu núcleo determinante na atenção a valores fundamentais comuns que permitem que os cristãos se reconheçam mutuamente como tais e que a Igreja católica veja nas comunidades formadas por outros cristãos autênticas Igrejas e comunidades eclesiais que não são desprovidas de significado no mistério da salvação. É que — como afirma o Decreto “Unitatis Redintegratio” — “o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como de meios da salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja católica”<sup>3</sup>. Num texto que vale a pena citar textualmente pela sua importância como expressão de pressupostos que fundamentam e animam a visão ecuménica conciliar, a Constituição Dogmática “Lumen Gentium” sublinha que a Igreja católica se encontra unida, por muitos títulos, com os outros cristãos, não obstante divergências quanto à profissão integral da fé e ao reconhecimento do ministério de Pedro: “Muitos há, com efeito, que têm e prezam a Sagrada Escritura como norma de fé e de vida, manifestam sincero zelo religioso, crêem de coração em Deus Pai onnipotente e em Cristo, Filho de Deus Salvador, são marcados pelo baptismo que os une a Cristo e reconhecem e recebem mesmo outros

---

<sup>2</sup> W. KLAIBER observa que a formação e a consolidação da consciência ecuménica moderna e, com ela, a superação da inimizade entre as confissões é “a mais importante herança teológica que o século XX deixará à cristandade”: *Die Zukunft der ökumenischen Bewegung*, in US 46 (1991) 275.

<sup>3</sup> UR 3.

sacramentos nas suas próprias igrejas ou comunidades eclesiais. Muitos de entre eles têm mesmo um episcopado, celebram a sagrada eucaristia e cultivam a devoção para com a Virgem Mãe de Deus. Acrescenta-se a isto a comunhão de orações e outros bens espirituais; mais ainda, existe uma certa verdadeira união no Espírito Santo, o qual neles actua com os dons e graças do Seu poder santificador, chegando a fortalecer alguns deles até ao martírio. Deste modo, o Espírito suscita em todos os discípulos de Cristo o desejo e a prática efectiva em vista de que todos, segundo o modo estabelecido por Cristo, se unam pacificamente num só rebanho sob um só pastor”<sup>4</sup>.

Neste reconhecimento da identidade cristã comum que, afinal e apesar de todas as divergências, já une os cristãos entre si está, ontem como hoje, um dado aparentemente simples, mas absolutamente decisivo como base de qualquer ecumenismo, que não é outra coisa senão toda uma mentalidade e todo um modo de agir tendentes a reconhecer mais profundamente e a expressar mais autenticamente a comunhão na fé em Jesus Cristo que é a razão de ser da existência cristã. A aproximação entre confissões cristãs só é possível a partir da percepção elementar e existencialmente assumida de que é muito mais aquilo que nos une do que aquilo que ainda nos separa e de que essa realidade comum que nos une não é algo periférico, mas diz respeito ao fundamento sobre o qual assentam todas as Igrejas cristãs<sup>5</sup>. Só nessa atitude se pode consolidar e impulsionar a vontade de, na fidelidade ao Espírito, se caminhar em conjunto para uma comunhão mais profunda, ampla e visível. Na incapacidade de os cristãos valorizarem suficientemente o que já os une e na tendência a olharem sobretudo para o que ainda os separa está uma das causas principais da insuficiente abertura e sensibilidade ecuménicas, da falta de visão e de força transformadoras que se continua a manifestar. Há mudanças que só são possíveis a partir da convicção inabalável de que o fosso que nos separa é, em última análise, bem mais pequeno do que as controvérsias tradicionais, as distâncias psicológicas e os debates actuais fazem supor.

Este sentido de uma comunhão já existente no Espírito Santo e manifesta também nalgumas expressões visíveis possibilita e estimula uma maneira nova, ecuménica, de pensar, mais capaz de perceber o essencial da

---

<sup>4</sup> LG 15. Cf. UR 3.

<sup>5</sup> Cf. G. L. MÜLLER, *Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz*, in HK 39 (1985) 570. Cf. também K. RAHNER, *Einige Probleme des Ökumenismus heute*, in *Schriften zur Theologie*, X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 496-500.

verdade que importa afirmar em comum e de olhar de outro modo para as diferenças que ainda persistem. Toma-se consciência de que o trabalho ecuménico não “cria” uma realidade até aí completamente inexistente, mas como que reassume, procurando aprofundar e desenvolver, a essencial comunhão de Igrejas que já é uma realidade em razão da mesma fé nuclear em Jesus Cristo, do mesmo baptismo, do mesmo acolhimento do Espírito, de toda uma existência pessoal e comunitária que não se reduz ao âmbito doutrinal mas é também espiritualidade, celebração da fé, modo de viver no mundo. Nesta nova atenção ao essencial cristão, o facto de Deus nos ter interpelado na nossa história e nos convidar a uma vida de comunhão com Ele — o mistério fundamental do cristianismo — não aparece como uma verdade entre outras, mas é reconhecido como o nervo central de toda a existência cristã, como um dado comum da fé estruturalmente mais profundo e determinante que as diferenças doutrinárias que continuam a criar barreiras entre cristãos. A mudança de olhar que aqui acontece tem um importante significado heurístico para o modo como se encara e para os objectivos que se propõem na busca ecuménica de afirmação comum da fé <sup>6</sup>. A esta luz, se a verificação do consenso na expressão doutrinal da fé continua a ser importante como exigência iniludível de fidelidade mais profunda à verdade <sup>7</sup>, percebe-se, ao mesmo tempo e todavia, como é mais decisivo e merece uma outra valoração o facto da fé básica comum que já é vivida pelos cristãos, mesmo que a sua verificação consensual explícita continue a encontrar dificuldades ou não seja mesmo completamente possível ao nível conceptual-discursivo <sup>8</sup>.

Por outro lado, vistas em relação com essa experiência cristã comum, as próprias diferenças existentes podem encontrar um outro enquadramento. Nessa perspectiva cresce a capacidade de entender que nas diferenças

---

<sup>6</sup> Cf. H. FRIES, *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, Frankfurt 1977, 120 s. No diálogo doutrinal no seio do CEI, isso foi visível na percepção de que era necessário superar uma “teologia comparada”, concentrada nas diferenças que distinguem as diversas confissões cristãs, e empreender o esforço de elaborar em conjunto o que as Igrejas podem dizer em comum: cf. E. LANNE, *La “réception”*, 94.

<sup>7</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit*, 39. Cf. também sobre os fins concretos do ecumenismo J. RATZINGER, *Luther et l’unité des Églises*, in DC 1886 (1984) 127 s.

<sup>8</sup> Cf. H. DÖRING, *Nahziel*, 265-269; ID., *Warum ich trotzdem Ökumeniker bin. Statements der Herausgeber unserer Zeitschrift*, in US 46 (1991) 322-324. Cf. ainda P. KNAUER, *Der Glaube*, 216-225, esp. 218 s.; K. RAHNER, *Einige Probleme*, 496-500.

confessionais não se está apenas diante de expressões linear e totalmente contraditórias entre si, como se, na posição dos outros, se tratasse sempre de compreensões doutrinárias ou realizações práticas simplesmente “falsas” (em oposição às “verdadeiras”, da nossa parte). Neste novo horizonte de visão essas diferenças podem ser consideradas, antes de mais e sem menosprezo dos aspectos de erro que contenham, como expressões “mais adequadas” ou “menos adequadas” na tentativa de dizer e realizar o único mistério cristão <sup>9</sup>. De resto, nessa consciência mais viva do que já une os cristãos entre si, é muito maior a disponibilidade para acolher e integrar essas diferenças na diversidade possível de uma Igreja una e não as sentir necessariamente como incompatíveis com a própria experiência da fé: no movimento ecumênico não se trata, nem se pode tratar, afinal, de “uma eliminação da diversidade das Igrejas a favor de uma única unidade institucional de administração”, mas do esforço de superar as divergências e os equívocos mútuos que condicionam a separação existente e conduzem à negação recíproca de que o outro se encontra na verdadeira fé <sup>10</sup>.

Este sentido de uma identidade cristã comum que importa aprofundar e desenvolver torna imperiosa uma outra metodologia, uma outra maneira de encarar o próprio caminho em ordem à superação das controvérsias doutrinárias que ainda permanecem. Dentro de uma hermenêutica da unidade tem de se realizar, de facto, uma transformação na maneira de considerar os problemas pendentes e de argumentar perante eles. Em concreto, isto significa — retomando uma ideia já há anos expressa por J. Ratzinger — que não é a unidade que precisa de justificação, mas sim a separação <sup>11</sup>. A existência de motivos verdadeiramente separadores entre as Igrejas não pode simplesmente, e em razão de toda história passada, ser tida como um dado adquirido, antes é dever ecumênico mostrar hoje as razões pelas quais essa separação tem de persistir. Consequentemente, e em relação às convergências e consensos teológico-doutrinários que vão sendo obtidos, as Igrejas que consideram não poder aceitar essas convergências e consensos cada vez menos se podem eximir da obrigação de dizer, de forma inequívoca e comprometida, porquê esses consensos não são

---

<sup>9</sup> Cf. H. PETRI, *Maria und die Ökumene*, in W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg-Köln 1984, 316.

<sup>10</sup> H. DÖRING, *Nahziel*, 268. Cf. também DEUTSCHER AKADEMISCHER STUDIENAUSSCHUSS, *Theologie der Ökumene*, 214.

<sup>11</sup> Cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 213. Cf. também L. ULLRICH, *Die ekklesiologische Provokation*, 182.

suficientes e o que, na sua opinião, se torna absolutamente necessário ainda empreender <sup>12</sup>. Aliás, a avaliação correcta do já adquirido e a efectiva recepção dos valores comuns redescobertos no caminho já percorrido de diálogo entre as Igrejas dependem decisivamente de que aconteça ou não essa conversão de olhar. Num caso ou noutro serão diferentes o peso real que se atribui e as consequências que se tiram no que respeita, por exemplo, ao reconhecimento mútuo do baptismo nas diversas Igrejas <sup>13</sup> ou às convergências e consensos obtidos quanto ao ministério ordenado na Igreja <sup>14</sup>. É diferente também, como avaliação da situação presente e indicativo para uma evolução futura, que se continue a perguntar simplesmente pelas razões que não permitem a intercomunhão entre as Igrejas ou que se questione se, em razão do comum cristão já reconhecido, as Igrejas podem permanecer simplesmente numa atitude de recusa da possibilidade da intercomunhão, não se deixando interpelar pelas contradições que tal atitude também envolve <sup>15</sup>.

Para ser aprofundada e alargada a todas as comunidades eclesiais e ao maior número possível de cristãos dentro delas, esta mudança de perspectiva, esta conversão no olhar da separação à comunhão necessita de ser traduzida

---

<sup>12</sup> Cf. H. JORISSEN, *Inwieweit*, 274.

<sup>13</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Église catholique et dialogues*, 6.

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, H. JORISSEN, *Inwieweit*, 275-280.

<sup>15</sup> Não devemos apenas perguntar se “podemos comungar uns com os outros”, mas sim também se “podemos recusar uns aos outros a comunhão”: D. PAPANDREOU, *Venvermittlung im Geflecht der bilateralen Dialoge?*, in US 40 (1985) 311. A ideia, que no contexto não significa a defesa de uma introdução da intercomunhão a qualquer preço, foi retomada por E. CH. SUTTNER: cf. “*Ökumenischer Prozess braucht Zeit und Geduld*”, in Kathpress Nr. 11, 15.1.1993, 5. Na última Assembleia Geral do Conselho Ecuménico das Igrejas, realizada em Camberra, o então Secretário Geral, Emílio Castro, fazia uma advertência que merece ser reflectida: “Esta Assembleia — dizia — deveria ser a última em que se celebra a eucaristia separadamente! Isto não é somente um grito do coração apaixonado (...) É também a tomada de consciência do perigo espiritual real que corremos: prolongar um ecumenismo que se fecha às surpresas do Espírito. A nossa peregrinação comum não sobreviverá por muito tempo se estiver privada da santa antecipação do Reino”: *L'Esprit souffle dans l'Église et dans les événements*, in DC 2025 (1991) 342. Sobre as possibilidades existentes neste campo a partir de realidades cristãs vividas em comum cf. P. NEUNER, *Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft*, in StdZ 211 (1993) 443-450, e a continuação do debate em G. HINTZEN - P. NEUNER, *Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen?*, in StdZ 211 (1993) 831-840.



em expressões visíveis <sup>16</sup>. Trata-se de encontrar gestos significativos práticos que afirmem a comunhão eclesial realmente existente e que fomentem a vontade colectiva de ultrapassar barreiras e impasses actuais: desde o levantar oficial dos anátemas do passado <sup>17</sup> ao reconhecimento público da validade de documentos confessionais — pense-se no debate de há anos a propósito de um reconhecimento católico da Confissão de Augsburgo <sup>18</sup> —, desde a resposta comum a grandes desafios do mundo contemporâneo a gestos com força simbólico-profética por parte dos responsáveis das diversas Igrejas <sup>19</sup>. Gestos desse género têm, na sua força interpelativa das consciências, uma amplitude de repercussão que vai muito para além dos resultados perceptíveis a curto prazo, podem mesmo revelar-se mais persuasivos em termos práticos do que as conclusões dos diálogos teológicos. Na perspectiva de uma hermenêutica ecumênica impulsionadora de recepção emerge, pois, a tarefa de desenvolver todas as

---

<sup>16</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Préparer l' unité. Pour une pastorale oecuménique*, in NRTTh 112 (1980) 161-178, esp. 171-175; J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene*, 246 s.

<sup>17</sup> No que respeita a esta questão no âmbito das relações entre católicos e luteranos cf. *“Auf dem Weg zu einer immer stärker werdenden Gemeinschaft”*. *Schlussbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts*, in HK 40 (1986) 135-139; U. RUH, *Eine gewichtige Herausforderung für die Kirche. Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in HK 40 (1986) 139-142; ID., *Der Schritt zurück als Schritt nach vorn. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverurteilungen*, in HK 40 (1986) 312-315; ID., *Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat*, in HK 47 (1993) 175-177; K. LEHMANN - W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend? I — Rechtfertigung, Sakrament und Amt, im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 3/1988; O. H. PESCH, *Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart. Das Studiendokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Risiken und Chancen*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, München 1987, 85-134.

<sup>18</sup> Cf. nota 84 do ponto 1.2.

<sup>19</sup> Assinale-se neste contexto a proposta feita pelo Secretário Geral do Conselho Ecumênico das Igrejas, Konrad Raiser, na última Conferência Mundial da Comissão “Fé e Constituição das Igrejas no sentido de se celebrar, em 1998, o cinquentenário da fundação do Conselho” com “um ano de jubileu ecumênico”, durante o qual sejam levantados os anátemas do passado em matéria de doutrina e representantes mandatados pelas Igrejas reafirmem, através de um acto significativo de unidade, a ligação mútua entre elas “numa comunhão eclesial real, fundada no único baptismo e na comum confissão de fé em Cristo”. K. RAISER, *L' avenir*, 839.

possibilidades de manifestar, na actual situação, a unidade que já existe, e isso como condição indispensável para que também se possam realizar nas comunidades verdadeiros processos de aprendizagem ecuménica, promissores de um futuro diferente<sup>20</sup>. Há, às vezes, motivos para recear que só uma nova geração de cristãos, menos presa aos atavismos e controvérsias do passado e mais sensível ao essencial cristão comum, venha a ser capaz de dar os passos de visível comunhão que uma consciência verdadeiramente ecuménica já hoje poderia admitir<sup>21</sup>.

### 6.1.2. Transformação da identidade confessional

O desenvolvimento da consciência do muito que já une os cristãos continua a ser fortemente condicionado pela resistência que brota das absolutizações da própria identidade confessional, um facto que constitui, sem dúvida e como já se sugeriu, o obstáculo principal à capacidade de recepção, por parte das Igrejas, dos resultados dos diálogos teológicos e, de um modo geral, ao avanço dos caminhos da unidade. Uma hermenêutica ecuménica pressupõe, por isso, uma atitude caracterizada pela consciência basilar de que a própria experiência confessional, por mais válida e completa que seja ou pretenda ser, é sempre uma realização limitada do cristianismo, não esgota todas as possibilidades do ser cristão e do ser Igreja em fidelidade ao Evangelho e às exigências do testemunho cristão no mundo de hoje. Neste contexto — e embora se trate apenas de uma afirmação de princípio, ainda não suficientemente explicitada nas suas consequências — não pode exagerar-se a importância que tem, no que à Igreja católica diz respeito e como questionamento de quaisquer tentações de absolutização confessional por parte dos católicos, o n.º 8 da “Lumen Gentium”. Como é sabido, o processo de reflexão conciliar conduziu aí à ultrapassagem de uma visão eclesiológica que estabelecia uma pura e simples identificação entre a Igreja de Jesus Cristo e a Igreja católica romana para afirmar, numa abertura a valores e realidades eclesiais existentes no espaço não católico, que a única Igreja de Jesus Cristo “subsiste” (“subsistit”

<sup>20</sup> Cf. a este propósito D. HANSEN, *Ökumene muss man lernen*, in US 37 (1982) 49 s.; GEMEINSAME ARBEITSGRUPPE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN, *Ökumenisches Lernen — ökumenische Überlegungen und Vorschläge*, in ÖR 42 (1993) 487–495.

<sup>21</sup> Pretendo apenas sugerir que a geração actual talvez esteja ainda muito marcada, na maneira de considerar os problemas ecuménicos, pelas consequências das controvérsias confessionais e sua internalização existencial.

em vez do “est” utilizado no projecto inicial) na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em união com ele <sup>22</sup>.

Um dos dados que mais tem emergido no diálogo ecumênico das últimas décadas é, sem dúvida, a crescente consciência do lugar nuclear que

---

<sup>22</sup> Há que assinalar, no entanto e por um lado, que se está longe ainda de ter tirado todas as consequências teológicas desta perspectiva conciliar. Por outro lado, não pode deixar de anotar-se que têm surgido no espaço católico divergências de interpretação quanto ao verdadeiro alcance daquela expressão. Cf. G. PATTARO, “*Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica*”, in StEc 4 (1986) 27-58; F. A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no “que ella es”, sino que ella “subsiste en” la Iglesia católica romana*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 607-616; ID., *Il Decreto sull’ ecumenismo: presupposti ecclesiológicos e conseguenze*, in RdT 31 (1990) 231-246; J. WILLEBRANDS, *La signification de “subsistit in” dans l’ ecclésiologie de communion*, in DC 1953 (1988) 35-41; H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance*, 11-14; A. HOUTEPEN, *La realtà salvifica di una comunione imperfetta. Il “subsistit in” in LG 8 e UR 3*, in StEc 11 (1993) 157-175; O. H. PESCH, *Ökumenismus der Bekehrung — in der Zerreißprobe der Logik*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, 156-160; H. FRIES, *Die ökumenische Bedeutung*, 328-333; L. SARTORI, *I principi cattolici dell’ ecumenismo alla luce dell’ esperienza di 20 anni*, in StEc 2 (1984) 477-479; J.- M. TILLARD, *Oecuménisme*, 56-59; G. CERETI, *Contributo dei dialoghi fra le chiese per un trattato di ecclesiologia*, in StEc 6 (1988) 169; A. DE HALLEUX, *Les principes catholiques de l’ oecuménisme. Quelques réflexions*, in RThL 16 (1985) 318-339. No contexto desta problemática é particularmente significativa a referência que o Cardeal Ratzinger faz ao novo Directório Ecumênico em *Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation*, in US 48 (1993) 347. Sobre a questão da avaliação eclesiológica das outras Igrejas e comunidades eclesiais, também com referências à história do problema, cf. ainda Y. CONGAR, *Le développement de l’ évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques: un bilan*, in ID., *Essais oecuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris 1984, 206-241; C. CERETI, *L’ ecclesialità*, 215-220; H. FRIES, *Iglesia y iglesias*, in R. LATOURELLE - G. O’ COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas*, 440-461; ID., *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 507-522; E. STAKEMEIER, *Kirche und Kirchen nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, in R. BÄUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes*, 503-517; H. WAGNER, *Einheit der katholischen Kirche in “fragmentarischer Gestalt”?*, in ÖR 25 (1976) 371-381; M. GARJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 145-153; P. KNAUER, *Der Glaube*, 219-221. Cf. ainda, do lado não católico, as observações de U. WILCKENS, *Das neue ökumenische Direktorium — mit evangelischen Augen gelesen*, in US 48 (1993) 344 s.; W. PANNENBERG, *Dogmatische Theologie in ökumenischer Perspektive*, in E. SCHOCKENHOF - P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 153 s.

ocupa a identidade confessional na própria maneira de se ser cristão. Cada cristão vive a sua fé de uma maneira histórica, cultural e doutrinariamente situada, está enraizado existencialmente numa história confessional própria, com a sua memória colectiva, a sua vertente doutrinal, os seus elementos estruturais, a sua especificidade espiritual, as suas expressões de piedade, o seu modo de situar-se no mundo. Identidade confessional é “a pertença a uma Igreja confessional saída de um contexto cultural e histórico determinado, comportando o seu próprio perfil espiritual e doutrinal pelo qual ela se distingue das outras Igrejas”<sup>23</sup>. Identidade confessional representa, assim e por um lado, um modo próprio, com os seus valores e virtualidades, de vivência do ser cristão, vivência essa que, na presente realidade histórica do cristianismo, não existe sem uma certa “confessionalidade”. Por outro lado, identidade confessional pode ser, e é frequentemente também, o lugar de estreitezas e limites, de particularismos absolutizados, de mentalidades egocêntricas e de posse exclusiva do bem e da verdade, de incapacidade de perceber a verdade e os valores contidos noutras experiências cristãs, o lugar até de elementos não evangélicos e pecadores. Identidade confessional degenera, então, em formas de “confessionalismo” ou emerge sempre de novo em tendências reconfessionalizantes que absolutizam a experiência particular cristã que se vive e a própria captação da verdade.

Nos caminhos que hão-de conduzir à unidade da Igreja é óbvio que se está aqui diante de uma tarefa fulcral. Na consciência dos condicionamentos existenciais concretos que configuram o ser cristão e no reconhecimento de que a verdadeira unidade não é uma realidade monolítica, os caminhos da unidade não passam por uma total abolição dos aspectos específicos de cada identidade confessional, antes assumem aquilo que de positivo eles representam como experiência legítima, riqueza complementar e contributo porventura necessário para uma expressão mais plena da verdade da fé<sup>24</sup>. Não está em causa, pois, o desaparecimento de todas as características próprias confessionais: pelo contrário, aquilo que consti-

---

<sup>23</sup> GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 738, n° 54. Cf. ainda 735-739, n.os 15-55.

<sup>24</sup> “Porque as identidades confessionais se tornam uma graça de Deus para toda a Igreja, a partir do momento em que elas entram na busca comum de uma plenitude de verdade e de fidelidade que as ultrapassa a todas”: GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 738, n° 122. Os caminhos da unidade podem assim ser descritos como a busca de transformação de uma “pluralidade confessional separadora” numa “pluralidade confessional compatível com a unidade eclesial”: 747, n° 122. Cf. ainda G. VOSS, *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute. Ein Studienprojekt der*

tui o “perfil espiritual concreto” das Igrejas deve ser respeitado e fomentado, e isso inclusivamente como aspecto importante a ter em conta para que uma hermenêutica da unidade possa encontrar condições de desenvolvimento <sup>25</sup>.

Mas, assente isto, não há dúvida também que os avanços em ordem à comunhão entre as Igrejas só serão possíveis pela superação das identidades confessionais como grandezas fechadas e pela ultrapassagem de estreitezas confessionalísticas, pela descoberta do lugar “relativo” que as particularidades da própria confissão merecem e são chamadas a ocupar no futuro, na comum abertura a Cristo e ao testemunho crente do conjunto dos cristãos. A unidade a construir passa pela integração das identidades confessionais numa atitude de busca comum de maior correspondência à plenitude da verdade que as ultrapassa a todas <sup>26</sup>. Neste processo de mudança, a própria identidade confessional não é pura e simplesmente destruída, mas é interpelada a transformar-se, libertando-se daqueles elementos que a definem simplesmente em oposição às outras confissões e reconhecendo assim também que a sua própria particularidade precisa de se abrir ao testemunho dos outros e de caminhar em ordem a uma nova identidade cristã comum <sup>27</sup>. Trata-se, em qualquer dos casos, de uma profunda transformação, de um processo de autêntica conversão que atinge todos os níveis do viver eclesial e que na linguagem de alguns textos ecumênicos é apresentada mesmo sob a imagem evangélica do grão de trigo que, lançado à terra, tem de morrer para dar fruto (cf. Jo 12, 24). Não há dúvida que se atinge aqui o cerne de toda uma mudança de mentalidades, de estruturas e de práticas pessoais e eclesiais que significa uma verdadeira “nova criação”.

A amplitude e profundidade desta mudança provoca, no entanto, medos e reacções de defesa, porventura até fenómenos de “busca securitária de identidade” <sup>28</sup>. A identidade própria pode sentir-se ameaçada perante

---

*Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, in US 40 (1985) 3; H. WAGNER, *Kirchliche Einheit und Konfessionen*, in US 31 (1976) 338-345.

<sup>25</sup> Cf. O. H. PESCH, *Rezeption*, 416.

<sup>26</sup> Cf. GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 738, n° 46 e 751, n° 153.

<sup>27</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Spiritualität als Voraussetzung von Rezeption*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 132; W. KLAIBER, *Die Zukunft*, 276 s.

<sup>28</sup> GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 735, n° 13. Cf. H. FRIES, *Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil*, in *StdZ* 203 (1985) 154 s.

o inevitável e doloroso processo de transformação que é pedido, o contacto com outros e a mútua interpenetração da consciência cristã podem ser sentidos como lesivos da identidade institucional da Igreja a que se pertence. No diálogo ecuménico e na aproximação de Igrejas em ordem à unidade trata-se sempre, por isso, de vencer a preocupação angustiada pela própria identidade, de vencer a ameaça que o ser diferente do outro parece representar. Na questão da identidade — da própria, dos outros, da identidade comum — como a questão-chave, de certa forma abrangente de tudo, torna-se claro que o processo ecuménico de integração atinge “os limites do que é possível fazer humanamente”<sup>29</sup>. Somos assim conduzidos a perceber que só a força libertadora do Espírito pode fazer com que este “salto” possa ser dado, com que se gere uma nova atitude capaz de questionar a própria identidade confessional e de experimentar o processo de mudança como possibilidade de entrada numa riqueza maior, numa verdadeira e plena “catolicidade”<sup>30</sup>.

Neste processo de transformação — e aqui está o cerne do desafio a enfrentar — cada cristão e cada Igreja é convidado a perceber existencialmente que a identidade cristã não pode ser entendida como uma “grandeza fechada”, antes ela tem de ser uma “realidade aberta”. Identidade cristã só se realiza verdadeiramente, à luz do Mistério em que se funda e para que caminha, como uma identidade dinâmica, consciente do carácter peregrino do viver crente, aberta à complementaridade e à “permuta de carismas”, disponível para os necessários processos de transformação<sup>31</sup>. Isso supõe uma grande capacidade de autocritica por parte dos cristãos e das Igrejas relativamente à própria realidade confessional que vivem, também no aspecto doutrinal. “Recusar interrogar-se em profundidade e de maneira crítica sobre o carácter próprio e distinto da doutrina confessional, à luz do que a comunidade ecuménica reconhece como autêntica interpretação da fé revelada, é bloquear o caminho da unidade agarrando-se

---

<sup>29</sup> H. DÖRING, *Einheit durch Vielfalt? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Ökumene*, in US 44 (1989) 102.

<sup>30</sup> Quanto ao ecumenismo como tarefa de mais plena “catolicidade” e especialmente no que respeita à Igreja católica cf. H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad*, 472; J. BROSEDER, *Ökumenische Katholizität*, 24-39.

<sup>31</sup> Cf. W. HRYNIEWICZ, *Ökumenische Rezeption*, 119-123; GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 734, n° 12. Cf. ainda R. LEUZE, *Die Frage nach der Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches problem*, in ÖR 27 (1978) 483-496, aqui 494.

desesperadamente à própria identidade”<sup>32</sup>. Só numa certa relativização da própria identidade confessional se pode permanecer naquela abertura que é capaz de atender “à parte de verdade imprescritível” que é testemunhada pelos outros cristãos e Igrejas<sup>33</sup>. E também só uma certa relativização da própria identidade confessional permitirá que os cristãos, abrindo os seus horizontes à profundidade do Mistério e à totalidade das realidades eclesiais existentes, formulem a própria doutrina na sensibilidade à posição dos outros, possibilitando assim também neles uma maior capacidade de recepção daquilo que se considera importante afirmar<sup>34</sup>. Trata-se — no fim de contas e como uma vez formulou J. Moltmann — de superar os particularismos de um “pensamento cismático” (isolado, parcial, autosuficiente, com a pretensão de absoluto) por um “pensamento ecumênico”, aberto à pretensão da verdade que nos ultrapassa e às dimensões universais da Igreja e da humanidade<sup>35</sup>. Desse modo, pela superação da própria auto-suficiência e na abertura à riqueza dos outros, a identidade confessional descobre um caminho de maior fidelidade aos dons e interpelações do Espírito: “Quem não se submete ao irmão, quem não se abre à verificação e ao dom do irmão, como poderá dizer-se e ser reconhecido sincero e verdadeiro quando afirma submeter-se ao Espírito, permanecer disponível à verificação e aos dons do Espírito?”<sup>36</sup>.

### 6.1.3. Reconhecimento do outro no seu ser diferente

A abertura que o ecumenismo pede na transformação da própria identidade confessional exige a superação do medo que, na sua diferença, o outro — cristão ou Igreja — pode provocar por uma capacidade de aceitar

<sup>32</sup> J.- M. R. TILLARD, *Confesser ensemble*, 968.

<sup>33</sup> Cf. COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, Paris 1987, 25, n° 17. Cf. também CH. DUQUOC, *Des Églises provisoires. Essai d' ecclésiologie oecuménique*, Paris 1985, 25.

<sup>34</sup> Cf. O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 306-308; U. KÜHN, *L' impegno ecumenico della dogmatica*, in K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia 1983, 227.

<sup>35</sup> J. MOLTSMANN, *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens*, in ÖR 26 (1977) 293-295.

<sup>36</sup> L. SARTORI, *La recezione*, 54.

e respeitar o outro no seu ser diferente<sup>37</sup>. Esta exigência, que hoje cada vez mais emerge como tarefa sociocultural, religiosa e política fundamental a nível de cada nação e no âmbito mundial<sup>38</sup>, é também tarefa elementar — como atitude que tem de integrar uma hermenêutica ecuménica — para as Igrejas tanto no seu relacionamento mútuo como na sua própria vida interna<sup>39</sup>. Uma exigência e uma tarefa que, aliás, não vêm do exterior da experiência cristã, mas tocam no seu cerne. O verdadeiro e profundo acolher do outro no seu ser diferente é um impulso nuclear e originariamente cristão, um impulso que tem a sua raiz mais funda no mandamento do amor ao próximo: à luz do Evangelho — sublinha J. B. Metz — o “outro” que me interpela como próximo é o “estranho”, o desconhecido, o da outra religião<sup>40</sup>. O ecumenismo manifesta-se assim e fundamentalmente, tanto a nível pessoal como eclesial, como capacidade de acolher aquilo que é diferente de nós, a atitude ecuménica é o reconhecimento e a valoração do diverso como necessário para a própria existência<sup>41</sup>. A esta luz, o

---

<sup>37</sup> O reconhecimento mútuo “não pode fazer-se sem que sejamos libertados, pela reconciliação em Cristo, do nosso medo instintivo do outro e do desconhecido, bem como da preocupação angustiada pela nossa própria identidade”: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, 301, n° 48.

<sup>38</sup> No âmbito teológico, e como formulou J. B. METZ, “trata-se da elaboração de uma cultura hermenêutica pós-idealista, a cultura do reconhecimento dos outros no seu ser diferente”: *Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas*, in *StdZ* 211 (1993) 5. A essa nova cultura é estranha qualquer “vontade de poder” no reconhecimento dos outros na sua diferença. “Certamente, para este projecto de uma nova cultura hermenêutica está praticamente tudo por fazer, tanto do ponto de vista teológico como político”: *IB.*, 6. Cf. também J. B. METZ, *Einheit und Vielheit. Perspektiven und Probleme auf dem Weg zur Weltkirche*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990, 100-103; D. TRACY, *Más allá del relativismo y del fundacionalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo*, in *Conc* 240 (1992) 350 s.

<sup>39</sup> Cf., por exemplo, L. BERTSCH, *Universale Kirche*, 113 s.

<sup>40</sup> J. B. METZ, *Die Dritte Welt*, 5. O autor retoma aqui uma ideia já expressa noutros textos; cf. *Libertad solidaria. Crisis y sentido del espíritu europeo*, in *Conc* 240 (1992) 342; *Die eine Welt als Herausforderung an das westliche Christentum*, in *US* 44 (1989) 319 s. Neste último texto J. B. Metz fala de uma “hermenêutica do reconhecimento” em vez de uma “hermenêutica do domínio”: 320.

<sup>41</sup> “Ecumenismo é fundamentalmente a capacidade de acolher o diverso. Ecumenismo não é, em primeiro lugar, o gesto ou o acto pelo qual tu dás qualquer coisa a um outro, mas, antes de mais nada, a atitude pela qual tu acolhes o outro por aquilo que o outro é. E por



respeito pelo ser diferente dos outros cristãos e a aceitação da sua piedade, da sua teologia, da sua confissão de fé, da sua experiência eclesial como realidades válidas e como um testemunho de verdade que também me interpelam — mesmo que não se possa e, porventura, até não se deva assumir completamente a maneira de ser e de viver dos outros — não são apenas um sinal de boa vontade, mas constituem uma expressão concreta do amor cristão. “O amor pode perfeitamente respeitar o ser diferente do outro, sem angustiadamente pôr em questão como falsa a sua fé; ele pode unir fidelidade para consigo mesmo e o seu próprio passado com a necessária abertura ao ser diferente do outro; ele torna também possível a própria mudança de mentalidade, mudança que pode ser impulsionada no próprio processo de recepção pela percepção de outras formas melhores de fé”<sup>42</sup>.

Que o futuro do movimento ecumênico passa decisivamente pela capacidade que os cristãos tiverem de aceitar, respeitar e integrar mutuamente esse ser diferente do “outro” é hoje cada vez mais perceptível à medida que se toma consciência tanto da impossibilidade como da inconveniência de configurações uniformes para a comunhão na fé e para a unidade visível da Igreja. A busca de um consenso fundamental na fé não representa, não pode significar a pretensão de superar todas as diferenças em ordem a uma uniformidade praticamente completa. Mais do que uma aceitação positiva e formal de todos os elementos que constituem a realidade de uma Igreja, o estabelecimento de consenso doutrinal e o reconhecimento dessa Igreja como autêntica comunidade eclesial em Jesus Cristo terá de passar, antes e como critério decisivo, pela verificação de que o seu ser diferente não se encontra em contradição com os dados fundamentais e irrenunciáveis da fé e da própria confissão de fé<sup>43</sup>. É, no fundo, a tarefa de saber compreender e integrar diferenças legítimas provenientes de desenvolvimentos históricos próprios e de contextos culturais específicos, uma tarefa de que o movimento ecumênico cada vez menos se pode alhear, tanto em termos de reflexão teórica como de indicativos práticos de ação. É de admitir mesmo, com K. Raiser, que a progressiva consciência destes enraizamentos histórico-culturais diversos, que dão uma textura própria à vivência cristã e às realidades eclesiais concretas, venha a conduzir a uma

---

isso, no campo eclesiológico, reconhece-se a necessidade, para ser igreja, da abertura face àquilo que eclesiologicamente é diverso. Assim o ecumenismo apresenta-se como dimensão constitutiva do ser igreja”: B. FORTE, *Il trattato*, 164.

<sup>42</sup> F. WOLFINGER, *Rezeption - Ein Zentralbegriff*, 20.

<sup>43</sup> Cf. O. H. PESCH, *ökumenismus der Bekehrung*, 173; E. CH. SUTTNER, *Das Ökumenismusdekret*, 311.

certa mudança de paradigma na estruturação do diálogo ecumênico (mas também nos processos de diálogo interno eclesial!) em que não prevaleça como vector determinante apenas a dimensão de “diálogo entre Igrejas”, mas intervenha mais decisivamente o factor “diálogo entre culturas”<sup>44</sup>. Vale assim para o ecumenismo aquilo que se revela como uma condição fundamental de renovação da Igreja católica, interpelada também ela pela realidade de pessoas e Igrejas locais integradas em espaços culturais diversos: o cristão e a comunidade eclesial culturalmente determinados de maneira diferente em relação à nossa própria experiência pessoal e comunitária “têm de receber um lugar e uma autoridade na biografia do cristão individual”, as perspectivas e expressões de vontade do cristão culturalmente estranho ao nosso próprio espaço devem ser ouvidas em ordem a que as decisões a tomar sejam verdadeiramente católicas<sup>45</sup>.

Nesta linha de abertura ao ser diferente do outro, o caminho de diálogo ecumênico tem de se desenvolver de modo mais consciente e prático segundo perspectivas de complementaridade. Tomando como referência elementos do “personalismo dialógico” de E. Lévinas e tendo em conta os impulsos provenientes de uma “ontologia relacional-dialógica” — latente no modo de pensar bíblico e enraizada no próprio Mistério de Deus como radical fundamento de uma compreensão relacional da pessoa —, L. Ullrich acentua a importância da “forma de pensamento da complementaridade”, na qual vê um princípio e um método de conhecimento que atribui um lugar essencial ao acontecimento do diálogo. Nesta ordem de ideias, os cristãos são interpelados a reconhecer com mais profunda coerência que a busca de uma fé comum, na sua vivência e na sua expressão, “não pode ser abarcada *numa* fórmula, *num* sistema ou *num* modelo teológico”, que a totalidade da fé só a possuímos de forma sempre fragmentária. A apresentação o mais completa possível dessa totalidade só pode ser realizada, pois, através de modos vários e complementares de dizer a realidade cristã vivida, numa complementaridade que, em última análise, só pode ser conseguida e mantida no diálogo<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Cf. K. RAISER, *L'avenir*, 838. Cf. também G. ALBERIGO, *La “koinonia”*, 64-71.

<sup>45</sup> H. P. SILLER, *Kirchenreform*, in *StdZ* 211 (1993) 487 s.

<sup>46</sup> L. ULLRICH, *Dialog und Identität. Theologische und philosophische Aspekte*, in W. ERNST - K. FEIEREIS (ed.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1992, 320-335, aqui 330. Cf. E. LEVINAS, *Dialog*, in F. BÖCKLE-F. - X. KAUFMANN-K. RAHNER - B. WELTE (ed.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 2/1981, 61-85.

Assim, no diálogo que se realiza na abertura de uns aos outros e ao Mistério de Deus, que não pretende esmagar o parceiro mas reconhece o seu ser diferente, que não visa eliminar essa diferença mas procura integrá-la num dinamismo de complementaridade na busca de objectivos comuns, manifesta-se e concretiza-se uma forma de amor a Deus e ao próximo<sup>47</sup>. Precisamente nesse movimento dialógico é possível que aquilo que, originariamente, foi visto e afirmado como sendo uma questão de oposição exclusiva entre cristãos e Igrejas se possa vir a manifestar, já hoje e ainda mais no futuro, como dimensões e perspectivas que mutuamente se completam e enriquecem<sup>48</sup>. O que, aliás — convém sublinhá-lo — não tem apenas significado para os cristãos, mas é algo que importa ao viver humano e às tarefas que se enfrentam a nível planetário. De facto, também sob esta perspectiva de reconhecimento do ser diferente do outro e da riqueza complementar que ele pode representar, o ecumenismo é chamado a desempenhar um papel de grande importância na reconstrução da unidade humana: cabe-lhe a tarefa de fomentar, na progressiva transformação das consciências e como dinamismo impulsionador prático, relações pessoais e comunitárias mais justas, mais fraternas, menos marcadas pela dominação e pelo poder, antes mais abertas aos imperativos da verdade e do amor descobertos e realizados no diálogo.

#### 6.1.4. Sentido da historicidade do caminhar na fé

Outra atitude fundamental numa hermenêutica da unidade, capaz de fomentar processos de recepção ecuménica, é ainda — e este é um aspecto de algum modo já subjacente a considerações anteriores — o sentido da historicidade que marca também o caminhar ecuménico como uma expressão da vivência da fé<sup>49</sup>. Manifesta-se aqui, tanto a nível individual

---

<sup>47</sup> Cf. L. ULLRICH, *Dialog und Identität*, 334.

<sup>48</sup> Cf. K. LEHMANN - W. PANNENBERG, *Einführung der Herausgeber. Entstehen und Werden der Studie*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend?*, I, 16.

<sup>49</sup> Sobre a historicidade como dimensão essencial da vivência da fé cf. W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 134-151; ID., *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 87-96; W. BEINERT, *Ewiges und geschichtliches in der Botschaft der Kirche*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 57-70; R. FISICHELLA, *La revelación. Evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*, Salamanca 1989, 49-60; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, 121-126; G. RUGGIERI, *Foi et histoire*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La réception de Vatican II*, 127-155; D. TRACY, *Más allá*, 346-349.

como eclesial, um elemento básico da experiência cristã, que se sabe existência interpelada pela doação do próprio Deus que, em Jesus Cristo, incarnou na história humana e quer salvar o homem nas circunstâncias históricas concretas do seu viver. A fé cristã tem uma estrutura incarnacional, a revelação de Deus só se torna efectiva e significativa para os crentes através de mediações históricas, o dom de Deus só pode interpelá-los como história de salvação vivida nas circunstâncias próprias da sua existência. A história não é, pois, mero contexto ocasional em que os crentes vivem, mas lugar necessário da vivência da fé, elemento configurador concreto do seu entendimento e da sua prática da fé <sup>50</sup>. Para a existência cristã resulta daqui, como caminho necessário, o desafio de tentar traduzir os valores do Reino no provisório, limitado e ambíguo das circunstâncias e das mediações históricas. A encarnação no contingente histórico não é, pois, um elemento exterior ou secundário à fé, mas um dado que a configura essencialmente, de tal modo que só através desse processo incarnatório se pode realizar o mistério da catolicidade, da vocação universal de uma fé destinada a todos os homens <sup>51</sup>.

Para a tarefa ecuménica, a atenção a esta dimensão histórica que caracteriza o viver crente individual e comunitário significa e exige uma consciência permanente dos limites concretos que afectam os processos ecuménicos, cujo valor tem de ser encontrado como momento, sempre de algum modo provisório, num processo longo, espinhoso e difícil, sempre inacabado e de desfecho não totalmente previsível. Saber reconhecer essa provisoriidade não corresponde, no entanto, a uma visão negativa ou pessimista dos acontecimentos e sua possível evolução, antes significa que se dá expressão concreta e em todo o seu alcance à consciência da dimensão histórica-incarnatória da fé. Como é sabido, essa dimensão histórica-incarnatória da existência cristã só se entende correctamente se inserida na tensão escatológica que faz parte da esperança que anima a fé: nas condições da história, os crentes vivem a tensão entre um “já” e um “ainda não”, na esperança de uma plenitude a realizar no fim da história. Isto relativiza — colocando sob a “reserva escatológica” que pertence ao dinamismo da esperança cristã e que vale também para as formas como se concretizam a autocompreensão das Igrejas e sua aproximação mútua — todas as realizações e aquisições no seio desta história, dando-lhes a marca

---

<sup>50</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris 1981, 30; C. FLORISTÁN, *La liturgia, lugar de educación de la fe*, in Conc 194 (1984) 95.

<sup>51</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *À propos*, 128.

inevitável da provisoriedade<sup>52</sup>. Ao mesmo tempo, porém e no horizonte dessa plenitude a realizar como dom do Espírito, essas realizações adquirem, como fidelidade e compromisso cristãos na história, um valor que ultrapassa a sua mera facticidade. Na tensão que aqui se manifesta, e que na sua ambivalência questiona tanto a apatia irresponsável perante as obrigações do presente como uma sacralização abusiva do já conseguido, percebe-se como cada passo dado no caminho da unidade não tem ainda um valor definitivo e está mesmo longe da consumação plena da comunhão que se espera entre as Igrejas. Mais ainda, entende-se como a própria realização máxima de comunhão entre Igrejas que venha a ser possível concretizar neste mundo e nesta história continuará, apesar do seu valor, a estar marcada pela provisoriedade do histórico e do ainda não plenamente realizado. No seu carácter necessariamente inacabado estes processos de aproximação ecuménica “são de compreender ao mesmo tempo não só como passos provisórios, condicionados humana e institucionalmente, no caminho em ordem à unidade completa, os quais devem ser ultrapassados e continuados por novos passos, mas sim também como indicativos da provisoriedade de princípio de todo o esforço em ordem à unidade da Igreja”<sup>53</sup>.

Mas este sentido crente do provisório que afecta todo o caminhar ecuménico não é desmotivador relativamente às decisões que importa tomar e às opções que é necessário fazer. Bem pelo contrário e à luz das componentes pneumatológica e escatológica da existência cristã e eclesial, componentes essas que permitem compreender os processos de recepção ecuménica como efeitos da condução renovadora do Espírito, a consciência desta provisoriedade é condição da possibilidade de se saber valorar adequadamente e acolher com convicção os pequenos avanços que vão sendo dados nas relações entre as Igrejas e de ter a indispensável coragem para empreender novos passos e tomar as decisões que urgem. Por mais provisório que seja, o caminho já percorrido é uma etapa necessária, dotada da consistência que lhe dá a presença actuante do Espírito e o horizonte escatológico da comunhão a que somos chamados. O avanço nos processos de recepção ecuménica só é possível pela consolidação progressiva, que não exclui também momentos — humanamente inevitáveis — de correcção e de eventual retrocesso, daquilo que vai sendo adquirido no

---

<sup>52</sup> Cf. J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 2/1969, 105 s. e 75-89; W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit*, 42; CH. DUQUOC, *Des Églises provisoires*, 97-101.

<sup>53</sup> G. GASSMANN, *Rezeption*, 326.

diálogo entre as Igrejas. Estratégias do “tudo ou nada” são não apenas contraproducentes, porque não permitem dar expressão visível à comunhão que já existe e vai sendo reconhecida<sup>54</sup>, mas seriam sobretudo contraditórias com a própria dimensão incarnatória da fé, que no seu caminhar histórico não pode deixar de passar por atitudes, valorações, configurações institucionais e modos de proceder que têm a marca do contextual e, assim também, do relativo espaço-temporal. A atenção a este aspecto tem uma enorme importância para que a recepção ecuménica, tanto em termos de acolhimento consciente dos dados que vão sendo adquiridos como no que respeita às decisões a tomar, realmente aconteça e se desenvolva. “Dar tais passos intermédios e celebrá-los com a ajuda de formas simbólicas poderia tornar--se sinal encorajador para as pessoas nas Igrejas de que os diálogos bilaterais não só têm em vista um futuro longínquo, mas contribuem já agora para que as Igrejas se movimentem mais umas em direcção às outras”<sup>55</sup>. A recepção das riquezas entre Igrejas e a própria abertura às exigências ecuménicas seriam certamente hoje muito mais amplas, se houvesse a preocupação de sensibilizar os cristãos de cada confissão para aquilo que poderiam e deveriam acolher já, e apesar da actual situação de divisão, da espiritualidade, da prática litúrgica, das acentuações doutrinárias, das compreensões teológicas das outras confissões cristãs.

Nessa busca de uma valoração correcta daquilo que, embora ainda provisório, é já passo em frente na aproximação entre Igrejas há, afinal, o reconhecimento de que é preciso dar aos processos de recepção o tempo necessário para que eles se desenvolvam e consolidem. O factor tempo — não apenas, mas também ou até sobretudo no campo ecuménico, pela novidade criativa que este supõe — não é um elemento acidental mas verdadeiramente nevrálgico nos processos de recepção, pois estão aqui em causa profundas transformações de mentalidade. A aprendizagem ecuménica não acontece de um momento para outro e através de saltos descontínuos, mas as rupturas que são inevitáveis neste âmbito exigem ser acompanhadas e apoiadas por decisões pontuais constantes, pelo aproveitamento persistente dos passos que vai sendo possível dar, por processos contínuos de formação, por medidas visíveis de progressiva comunhão ecuménica. Não ter em conta isso é ir para além da capacidade de acolhimento e de transformação das pessoas. A identificação com os novos valores e com as novas atitudes

<sup>54</sup> Cf. A. PAPADEROS, *Die Lima-Texte*, ; L. VISCHER, *Ökumenische Verpflichtung: eine reformierte Perspektive*, in US 39 (1984) 340.

<sup>55</sup> *Fünftes Forum*, 88. Cf. L. SARTORI, *La recezione*, 57; G. BRAKEMEIER, *Les préoccupations oecuméniques de la Fédération luthérienne mondiale*, in DC 2077 (1993) 746.

descobertas no diálogo ecuménico e por ele exigidas é um processo que só pode acontecer numa certa gradualidade.

### 6.1.5. Disponibilidade para a conversão

No que se acaba de referir manifesta-se claramente que na tarefa ecuménica está em causa a necessidade de uma profunda conversão. De facto e em correspondência com uma dimensão nuclear da identidade cristã, que não pode deixar de viver num dinamismo permanente de mudança de vida, também o ecumenismo vive, como raiz mais profunda e abrangente de tudo o que é e pretende ser, de uma disponibilidade fundamental para a conversão, ele é em si mesmo, desde o princípio e nos seus esforços actuais, “conversão em movimento”<sup>56</sup>. Os diversos aspectos que se referiram como atitudes em ordem a uma hermenêutica da unidade não deixam, aliás, de ser já de alguma forma momentos da radical e ampla transformação que, na força do Espírito de Deus, o ecumenismo pressupõe e exige. Mas tematizar e pensar expressamente o ecumenismo como caminho de conversão é indispensável para se perceber a profundidade de uma espiritualidade cristã que nele está envolvida e assim também a amplitude de mudança que a possibilidade de recepção ecuménica implica<sup>57</sup>.

Afirmar que a busca de aproximação ecuménica é caminho de conversão supõe, antes de mais, que se assuma inequivocamente que a realidade actual da divisão das Igrejas não é meramente circunstancial e, por isso mesmo também, de algum modo um factor extrínseco, acidental, à autenticidade e à qualidade do ser cristão e do viver como Igrejas. Pelo contrário — reconheceu-o expressamente o Vaticano II no nº 2 do Decreto “Unitatis Redintegratio” — na realidade da divisão há pecado, há falha dos cristãos e das Igrejas em relação ao Evangelho, ao relacionamento mútuo, ao testemunho no mundo. A actual manutenção do estado de

---

<sup>56</sup> GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 748 ss, nº 125 ss. Todo este documento constitui uma magnífico e amplo estudo sobre a tarefa da conversão das Igrejas. Cf. ainda P. NEUNER, *Reform als Wesenselement von Kirche*, in P. NEUNER – H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 165-183, esp. 180-183; D. CIOBOTEA, *Ökumene als Metanoia der getrennten Konfessionen in ihrer Kritik und ihrer Hoffnung*, in US 45 (1990) 287-290; G. PATTARO, *De oecumenismi exercitio*, 486-494.

<sup>57</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption ind ihre Bedeutung*, 116; E. LANNE, *La notion*, 43; J.- M. TILLARD, *Préparer l' unité*, 175.

divisão — com consequências não raramente dramáticas para pessoas e povos — contradiz a vontade de Cristo para a sua Igreja (Jo 17), atinge a credibilidade do Evangelho, afecta a transparência da catolicidade da Igreja, causa sofrimentos intoleráveis na vida de pessoas e comunidades, é, numa palavra, realidade que manifesta atitudes de pecado e que envolve culpa diante de Deus e dos homens<sup>58</sup>. Uma situação de pecado que — sublinhe-se — não se resume ao aspecto individual da responsabilidade concreta de pessoas, mas tem também (em certos aspectos, talvez decisivamente) dimensões colectivas e estruturais: também as Igrejas, no que elas vivem e acentuam, nos seus modos de pensar e de agir, nos seus actos e nas suas omissões, nas suas arrogâncias e absolutizações, estão marcadas — precisamente no seu estado de divisão e como factor gerador de novas divisões — pelo pecado. A conversão que aqui se torna necessária como mudança profunda de vida é certamente, pois, a conversão pessoal, mas é também algo que, passando pelos indivíduos, diz respeito igualmente às Igrejas como entidades colectivas<sup>59</sup>. Isto é, está em causa também a conversão eclesial, a conversão dos “membros da Igreja a título colectivo e institucional, enquanto membros de uma comunhão de fé, e vivendo em conjunto atitudes pecadoras”<sup>60</sup>. Compreende-se assim, com nova consciência e maior amplitude, que a conversão é a motivação que sustenta permanentemente o ecumenismo<sup>61</sup>, ela é, como já sublinhava o Vaticano II, “a alma de todo o movimento ecuménico”<sup>62</sup>. “Só graças a uma conversão autêntica nas atitudes recíprocas é que — na palavra de João Paulo II — os discípulos de Cristo, agora divididos, poderão remover os obstáculos à sua plena comunhão”<sup>63</sup>.

Elemento importante neste processo de conversão, como atitude capaz de superar os conflitos do passado e de permitir uma abertura criativa em ordem a uma identidade cristã comum, é “a reconciliação das

---

<sup>58</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Spiritualität*, 128-132; K. KOCH, *Tragik oder Befreiung der Reformation? Unzeitgemässe Überlegungen aus ökumenischer Sicht*, in *StdZ* 210 (1992) 235-238. O autor lembra que a divisão e separação da única Igreja de Jesus Cristo deve ser diagnosticada como “a doença mortal do Cristianismo actual”.

<sup>59</sup> Cf. P. LENGSELD, *Ökumenische Spiritualität*, 132.

<sup>60</sup> GROUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises*, 737, n° 41.

<sup>61</sup> Cf. IB. 749, n° 134.

<sup>62</sup> UR 8.

<sup>63</sup> JOÃO PAULO II, *A necessidade de uma conversão autêntica*, in *L' Osservatore Romano* (Edição Semanal em português), n° 5 (1057), 2.2.1992, 4.



memórias”, uma reconciliação que assuma com nova consciência a história passada, acolha o perdão mútuo perante esse passado e possibilite uma leitura comum, já não conflituosa e antagónica, dos acontecimentos que estiveram na origem das divisões e das suas repercussões actuais. “A purificação da memória — de novo uma formulação de João Paulo II — é um elemento capital do progresso ecuménico. Ela comporta o franco reconhecimento das falhas recíprocas e dos erros cometidos na maneira de reagir uns para com os outros, enquanto todos tinham a intenção de tornar a Igreja mais fiel à vontade do seu Senhor”<sup>64</sup>. “Sem uma avaliação comum da história das Igrejas e da sua compreensão da fé — sublinha, por sua vez, W. Pannenberg — não há qualquer entendimento presente sobre a verdade da fé que realmente ultrapasse a história das divisões”<sup>65</sup>. Só esta “purificação da memória” permitirá que os cristãos, confiando na misericórdia de Deus, se libertem dos pesos do passado, criem novos laços de solidariedade no seguimento de Jesus Cristo e se voltem decididamente em conjunto para o futuro na busca de fidelidade aos apelos do Espírito<sup>66</sup>.

Mas a autenticidade da conversão que o ecumenismo pede — como conversão do coração, conversão da inteligência e conversão confessional<sup>67</sup> — mostra-se pela forma como isso se traduz hoje em disponibilidade concreta para gestos de reconciliação e de mudança, pela efectiva capacidade e vontade de proceder às reformas necessárias<sup>68</sup>. “O progresso da conversão confessional das Igrejas ainda divididas pede hoje — assinala o Grupo de Dombes — a passagem por decisões que tenham um valor ao mesmo tempo real e simbólico”<sup>69</sup>. Há que reconhecer que à admissão

<sup>64</sup> JOÃO PAULO II, *Répondre aux urgences de l'Évangélisation. Rencontre avec la Fédération des Églises protestantes*, in DC 1878 (1984) 726.

<sup>65</sup> *Die Geschichtlichkeit*, 40. Sobre o significado dessa “purificação da memória” no contexto do diálogo católico-ortodoxo cf. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 222 s.

<sup>66</sup> Cf. UR 24. Cf. ainda H. DÖRING, *Ökumene - Realität und Hoffnung*, in HFTh III, 256.

<sup>67</sup> Esta descrição de três grandes momentos/fases do ecumenismo como movimento de conversão retro-a de B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, 417. Trata-se da abertura ao ecumenismo da caridade (“conversão do coração”), da disponibilidade para o diálogo doutrinal (“conversão da inteligência”) e da conversão à simbiose progressiva que há-de conduzir um dia à reconciliação das Igrejas (“conversão confessional”).

<sup>68</sup> Cf. P. NEUNER, *Reform*, 182 s.

<sup>69</sup> *Pour la conversion des Églises*, 788, n° 215.

(teórica) de que as divisões envolveram (e envolvem) culpas mútuas não corresponde, por parte dos cristãos e das Igrejas, a capacidade de se tirar, em coerência prática, consequências visíveis e incisivas dessa admissão: o verdadeiro reconhecimento desta realidade de pecado, de que há culpas mútuas na actual situação de divisão deveria, pelo menos, permitir ver como certas disputas entre Igrejas não são mais toleráveis, como certas atitudes confessionalistas contradizem claramente o Evangelho. De facto, não pode deixar de causar perplexidade como, por um lado, se está pronto a admitir que “paixões humanas” tiveram influência na origem das divisões, ao ponto de terem impedido que se captasse então a verdade dos outros e as perspectivas razoáveis por eles defendidas, e, por outro lado, parece ignorar-se completamente que elementos alheios à questão da verdade — como hábitos adquiridos, interesses de manutenção do sistema, factores de poder, etc. — podem estar hoje também fortemente envolvidos nas nossas pretensões confessionais de verdade e na condenação das perspectivas dos outros. As Igrejas, todas elas, são convidadas a superar as absolutizações a que tendem pela sua própria história de separação confessional e pela inércia do seu existir institucional, renovando a consciência de que as expressões pelas quais passa a vivência da fé em Igreja são sempre mediações ao serviço da comunicação do Mistério de Deus e seu amor, não são a pura transparência do mesmo Deus e sua verdade. A verdadeira conversão tem, pois, também um nível institucional, passa por reformas estruturais, reformas essas que, aliás, só podem ser realizadas se forem envolvidos os diversos níveis de acção eclesial e na medida em que houver uma participação activa e corajosa daqueles que têm responsabilidades nesses diversos níveis <sup>70</sup>.

Todavia, esta mudança — sabe-o a mais elementar experiência cristã — não pode ser fruto de meros esforços humanos. A mudança que converte as raízes do nosso coração é obra do Espírito de Deus que transforma os corações (Ez 36, 26) e renova a face da terra (Sl 104, 30). O ecumenismo emerge assim como um acontecimento eminentemente espiritual, no sentido mais profundo da palavra <sup>71</sup>. Tomar sempre de novo consciência disso é decisivo para a possibilidade e o progresso dos processos

---

<sup>70</sup> Cf. H. SILLER, *Kirchenreform*, 486.

<sup>71</sup> UR 8. Sobre o ecumenismo espiritual cf. H. FRIES, *Ökumene*, 137-150; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 155-162; G. VOSS, *Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer notwendigen Dimension ökumenischer Theologie*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 338-354; G. PATTARO, *Il Decreto “Unitatis Redintegratio”*, 505-507.

de recepção ecuménica: é a concreta e fiel disponibilidade à acção do Espírito que permite ir realizando esses processos e fazendo-os chegar a um certo termo relativo (não se trata de uma questão de mero saber ou conhecer, mas de um acontecimento de vida na força do Espírito) <sup>72</sup>. A recepção, também a recepção ecuménica, pressupõe uma autêntica espiritualidade, uma maneira própria de acolher o Evangelho na disponibilidade de perdão e de reconciliação, na sensibilidade viva às exigências do tempo e do serviço dos homens. Trata-se, de facto, da capacidade de deixar os próprios hábitos para se abrir à novidade, de sair de si mesmo para caminhar em novos terrenos, uma capacidade que envolve a força completa da fé, da esperança e do amor cristãos.

## 6.2. Critérios hermenêuticos na busca comum da verdade

As atitudes descritas, que constituem a base de uma hermenêutica ecuménica e que convergem numa espiritualidade aberta à conversão pessoal e institucional, encontram correspondência e traduzem-se nalguns critérios hermenêuticos que hão-de determinar o modo como se analisam as questões de divergência doutrinal ainda existente entre as Igrejas e se tenta superá-las pelo esforço de afirmação comum da verdade fundamental da fé. Há neste âmbito alguns elementos de criteriologia teológica que importa reconhecer e desenvolver mais explicitamente no diálogo entre as confissões cristãs para que a recepção ecuménica possa ser fomentada, possibilitando que as intuições próprias de uma Igreja na compreensão doutrinal e na vivência prática da fé frutifiquem na vida das outras Igrejas.

### 6.2.1. O Espírito como último garante da verdadeira fé

A centralidade que se reconhece à acção do Espírito na existência cristã — manifesta na própria possibilidade da fé e na conversão de vida que a sustenta e anima — estende-se também naturalmente a todo o campo relativo ao reconhecimento da verdade. Todas as confissões cristãs estão conscientes de que a afirmação da verdadeira fé não é simples obra humana mas fruto, em liberdade, da acção do Espírito (1 Cor 12, 3), cujo testemunho garante que a palavra humana possa ser transparência da

---

<sup>72</sup> Cf. G. HINTZEN, *Wo liegt*, 302 s.; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 117.

Palavra de Deus <sup>73</sup>. E todas elas confessam no Credo a realidade do Espírito como a acção continuada de Deus na história que permite reconhecer e confessar a Igreja una, santa, católica e apostólica, apesar das divisões, pecados, particularismos e infidelidades que afectam a realidade actual das Igrejas. No entanto, não só há divergências quanto ao modo como é concebida esta acção do Espírito na Igreja e seus frutos, como sobretudo a convicção de fé que refere o ser e o agir cristãos à acção do Espírito permanece relativamente ineficaz para a questão ecuménica da busca da verdadeira fé <sup>74</sup>. Apresenta-se, assim, como imperativo essencial para as Igrejas que elas tirem todas as consequências desta sua comum afirmação de fé no Espírito como fonte transcendente de todo o seu viver, como aquele princípio de verdade e de comunidade que conduz os cristãos à plena compreensão do acontecimento Jesus (Jo 16, 13) e mantém a identidade da comunidade crente ao longo dos tempos e nos diversos lugares do seu viver actual <sup>75</sup>.

É na força do Espírito e como fruto da sua acção que os cristãos conseguem reconhecer e discernir a verdadeira fé, Ele manifesta-se como

---

<sup>73</sup> Cf. G. HINTZEN, *Wo liegt*, 301; ID., *Die Selbstbezeugung*, 3; P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus*, 149; W. KASPER, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, 400 s.; ID., *Espírito*, 40-43.

<sup>74</sup> Este ponto de partida comum das Igrejas na consideração da verdade da fé está longe de ter sido reconhecido em todas as suas consequências, também no que respeita à clarificação das divergências doutrinárias. Sintomas disso são, nuns casos, a menor confiança prática (não obstante todas as declarações de princípio em contrário) no contributo dos diversos carismas para a descoberta da verdade. Noutros, afirma-se essa acção do Espírito mas tem-se receio de a identificar no meio das mediações concretas pelas quais os dons de Deus chegam até nós. Noutros ainda, far-se-á da presença e acção do Espírito um tópico que parece servir sobretudo para absolutizar as próprias ideias e experiências particulares. Destes ou de outros modos, o que de alguma forma é posto em causa é, de facto, o reconhecimento indiscutível de que a plena afirmação da verdade só pode acontecer na total abertura ao Espírito.

<sup>75</sup> “A universalização da existência histórica-individual de Cristo em norma da minha existência histórica-individual é obra do Espírito Santo. Ele é a alma que vivifica e conduz a Igreja. É, pois, por meio dele que os sinais sacramentais se tornam realidade mediadora de Cristo, o amor humano caritas, a palavra humana promessa de salvação. Ele é que faz da Igreja e do seu agir o *instrumentum unionis cum Deo*. Nele os meios da salvação tornam-se mesmo *meios de salvação*: W. BEINERT, *Ewiges und geschichtliches*, 68. Cf. ainda H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 61 s.; L. GILKEY, *El Espíritu*, 171 ss; H. WAGNER, *Konziliarität*, nota 21, 27 s.

o último critério de verdade: ao Espírito Santo cabe, pois, uma certa função hermenêutica — interpretativa, clarificadora, iluminadora — no pleno reconhecimento da verdade da fé e na sua afirmação eclesial através da formulação da doutrina <sup>76</sup>. O que, aliás, não significa que se disponha, assim, de um qualquer instrumento fixo e facilmente manuseável, de um critério lógico e racionalmente concludente — que, de resto, não existe nem pode existir em questões da verdade da fé <sup>77</sup> —, mas representa, sim, a exigência de a consciência cristã se colocar numa referência constante a um dado elementar que nunca pode esquecer: os cristãos e as Igrejas só podem ser fiéis à verdade na comum obediência ao Espírito.

Antes de mais, a importância fundamental desta função hermenêutica do Espírito manifesta-se em todo o seu alcance quando se toma nota da historicidade que afecta toda a afirmação humana da verdade <sup>78</sup>. O processo humano de aquisição da verdade, também no que à fé diz respeito, é

---

<sup>76</sup> Cf. M. O'CONNOR, *The Holy Spirit and the Church in Catholic Theology: a study in the Ecclesiology of J.- M. R. Tillard*, in *OiC* 28 (1992) 340 s.

<sup>77</sup> Exactamente porque não há nenhum critério absoluta e totalmente suficiente por si só de discernimento da verdadeira fé, não me parece convincente a observação crítica de P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus*, 153, quanto ao recurso ao Espírito em questões da verdade da fé. Essa observação é, no entanto, pertinente como advertência contra um recurso ao Espírito Santo que servisse para a justificação ideológica das próprias pretensões de verdade. Quanto à questão dos critérios de discernimento da verdadeira fé cf. J. RATZINGER, *Die Dimensionen des Problems*, in INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 17-51; E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation*, 48-82.

<sup>78</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit*, 31-43, esp. 34-36; W. KASPER, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in E. CORETH (ed.), *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, 170-193, esp. 191-193; ID., *Dogme et Évangile*, 55-101, esp. 99-101; H. VORGRIMMLER, *Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie*, in H.- P. MÜLLER (ed.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, 40-52, esp. 45-48; A. KREINER, *Überlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik und ihrer ökumenischen Relevanz*, in *Cath* 41 (1987), 108-124; C. GEFFRÉ, *La question*, 283-285; ID., *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 82-90; P. HOJEN, *Konsensus und Wahrheit*, 131-156. Na perspectiva mais ampla do debate sobre a concepção teológica da verdade e para além dos contributos acabados de referir, cf. ainda F. GRUBER, *Diskurs*, esp. 11-42 e 255-325; W. PANNENBERG, *Was ist Wahrheit?*, in ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 2/1971, 202-222; M. PETZHOLDT, *Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et*

necessariamente histórico, a percepção que se tem da verdade da fé acontece sempre a partir de perspectivas situadas historicamente <sup>79</sup> e num movimento de compreensão e aprofundamento sempre de novo realizados em cada situação e época. A garantia de que os cristãos e a Igreja permanecem fiéis ao Evangelho no meio da diversidade dessas múltiplas circunstâncias históricas, a certeza de que na descontinuidade dos acontecimentos e na relatividade das situações culturais permanece a continuidade de uma mesma verdade fundamental reconhecida ao longo de gerações de crentes encontramos-na na acção do Espírito. “Portanto, a certeza de fé de que o nosso compromisso e a nossa compreensão se referem a algo que transcende a relatividade de tudo o que pensamos, queremos e fazemos não se baseia no absoluto das nossas próprias afirmações teológicas, doutrinárias e dogmáticas, mas na confiança de que o Espírito está presente nas formas culturais com as quais pensamos e na concepção que com a sua ajuda conseguimos formar-nos do Evangelho, e na certeza de que, através do consenso da comunidade sobre as nossas interpretações teológicas, o Espírito manifestará a sua verdade, para nós e para os nossos filhos, quando essa verdade procede da obra do Espírito tanto no mundo como na comunidade cristã” <sup>80</sup>. Só o Espírito Santo — Espírito de verdade e de comunhão — pode verdadeiramente “abrir os olhos” dos cristãos, capacitá-los para reconhecer a mesma verdade em linguagens diversas ou em expressões confessionais não totalmente coincidentes, só Ele pode levá-los a reconhecer e a praticar em conjunto a verdade fundamental da fé como fidelidade criativa ao Evangelho nas circunstâncias históricas <sup>81</sup>. Em última análise, a superação das divergências confessionais na afirmação da verdadeira fé só poderá acontecer, pois, se os cristãos e as Igrejas se deixarem penetrar até ao fim e com todas as consequências pela convicção de que é o Espírito Santo — e não as nossas maneiras de compreender e de dizer o Mistério, as quais, por mais irrenunciáveis que pareçam ser ou sejam, têm sempre apenas um valor instrumental — o último garante da verdadeira fé, o dom que possibilita a identidade da mesma fé através das expressões diferentes no tempo e eventualmente

---

*communicatio*, 79-93; A. GESCHÉ, *Théologie de la vérité*, in RThL 18 (1987) 187-211; J. LADRIÈRE, *La vérité et ses critères*, in RThL 18 (1987) 147-170.

<sup>79</sup> Cf. E. SCHILLEBECKX, *La infalibilidad*, 406; K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, X, 279 s.

<sup>80</sup> L. GILKEY, *El Espíritu*, 175. Cf. ainda P. HOJEN, *Wahrheit und Konsensus*, 154.

<sup>81</sup> W. KASPER, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, 401.

diferentes no hoje comum das Igrejas <sup>82</sup>. Só Ele — que une o passado com o presente, actualizando o acontecimento da salvação, e une o presente com o futuro, tornando o futuro de Deus já actuante no presente dos homens <sup>83</sup> — pode assegurar a autenticidade dessa tarefa criativa e dar-nos a força e a fidelidade necessárias para a realizarmos com êxito.

Este sentido da historicidade que afecta a afirmação cristã da verdade, colocando os cristãos e as Igrejas sob a exigência de abertura permanente à acção do Espírito, adquire contornos ainda mais definidos à luz do horizonte escatológico que anima todo o viver cristão, também no que respeita à expressão da verdadeira fé. A consciência deste horizonte escatológico é determinante para que se não absolutize o passado, fechando-o num historicismo redutor, nem o presente, como se já se tivesse atingido o definitivo estágio da percepção da verdade <sup>84</sup>. O carácter escatológico da verdade cristã, numa plenitude que ultrapassa o que os cristãos e as Igrejas captam e exprimem numa determinada época, faz das afirmações de fé e da confissão de fé uma espécie de “orientador escatológico do caminho” <sup>85</sup>, exige o reconhecimento dos limites que afectam sempre a afirmação cristã da verdade, deixa permanentemente em aberto a possibilidade de novos aprofundamentos e mais completas percepções das afirmações doutrinárias que se fazem. As pretensões confessionais de verdade, por mais firmes e irredutíveis que pareçam ter de ser, estão, pois, todas elas sujeitas à “reserva

---

<sup>82</sup> Por isso mesmo, a autêntica concepção católica do magistério e da possibilidade de afirmação da verdade que se lhe atribui não é a afirmação de uma qualquer garantia institucional que diminua a acção do Espírito, muito menos a pretensão de uma autoridade autónoma, mas é a expressão (em certos casos, expressão-limite) da confissão crente de que o Espírito não abandona a sua Igreja e a envolve na sua própria realidade histórica concreta. Cf. a este propósito G. HINTZEN, *Die Selbstezeugung*, 4-10. Que os católicos têm de fazer um esforço no sentido de tornar mais compreensível a sua posição neste aspecto confirma-se ao ler, por exemplo, A. KALLIS, *Communio Sanctorum. Kirche als Mysterium und Institution aus orthodoxer Sicht*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, 36 s. Sobre esta questão cf. ainda COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension commune*, 647, n° 139.

<sup>83</sup> Cf. B. FORTE, *A Trindade como história. Ensaio sobre o Deus cristão*, São Paulo 1987, 133.

<sup>84</sup> “Estamos dispostos a procurar os critérios da Tradição na visão do Reino, e não simplesmente no que nos foi transmitido do passado?” : J. ZIZIOLAS, *L'Église*, 827.

<sup>85</sup> P. HÜNERMANN, *Glaubenssätze und der je grössere Gott. Zur Problematik christlicher Glaubenssätze und ihrer Folgerungen*, in ThQ 169 (1989) 61.

escatológica” que necessariamente as atinge também: trata-se sempre e apenas do reconhecimento da verdade neste tempo e nas circunstâncias da história, também nos limites que lhe foram criados pela situação de divisão e conflito confessionais. A pretensão da verdade (de cada Igreja) não pode deixar de estar sujeita a uma certa “relativização”, na consciência de que uma “pretensão absoluta” não nos pertence, mas apenas à própria verdade, em última análise ao Espírito de Deus que se manifesta como Espírito de Verdade <sup>86</sup>. Isto não significa, aliás, cair numa atitude relativista e, no fundo, céptica na questão da verdade, ignorando a obrigação que a verdade nos impõe e o nosso dever de a buscar <sup>87</sup>, mas representa apenas a indispensável atenção, em nome da própria verdade e da fidelidade em relação a ela, aos condicionamentos e contingências históricos da nossa posse da verdade ou da sua realização num espaço e num tempo concretos <sup>88</sup>. A abertura ao Espírito de Deus e a confiança na sua eficácia é que há-de possibilitar que sejamos capazes de discernir com mais clareza e fidelidade aquilo que é pretensão absoluta da verdade e aquilo que é a visão que se tem dessa pretensão. Só desse modo — na abertura ao Espírito de Deus que relativiza sempre de novo as nossas pretensões — as confissões cristãs poderão fugir ao risco de absolutizações ideológicas <sup>89</sup>, por vezes em

<sup>86</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Welche Einheit?*, 293 s. Cf. J. MOINGT, “*Oportet...*”, 88.

<sup>87</sup> “Por isso, nenhuma vontade de tolerância, nenhuma lei da finitude, nenhum imperativo de modéstia, nenhum mandamento da fraternidade pode desonerar as consciências e isentar a razão de, também e precisamente no âmbito intersubjectivo, procurar, conhecer e fazer a verdade “: M. SECKLER, *Toleranz*, 144.

<sup>88</sup> “A pretensão da verdade não pode ser apresentada onde não tiver validade necessária e inamovível. Não pode impor-se como verdade o que em realidade é forma desenvolvida historicamente e que está numa relação mais ou menos estreita com a verdade: J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 208. Este texto surgiu originariamente como conferência pronunciada pelo autor em Graz, Áustria, em 1976. A partir deste princípio, e aplicando-o ao problema do papado e às exigências católicas face à Ortodoxia, Ratzinger concluiu: “No que respeita à doutrina do papado Roma não deve exigir do Oriente mais do que foi formulado e vivido no primeiro milénio: IB., 209.

<sup>89</sup> Um risco tanto maior quanto a verdade religiosa aparece com a pretensão de não ser simples palavra humana, mas mediação da própria Palavra de Deus. Cf. M. SECKLER, *Toleranz*, 142 s. Que o recurso ao Espírito, só por si, não imuniza as Igrejas contra o risco de absolutizações ideológicas na busca e afirmação da verdade é um facto óbvio. Trata-se aqui, porém, de relativizar o modo como se apresenta a própria pretensão de verdade na disponibilidade para acolher a Verdade maior do Mistério de Deus que nos ultrapassa e que só o Espírito nos pode ajudar a ir captando.



contradição manifesta — como a história das divisões confessionais demonstra e acontecimentos recentes da vida das Igrejas confirmam — com os mais elementares critérios evangélicos.

Na comum obediência ao Espírito a que as Igrejas são interpeladas, de modo a que reconheçam e afirmem com autenticidade a verdade que as funda, adquire, mais uma vez, um sentido e uma exigência particulares o caminho do diálogo como forma de superar o carácter fragmentário, inadequado, limitado de todas as nossas expressões da verdade. A pretensão de objectividade e de validade universal da verdade — que se tem de reconhecer se não se quiser cair no relativismo — passa pela mediação do diálogo, que, como processo de busca da verdade, se torna lugar essencial de abertura ao Espírito da Verdade: “Se por parte *divina* (...) a promessa do Espírito dentro das nossas perspectivas fragmentárias nos relaciona com a plenitude da verdade, por parte *humana* tal relação consegue-se através da realidade do nosso diálogo mútuo”<sup>90</sup>. “É só ao pôr em jogo a nossa *própria* verdade em diálogo com a verdade do *outro* — acentua E. Schillebeeckx — que nos colocamos na história *a caminho da* verdade. O homem alcança a plena verdade só quando reconhece que por amor à verdade necessita da verdade do outro. Também a verdade de agora tem necessidade da verdade de antes e da que está por vir”<sup>91</sup>. A tarefa do diálogo tem, assim, uma obrigatoriedade indeclinável, não por mera conveniência mas em razão do próprio amor à verdade<sup>92</sup>. Emerge aqui, aliás e de novo, uma das razões mais profundas para todo esforço de aproximação e recepção ecuménicas: a convergência de diversos aspectos parciais no confronto dialógico, na comum obediência ao Espírito, é essencial para a mais plena afirmação da verdade cristã<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> L. GILKEY, *El Espíritu*, 178.

<sup>91</sup> *La infalibilidad*, 408.

<sup>92</sup> L. SWIDLER, *Wahrheitsfindung im Dialog. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der systematischen Reflexion*, in US 39 (1984) 201-218, esp. 201-207. Cf. ainda H. OTT, *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition. Eine protestantische Stellungnahme*, in ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE (ed.), *Papstum als ökumenische Frage*, München-Mainz 1979, 215-218 e 229-231.

<sup>93</sup> Cf. W. HRYNIEWICKZ, *Ökumenische Rezeption*, 131; L. GILKEY, *El Espíritu*, 176. Cf. ainda H. URS VON BALTHASAR, *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972.

Nessa abertura confiante ao Espírito de Deus como o último garante da verdade da fé há-de ser possível aos cristãos manter existencial e eclesialmente a tensão entre a firmeza da verdadeira fé que se torna necessário afirmar em nome da fidelidade ao Evangelho e a capacidade de tolerar deficiências e limites que pertencem ao caminho histórico pelo qual pessoas e comunidades vão conseguindo descobrir a verdade <sup>94</sup>. Nessa confiança na acção do Espírito os cristãos serão capazes de captar mais profundamente a coerência fundamental da fé — que é, em última análise, uma “coerência no Espírito” <sup>95</sup> — na diferença de perspectivas, na pluralidade de posições, na inevitabilidade até de tensões, reconhecendo aí a nossa fragilidade humana na busca da verdade mas também a incomensurável grandeza da verdade que brota do Mistério sempre maior de Deus que queremos afirmar em comum. “Onde o movimento ecumênico confia na presença do Espírito Santo, que nos conduz a toda a verdade, aí ele pode viver com mais debates e conflitos sobre a coerência das suas bases teológicas do que normalmente é admitido” <sup>96</sup>. Tendências uniformizadoras, intolerâncias dogmatizantes, incapacidades de reconhecer o lugar da liberdade de consciência, uma certa esquizofrenia entre o que se vive no espaço interno eclesial e fora dele manifestam, de uma forma ou de outra, uma certa menor confiança no Espírito Santo e no seu papel na descoberta da verdade.

### 6.2.2. Unidade na fé e pluralidade de afirmações doutrinárias

No desenvolvimento de uma criteriologia teológica em ordem a uma hermenêutica ecumênica terá de desempenhar um papel de maior relevo a consideração concreta de que a unidade da fé pode e deve ser afirmada e mantida através de uma certa pluralidade de expressões doutrinárias. Trata-se aqui e em última análise de explicitar, ao nível da afirmação doutrinária, a perspectiva da “unidade na diversidade” que é reconhecida como princípio orientador de todo um caminhar ecumênico que busca a

---

<sup>94</sup> O princípio da tolerância adquire assim um lugar importante na disputa ecumênica sobre a verdade: T. KROBATH, *Zum Toleranzprinzip im ökumenischen Streit um die Wahrheit*, in H. FRANKE - T. KROBATH - M. PETZOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 64.

<sup>95</sup> J. TAYLOR, *Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhalt*, in US 46 (1991) 5.

<sup>96</sup> K. RAISER, *Jenseits*, 435.

comunhão na mesma fé, mas está igualmente bem consciente das especificidades confessionais que suportam o concreto viver na fé <sup>97</sup>.

O reconhecimento da diferença que existe entre o conteúdo e a expressão doutrinal da fé é um elemento que pertence à consciência elementar da tradição cristã <sup>98</sup>, foi reafirmado pelo Concílio Vaticano II <sup>99</sup> e faz parte dos dados que se podem considerar adquiridos na consciência teológica actual <sup>100</sup>. Esta sabe, na continuidade da tradição, que cada formulação da fé é estruturalmente marcada por um certo carácter fragmentário e por uma inadequação de princípio relativamente ao conteúdo pleno da fé, pelo que há necessariamente lugar para uma articulação plural da mesma fé <sup>101</sup>. Na consciência dessa diferença, que aliás

<sup>97</sup> Cf., a título meramente exemplificativo, W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit*, 38; P. NEUNER, *Ein katholischer Vorschlag*, 443; W. HUBER, *Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige*, in ZThK 89 (1992) 99 s.; P. NORGAARD-HOJEN, *Sprache*, 219 s.; J. J. ALEMANY, *Die Herausforderung des Pluralismus: christliche Kirchen zwischen Partikularität und Katholizität*, in ÖR 42 (1993) 186-192.

<sup>98</sup> Cf. A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse der Kirche — Bekenntnisse der Ökumene. Einheit und Vielfalt. Tradition und Erneuerung im christlichen 'Bekennen'*, in US 40 (1985) 64-69; J. RATZINGER, *Die Dimensionen des Problems*, 17-32; Y. CONGAR, *Diversités et communion*, 18-68.

<sup>99</sup> Cf. UR 6, 14 e 17, GS 62. Cf. G. PATTARO, *De oecumenismi exercitio*, 494-505; ID., *Il Decreto "Unitatis Redintegratio"*, 500-502; E. LANNE, *Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes*, in Ire 60 (1987) 35.

<sup>100</sup> Cf., entre outros autores possíveis, J.- M. R. TILLARD, *Vorüberlegungen zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis*, in US 37 (1982) 106; G. HINTZEN, *Wo liegt*, 288; H. MEYER, *"Grundkonsens und Kirchengemeinschaft". Bericht und Reflexionen über eine Konsultation und ihr Thema*, in A. BIRMELE - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, in Frankfurt-Paderborn 1992, 37 s. Cf. ainda, na perspectiva ortodoxa, D. PAPANDREOU, *Form und Norm: Gechichtlichkeit und Verbindlichkeit*, in US 49 (1994) 7-18, esp. 7-14.

<sup>101</sup> Cf. W. BEINERT, *Wahrheit — Dogma — Konfessionen. Ein Versuch zur Ortsbestimmung unserer Verkündigung*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 13 s.; H. VORGRIMMLER, *Wahrheit*, 49 s.; O. H. PESCH, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug*, in ID., *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 1987, 276-278; E. KÄSEMANN, *Diversidad*, in Conc 191 (1984) 97-108; J.- M. TILLARD, *Pluralismo teológico y misterio de la Iglesia*, in Conc 191 (1984) 109-124; A. HOUTEPEN, *Bekenntnisse*, 64-69; E. YARNOLD, *La pluralité*, 867-869.

não é uma separação absoluta ou uma divergência total, manifesta-se, no fundo, a percepção da distância que vai entre a realidade do Mistério que as fórmulas da fé pretendem exprimir e as expressões em que isso se traduz <sup>102</sup>. Mas nesta consciência da necessidade de se distinguir entre o conteúdo intentado na afirmação da fé e a forma historicamente condicionada da sua expressão — e, conseqüentemente, no sentido da relatividade que afecta toda a maneira teológica de pensar e de falar face ao pleno conteúdo da verdade que deve ser afirmada — há também uma consequência natural do desenvolvimento do conhecimento histórico, um desenvolvimento que teve, de resto, também algum efeito libertador quanto à compreensão mais adequada de questões tradicionais de controvérsia <sup>103</sup>. É sabido que as afirmações da fé trazem naturalmente consigo a marca do seu condicionamento histórico, na medida em que foram expressas a partir de pressupostos de um determinado tempo e com base em experiências e questionamentos específicos. E na atenção a esta dimensão de historicidade é até possível perceber melhor que há uma certa contingência na forma como todo o processo de desenvolvimento histórico-doutrinal da fé cristã decorreu, um processo que, sem pôr em causa a sua legitimidade e a sua fidelidade na articulação da verdade, não pode ser entendido como absolutamente inevitável e necessário em todas as suas expressões e formas <sup>104</sup>.

A diferença entre conteúdo da fé e sua expressão — e este é um aspecto não menos importante a considerar — aparece ainda, no entanto, como um dado envolvido na necessidade de o Evangelho e a fé se inculturarem — hoje como no passado — em contextos muitos diversos, e isso como condição da sua efectiva recepção no coração das pessoas e na vida das comunidades. A exigência de inculturação significa que tem de haver espaço para a apropriação e a tradução na maneira de pensar e de

---

<sup>102</sup> A intencionalidade do acto de fé, por isso mesmo, não se dirige à fórmula, mas ao conteúdo, ao próprio Mistério de Deus: “Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem”: *Summa Theologica*, II-II q. 1. a. 2. Cf. W. KASPER, *Das Wahrheitsverständnis*, 189 s.; K. RAHNER, *Häresien in der Kirche heute?*, in *Schriften zur Theologie*, IX, 478; J.- M. R. TILLARD, *Die Treue*, 116; W. PANNENBERG, *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 46.

<sup>103</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in *KuD* 38 (1992) 318.

<sup>104</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La infalibilidad*, 412; K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, IX, 23 s.

viver no próprio contexto, para a liberdade de expressão e para a diversidade das fórmulas culturais em que a recepção se exprime. O que é uma necessidade tanto mais premente quanto se toma consciência de que se vive num mundo pluricultural e culturalmente policêntrico, em que a capacidade de inculturação aparece até, e a vários títulos, como condição de sobrevivência da fé <sup>105</sup>. A indispensável distinção entre a substância da fé e sua expressão histórica impede, pois, que se identifique simplesmente o conteúdo da fé com o modo de a expor e de a organizar, com uma determinada teologia, forma de piedade ou sensibilidade cultural. Está aí também, no fim de contas, a condição para que se possa preservar tanto a catolicidade como a unidade da fé, dando espaço a uma legítima articulação plural da fé e discernindo a diferença que existe entre a verdade essencial da fé, sobre a qual tem de haver acordo, e as formulações que ela recebeu ao longo da história e em contextos culturais diversos <sup>106</sup>.

A distinção entre a intencionalidade fundamental da fé e a sua expressão corre o risco de ser ignorada sempre que cada Igreja tende a ver de forma absolutizada os elementos doutrinários específicos da própria tradição confessional e não reconhece essa diferença como um critério que questiona a própria tradição, a sua linguagem específica, os seus enraizamentos histórico-culturais. Diversos factores, com diferente peso no desenvolvimento histórico próprio de cada confissão cristã, tiveram aqui a sua influência, fazendo esquecer que uma legítima pluralidade na expressão da fé é um dado essencial ao próprio acontecimento cristão, que desde o princípio viveu na convicção de que a unidade de fé não exclui diferenças nas formas de expressão nem na interpretação teológica do seu conteúdo.

---

<sup>105</sup> Sobre a tarefa da inculturação da fé cf. J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption*, 261-289, esp. 271-277; G. ROUTHIER, *La réception*, 122 e 126-130; J.- M. R. TILLARD, *Église d'Églises*, 155-180; M. KEHL, *Die Kirche*, 252-257; J. A. KOMONCHAK, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La réception de Vatican II*, 107-126; C. GEFFRÉ, *Le christianisme*, 305-312; COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La foi et l'inculturation*, in DC 1980 (1989) 281-289; J. B. METZ, *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, in HK 40 (1986) 588-595, esp. 588-590; ID., *Einheit und Vielheit*, 96-108; ID., *Unidad e pluralidad: Problemas y perspectivas de la inculturación*, in Conc 224 (1989) 91-101; P. SCHINELLER, *Por la inculturación hacia la catolicidad*, in Conc 224 (1989) 113-122; K. RAISER, *Jenseits*, 425-435; O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 301-305; J. DANTINE, *Von der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien*, in ÖR 42 (1993) 431-451.

<sup>106</sup> Cf. L. SARTORI, *La "receptio" cattolica*, 388.

Basta lembrar, entre outros aspectos, o peso de uma visão excessivamente legalista e dogmatizante da doutrina, que fez de cada fórmula doutrinal a única maneira possível de dizer a verdade da fé; a fixação absolutizada em certas expressões da fé surgidas em determinados momentos originários confessionais; o predomínio do pensamento conceptual, que não só não reconheceu suficientemente o carácter simbólico da linguagem da fé como favoreceu “a expressão verbal da fé” em detrimento de outros registos <sup>107</sup>; a deficiente percepção da dimensão pragmática que caracteriza a estrutura própria das afirmações da fé, que não “dizem” apenas alguma coisa, mas pedem um determinado agir e estabelecem relações entre pessoas a partir da experiência da fé <sup>108</sup>. Não há dúvida de que, por estes e outros factores, a divisão confessional se tem repercutido numa certa incapacidade de descobrir a identidade da fé para além das diferenças de vocabulário teológico <sup>109</sup> e na dificuldade em saber distinguir entre aquilo que pertence à verdade indiscutível da fé e as fórmulas através das quais essa verdade se exprime e que têm sempre de algum modo a marca do conjuntural. No entanto, não há dúvida de que o reencontro das Igrejas cristãs na comum afirmação da fé só pode acontecer na superação de um pensamento e de uma prática uniformísticas, que confundem “unidade na fé” com “unicidade da compreensão da fé”, e no reconhecimento de um amplo espaço de liberdade às possíveis e legítimas diferenças. Há que admitir, com W. Pannenberg, que “a restauração da unidade cristã só é possível se nós, cristãos de hoje, concedermos esta margem de liberdade às diferenças legítimas na teologia e nas formas de vida que se desenvolveram ao longo da história e se nós não confundirmos unidade na fé com a uniformidade da sua expressão e das formas de vida que dela decorrem” <sup>110</sup>. A comunhão

---

<sup>107</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Die Treue*, 115 s.; L. KLEIN, *Theologische Alternative*, 278.

<sup>108</sup> Cf. P. HÜNERMANN, *Glaubenssätze*, 58-61.

<sup>109</sup> Comparando diversos autores, O. H. PESCH verifica um consenso fundamental entre as teologias católica e evangélica na compreensão da fé, na descrição da atitude fundamental do ser cristão. Considera assim que não se pode falar de um “dissentimento fundamental” entre católicos e protestantes nesta matéria e que a questão a colocar é a de saber porquê essa compreensão comum da fé não frutificou nas questões dela decorrentes: *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in W. BAIER e outros (ed.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt*, Sankt Ottilien 1987, 487.

<sup>110</sup> W. PANNENBERG, *Pour une interprétation du Symbole de Nicée-Constantinople*, in DC 2079 (1993) 829. Cf., quanto ao Vaticano II, E. LANNE, *Unité et diversité*, 34-38.

das Igrejas — tudo o indica — terá, pois, de aprender de novo a viver o único Evangelho e a unidade da confissão fundamental da fé numa certa pluralidade de expressões de doutrina eclesial e, ainda mais, de diversidade de teologias. Perante esta pluralidade, a questão decisiva que se coloca é a de discernir que diversidades podem ser integradas na comunhão, é a de saber, em concreto e quanto às diferenças existentes na formulação ou na prática da fé, se se trata de uma diversidade legítima e tolerável ou se estão implicadas divergências que, pondo em causa o essencial da fé, arrastam necessariamente consigo a separação <sup>111</sup>.

Neste sentido parece de toda a conveniência explorar, de forma consequente, a validade que pode ter — pelo menos, como metodologia a seguir — um caminho de aproximação entre as Igrejas que não parta tanto da exigência positiva de que uma confissão cristã afirme tudo o que pertence à confissão de fé da outra, antes — e numa espécie de “consenso pela negativa” — considere suficiente o reconhecimento expresso de que aquilo que uma Igreja afirma não contradiz aspectos essenciais do Evangelho comum em que se acredita, ainda que se julgue não poder ou não querer aceitar na própria adesão de fé este ou aquele elemento da outra tradição confessional. Neste caminho de avaliação das diversidades possíveis dentro da fé comum — um caminho já apontado há vários anos pelo Sínodo das Dioceses da Alemanha e que procura ser sensível aos limites que afectam desenvolvimentos doutrinários específicos de uma confissão enquanto feitos em estado de separação confessional e, portanto, de não abertura à totalidade da experiência eclesial <sup>112</sup> — é claro que “uma união na fé não é possível sempre que uma Igreja se sente na necessidade de recusar uma doutrina obrigatória da outra como estando em contradição com a revelação”. Mas, por outro lado, abre-se aqui um amplo campo de possibilidades ao diálogo ecuménico entre as Igrejas, se uma delas se dispuser a examinar em que medida pode reconhecer e respeitar a tradição de uma outra Igreja como sendo um “desenvolvimento permitido da revelação”, ainda que ela não queira assumir essa tradição para a sua própria vida, e isso no que respeita, por exemplo, a determinadas formas da piedade eucarís-

---

<sup>111</sup> Como reconhecia o documento católico-luterano sobre estratégias de recepção, “o consenso necessário para formar uma comunidade eclesial pode incluir a constatação de que as diferenças que subsistem não são de natureza a dividir a Igreja”: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *La réception*, 142 s., n.º 31; cf. também 142, n.º 22.

<sup>112</sup> Cf. Y. CONGAR, *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vue par la théologie catholique*, in *Ire* 53 (1980) 311, e as citações aí feitas.

tica, da veneração dos santos, dos sacramentais, das indulgências <sup>113</sup>. Neste modo de proceder trata-se, aliás, de reconhecer também que há diversos níveis de realização da fé em Igreja — o nível da estrita confissão de fé, o da teologia, o da piedade, o da organização das estruturas eclesiais —, níveis esses em que o espaço de liberdade se amplia à medida que se caminha para a zona do humano <sup>114</sup>. Mas nesta intuição de um certo “consenso pela negativa” como caminho viável de diálogo ecumênico sobre as divergências ainda existentes desempenha um lugar não menos significativo a consciência de que, afinal, a Igreja católica não exige dos seus membros que eles afirmem do mesmo modo todas as concretizações e derivações que se formaram na história quanto à fé vivida e ensinada, pelo que não há que colocar aos outros cristãos condições de adesão na fé mais exigentes e uniformes do que aquelas que se apresentam para os próprios católicos <sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Cf. *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit*, in *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 780 s. No mesmo sentido fundamental cf. J. BROSEDER, *Anfragen an den lutherisch-katholischen Konsens-text “Das Herrenmahl”*, in P. LENGSELD - H. - G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 67; mais recentemente P. NEUNER, *Ein katholischer Vorschlag*, 449; ID., *Was muss der Christ*, 228-230. Esta perspectiva está também presente na proposta há anos apresentada conjuntamente por H. FRIES - K. RAHNER, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983, esp. 35-53. Quanto à discussão sobre as teses constantes desta proposta cf. particularmente H. MEYER, *Die Thesen von Fries und Rahner — Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II e IV*, in *ThQ* 166 (1986) 290-301, esp. 292-295; H. FRIES, *Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte*, in *ThQ* 166 (1986) 302-312; ID., *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten*, 13-84; A. DULLES, *Zur Überwindbarkeit von Lehrdifferenzen. Überlegungen aus Anlass zweier neuerer Lösungsvorschläge*, in *ThQ* 166 (1986) 278-289; E. HERMS, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984; P. NEUNER, *Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am “Rahner-Plan”*, in *ThR* 81 (1985) 1-8; H. RÜCKER, *Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen. Eine Überlegung zur Antwort von Eilert Herms auf den Rahner-Plan*, in *ÖR* 34 (1985) 171-183; H. DÖRING, *Einheit durch Vielfalt?*, 103-108; J. RATZINGER, *Luther*, 123 s.

<sup>114</sup> Cf. L. SARTORI, *La recezione*, 56.

<sup>115</sup> Cf. O. H. PESCH, *Ökumenismus der Bekehrung*, 171; K. RAHNER, *Ist Kirchengemeinschaft*, 562. Há, de facto, mais pluralidade no próprio espaço católico do que, às vezes,



Naturalmente que este “consenso pela negativa”, se pode ser processo metodológico de clarificação do peso real das divergências que persistem, não é plenamente suficiente para enfrentar a tarefa de uma verdadeira e completa comunhão na fé, não pode, por isso mesmo, ser tomado como o objectivo final a atingir na afirmação da mesma fé. A autenticidade, o aprofundamento e a consistência dessa comunhão em formas visíveis exige também o esforço de definir limites positivos à diversidade possível, e eles têm de ser clara e inequivocamente formulados em comum. O princípio da diversidade legítima ou da indispensável inculturação não pode, pois, ser invocado quando estão em causa elementos essenciais da identidade cristã e da constituição fundamental da Igreja <sup>116</sup>. Mas na consciência de que o caminho “realista” e, afinal, mais adequado do futuro não pode ser o da uniformidade, mas tem de ser o da concreta busca de uma “unidade na diversidade” <sup>117</sup>, torna-se necessário desenvolver todos os esforços no sentido de esclarecer o que verdadeiramente é necessário e suficiente — “quod requiritur et sufficit” — em ordem ao restabelecimento da unidade da Igreja <sup>118</sup>. Nesta tarefa, que está bem longe de ter sido assumida com a frontalidade que se requer, o princípio hermêutico da hierarquia das verdades pode revelar-se como um critério fundamental.

---

se costuma admitir se se olhar para aquilo que oficialmente é dito ou parece ter validade: cf. L. ULLRICH, *Dialog und Identität*, 322 s. .

<sup>116</sup> Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Ecclesiologia baptismale ed ecclesiologia eucaristica. Per una metodologia di un 'ecclesiologia ecumenica'*, in *StEc* 10 (1992) 87.

<sup>117</sup> “Comunhão das Igrejas só é possível na base de uma comum consciência de fé, mas que tem de dar espaço a formas diversas de exprimir a fé no único Senhor. O mesmo vale para as formas da vida litúrgica e da constituição das Igrejas. Apurar a proporção do acordo aqui necessário, mas também suficiente para a preservação da comunhão, de modo que as Igrejas percam o receio de que a unidade significaria o desaparecimento de todas as especificidades que historicamente se desenvolveram, constitui uma das tarefas mais urgentes da teologia dogmática”: W. PANNENBERG, *Dogmatische Theologie*, 164. Cf. ainda O. H. PESCH, *Die Rezeption*, 412; J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene*, 246 s. Naturalmente — e como observa H. Meyer com razão — isso não pode significar a defesa de um qualquer “minimalismo ecumênico”: *Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischer Minimalismus*, in *EK* 21 (1988) 260-264.

<sup>118</sup> Cf. J.- M. R. TILLARD, *Vorüberlegungen*, 103-105; ID., *Préparer l' unité*, in *NRTh* 112 (1980) 167-171; J. WILLEBRANDS, *The Place of Theology*, 262 s.

### 6.2.3. A atenção à hierarquia das verdades

Como é sabido, no Decreto sobre o Ecumenismo e num passo de grande importância para uma criteriológica teológica, o concílio lembra que, na exposição da doutrina católica e na comparação dos seus elementos, há que atender ao facto de que “existe uma ordem ou ‘hierarquia’ das verdades da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente”<sup>119</sup>. Salienta-se assim que, dentro da realidade orgânica que é a fé, as verdades que se afirmam não estão todas exactamente no mesmo plano, o que aliás constitui um dado fundamental da experiência da fé na história cristã e nas diversas confissões<sup>120</sup>. No critério da “hierarquia das verdades” — formulado pelo concílio no contexto do diálogo ecuménico, mas tendo significado, antes de mais, para a melhor compreensão da doutrina católica, para a estruturação dos processos de amadurecimento da fé e para uma mais adequada apresentação da doutrina aos homens de hoje — encontra-se um princípio hermenêutico básico de orientação para o discernimento da verdade fundamental da fé e para a sua correcta e equilibrada compreensão e prática.

---

<sup>119</sup> UR 11. Cf. sobre esta temática: GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion de “Hierarchie des Vérités”. Interprétation oecuménique*, in Ire 53 (1990) 484-486; A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”. *Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz*, in Cath 46 (1992) 1-30; W. HRYNIEWICKZ, *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d' une idée chrétienne*, in Ire 51 (1978) 470-491; A. BIRMELÉ, *Die Wahrheit*, 241-245; Y. CONGAR, *Diversités et communion*, 184-197; A. HOUTEPEN, *Jerarquía de verdades y ortodoxia*, in Conc 212 (1987) 53-67; A. BODEM, *Hierarchie der Wahrheiten*, in Sal 52 (1990) 857-869; O. CULLMANN, *Einheit in der Vielfalt im Lichte der “Hierarchie der Wahrheiten”*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 356-364; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 66-80; G. THILS, *Hiérarchie des vérités*, 147-159; “*Hierarchia veritatum*” (*Décret sur l' oecuménisme*, n° 11), in RThL 10 (1979) 209-215. Cf. ainda H. MEYER, *Überlegungen zum Gedanken und zur Lehre von den “Fundamentalartikeln”*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 267-277; S. W. SYKES, *Die Fundamentalien des Christentums*, in A. BIRMELÉ - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz*, 132-144.

<sup>120</sup> Cf. GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion*, 486-488, n.os 10-16; A. BIRMELÉ, *Die Wahrheit*, 244-251; W. HRYNIEWICKZ, *La hiérarchie des vérités*, 481; H. MEYER, *Überlegungen*, 275; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L' Évangile et l' Église*, 1073, n° 25.

É certo que a expressão tem sido e pode ser legitimamente interpretada numa certa polivalência de sentidos: a noção pode ser entendida segundo critérios de ordenação lógicos, existenciais-subjectivos, soteriológicos, epistemológicos, essenciais <sup>121</sup>. E há que reconhecer que à acentuação teórica do grande significado deste princípio não tem correspondido, de facto, uma adequada e conseqüente aplicação prática que mostre o seu verdadeiro alcance para a vida interna eclesial e para o diálogo ecuménico. Mas, apesar disso, a simples consideração de que existe uma hierarquia das verdades da fé lança, à partida e de certo modo como impulso heurístico, o desafio a que se examine a própria compreensão e prática da fé, corrigindo deficiências e superando limitações aí existentes. Chamando a atenção para a organicidade da fé, que não é um amontoado, uma soma de verdades, mas um todo orgânico e em relação dinâmica <sup>122</sup>, a noção de hierarquia das verdades coloca em primeiro plano o conteúdo fundamental das verdades da fé, sublinha a relação íntima que existe entre elas, organiza a atitude de fé segundo critérios de essencialidade, concentra o viver crente na progressiva descoberta do que é verdadeiramente importante. Por outro lado, e particularmente no que ao campo católico diz respeito, a consciência de uma hierarquia das verdades questiona a tendência, por vezes ainda existente, a olhar as verdades da fé predominantemente sob o ângulo da autoridade doutrinal que as proclama, como se todas elas tivessem o mesmo valor em razão da pretensão formal que as envolve enquanto verdades que, atestadas pela mesma autoridade de Deus através da Igreja, obrigam a uma aceitação obediente <sup>123</sup>. Ao apontar

<sup>121</sup> A. KREINER, "*Hierarchia veritatum*", 4-22, oferece uma estimulante reflexão sobre estas diversas vertentes do conceito de "hierarquia das verdades". Num ou noutro ponto o autor parece, no entanto, cair numa racionalização excessiva das questões. Cf. particularmente 11 s., onde não se tem suficientemente em conta que, quando se fala do significado soteriológico de uma "hierarquia das verdades", não é propriamente a expressão categorial que importa, mas sim a realidade afirmada e, sobretudo, vivida.

<sup>122</sup> "No sentido do Concílio não se trata, na hierarquia das verdades, de um princípio de redução, mas de concentração e de interpetação; isto é, todas as verdades individuais devem ser interpretadas a partir das suas relações no conjunto; elas formam um todo estrutural diferenciado, cujo fundamento e centro é o mistério de Cristo": W. KASPER, *Grundkonsens*, 166. L. SARTORI descreve a hierarquia das verdades como sendo "a organicidade vital dos dados da Palavra, pelo que não se pode nivelar tudo, mas se deve ter em conta as sementes e os seus desenvolvimentos, o centro e a periferia, no universo harmónico dos dogmas": *Il "sensus fidelium"*, 51.

<sup>123</sup> No mesmo sentido A. KREINER, "*Hierarchia veritatum*", 18.

que há uma ordem de importância nas verdades da fé, o princípio da hierarquia das verdades não divide, é certo, as verdades em “mais” ou “menos” verdadeiras (a distinção não se refere ao valor de verdade, mas ao seu significado ou importância), mas faz ver que, independentemente e para além do aspecto formal da autoridade com que foram proclamadas, as diversas verdades da fé se encontram em planos diferentes (mais perto do centro ou mais na periferia) em relação ao fundamento da mesma fé, pelo que devem ser compreendidas, avaliadas e integradas existencialmente na adesão crente dos fiéis em correspondência com essa ordem de importância.

Na consideração das questões doutrinárias, também na perspectiva das divergências existentes entre as confissões, a atenção ao princípio de uma hierarquia das verdades obriga a superar, à partida, uma concentração excessiva e unilateral naquilo que é oficialmente ensinado e a ter mais em conta, com suficiente sensibilidade cristã e com sentido pastoral, a fé efectivamente vivida, com tudo o que isso traz de testemunho clarificador mas também de eventual problematização de alguns aspectos da doutrina oficialmente proclamada <sup>124</sup>. A concreta adesão crente é sempre marcada por elementos biográficos, por pressupostos de compreensão e situações de vida específicos, pelo que surgem necessariamente individualizações existenciais na apropriação e prática da verdade da fé. Há, pois, uma hierarquia “existencial” das verdades <sup>125</sup>, ou seja, cada cristão vive a sua fé segundo uma determinada (mais consciente ou menos consciente) hierarquia das verdades (nem sempre coincidente com a hierarquia das verdades doutrinariamente proclamada como ortodoxa!). E o que vale para o indivíduo vale também, a seu modo, para as comunidades eclesiais enquanto realidades que se formaram e desenvolveram a partir de intuições e acentuações próprias na afirmação da verdade da fé e na sua prática, com os correspondentes desenvolvimentos de ordem histórica e sociocultural. Cada tradição confessional ou Igreja está marcada por uma própria hierarquia das verdades, no que estará, aliás, um dos obstáculos mais difíceis à obtenção de consensos no diálogo ecuménico <sup>126</sup>. Ressalta, assim, como é importante que as Igrejas procurem, com coerência e persistência, tornar

---

<sup>124</sup> Cf. K. RAHNER, *Ist Kircheneinigung*, 547-567, esp. 547-550.

<sup>125</sup> Cf. A. BODEM, *Hierarchie der Wahrheiten*, 861-864.

<sup>126</sup> Cf. A. BIRMELE, *Die Wahrheit*, 255; H. MEYER, *Überlegungen*, 276; O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 297.

produtivo <sup>127</sup> este princípio hermenêutico tanto para a sua vida interna como para a prossecução eficaz do diálogo ecumênico, dando-lhe novo vigor no debate interconfessional. Se é certo que também aqui, pelo recurso à hierarquia das verdades, não está à disposição de ninguém — nem dos simples fiéis, nem dos teólogos, nem da autoridade doutrinal na Igreja — uma qualquer medida fixa, linear e indiscutível que permita um discernimento imediato sobre a verdadeira importância do que pontualmente se afirma ou se nega, há-de ser possível e é imprescindível, todavia, dar uma expressão teológica mais consistente a este princípio hermenêutico e torná-lo existencialmente mais significativo na vida das pessoas, das Igrejas e do diálogo interconfessional na busca da verdadeira fé.

Uma dimensão em que o princípio da hierarquia das verdades pode e deve tornar-se mais produtivo — na explicitação, aliás, da sua intencionalidade fundamental de deslocar o acento do elemento formal para o material, do aspecto quantitativo para o qualitativo — reside na interpelação que contém no sentido de que todas as Igrejas se concentrem com renovado esforço e consciência crítica no fundamental da fé <sup>128</sup>. Trata-se de reconhecer que nem todas as verdades da fé de uma tradição são do mesmo modo constitutivas ou essenciais para a autenticidade do ser cristão, o que deverá conduzir a uma nova avaliação do peso de algumas questões em debate e ajudar a encontrar, na fidelidade à tradição mais profunda e original, aquilo que é verdadeiramente importante na verdade revelada. Mas essa concentração no essencial não é apenas um desafio de maior fidelidade à verdade a proclamar, é também exigência de testemunho mais crível e mais coerente no mundo de hoje. Como lembrou já há anos K. Rahner, não é mais possível pensar-se o futuro da fé cristã como um contínuo e prolongado desenvolvimento de verdades e uma ramificação de conclusões, numa diferenciação material cada vez mais ampla e indefinida <sup>129</sup>. Pelo contrário, a possibilidade de o cristianismo fazer

---

<sup>127</sup> Cf. E. LANNE, *Le Décret sur l' Oecuménisme vingt ans après*, in *Ire* 57 (1984) 464. Naturalmente que isso já tem vindo a acontecer nalgumas dimensões do diálogo ecumênico. É o caso, por exemplo, da forma como a Igreja católica avalia o grau de comunhão já existente com as Igrejas ortodoxas, admitindo mesmo a possibilidade de intercomunhão eucarística, não obstante estas não aceitem os dogmas do primado e da infalibilidade do papa.

<sup>128</sup> Cf. W. HRYNIEWICKZ, *La hiérarchie des vérités*, 483 e 486; W. KASPER, *Zum Problem der Rechtgläubigkeit*, 82.

<sup>129</sup> Cf. K. RAHNER, *Dogmen- und Theologiegeschichte gestern und morgen*, in *ThGl* 20 (1977) 77 s.

ressaltar o seu valor de vida e a sua credibilidade como oferta de sentido para as pessoas e para o futuro deste mundo está dependente de que consiga fazer vir ao de cima em todas as suas afirmações e pretensões aquela simplicidade fundamental que o constitui, traduzida nuclearmente na afirmação e na prática do amor de Deus e do próximo. Encontrar convergências no fundamental da fé que permitam clarificar e expressar melhor o que anima a esperança cristã e desenvolver um significativo testemunho comum é, para todas as Igrejas cristãs, desafio fundamental de credibilidade e, porventura até, de sobrevivência <sup>130</sup>.

Em termos de diálogo ecumênico doutrinal em sentido estrito, o princípio hermenêutico da hierarquia das verdades pode ser um elemento determinante no discernimento entre as diferenças que são verdadeiro motivo de conflito separador e as outras questões que, sendo fonte de divergências, não justificam a continuação dessa situação de separação <sup>131</sup>. Neste sentido cada Igreja é, antes de mais, interpelada a saber distinguir, dizendo-o também com clareza, entre o que, à luz da sua tradição, pertence estritamente ao essencial da fé, é elemento irrenunciável do autêntico ser cristão e do verdadeiro ser Igreja, e aquelas afirmações doutrinárias, estruturas eclesiais ou práticas da fé que, sendo embora desenvolvimentos com maior ou menor peso, não se podem apresentar, todavia, com a pretensão de uma obrigatoriedade universal e definitiva em todos os seus aspectos <sup>132</sup>. Neste processo de clarificação, de reavaliação diferenciada da ordem de importância das verdades afirmadas e das práticas eclesiais, as confissões cristãs podem ser conduzidas não só a uma melhor compreensão da própria hierarquia das verdades <sup>133</sup> e a uma integração das suas formulações dou-

<sup>130</sup> Cf. ID., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in *Schriften zur Theologie*, XII, 541-544.

<sup>131</sup> Cf. GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion*, 491, n° 28.

<sup>132</sup> Cf. A. KREINER, "*Hierarchia veritatum*", 3 e 18 s.

<sup>133</sup> "Graças ao diálogo ecumênico, as Igrejas podem tomar melhor consciência da existência de hierarquias ou ordens das verdades na sua tradição e na sua vida. O diálogo pode assim trazer consigo mudanças na maneira que as Igrejas têm de ordenar o seu ensino, o que pode facilitar uma *reaproximação*. As Igrejas da Reforma, por exemplo, reconhecem mais significado ao ministério episcopal na sua hierarquia das verdades, enquanto que a Igreja católica romana aprecia de maneira nova a doutrina da justificação pela fé. Estão aí sinais de convergência": GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion*, 489, n° 19.

trinais em perspectivas mais amplas, mas também a tomar outra consciência das diferenças confessionais que dependem sobretudo do modo como cada Igreja ordena as verdades em relação com o seu fundamento. Neste contexto, o princípio da hierarquia das verdades apresenta-se para as Igrejas também como a possibilidade e a exigência de assumirem, no seu modo de pensar e de agir, o “dever comum de redefinir as prioridades na fé e na prática”, avançando “por etapas apropriadas no caminho de uma comunhão mais completa”<sup>134</sup>.

Este apontar para uma reavaliação, à luz da hierarquia das verdades, dos obstáculos doutrinários-teológicos que se apresentam no caminho em ordem a uma unidade visível das Igrejas manifesta, a seu modo e mais uma vez, que a realização da unidade não terá de passar, incondicional e exclusivamente, pela total uniformidade de fórmulas dogmáticas ou pela obtenção de um consenso completo e explícito relativamente a todas as verdades da fé expressas no desenvolvimento de cada tradição. Antes, há “um espaço legítimo para uma formulação pluralista da confissão de fé cristã que não deve ser sentida eo ipso como uma ameaça àquilo que é essencial e central”<sup>135</sup>. Na concretização do que isto significa para o diálogo ecuménico actual e para o futuro da configuração da fé na vida das Igrejas está naturalmente uma árdua e difícil tarefa, que só pode de algum modo ser enfrentada e resolvida pela continuidade e persistência do próprio diálogo. Mais uma vez, o princípio hermenêutico da hierarquia das verdades não é uma fórmula ou medida que possa logo dirimir, à margem desse diálogo enquanto acontecimento de comum abertura ao Espírito e

<sup>134</sup> GROUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion*, 493, n° 33.

<sup>135</sup> A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”, 19. Cf. W. HRYNIEWICZ, *La hiérarchie des vérités*, 489. Neste contexto merece alguma reflexão a hipótese levantada por H. MEYER sobre a possibilidade de uma “afirmação diferenciada” do primado papal, permitindo a distinção entre “necessidade para a unidade da Igreja” e “necessidade para o ser Igreja”. Na sua opinião, a aceitação desta “afirmação diferenciada” poderia tornar viável um acordo entre católicos, ortodoxos, anglicanos e luteranos nesta matéria do primado universal: *Ein evangeliumsgemässes Papstamt*, 91 s. Cf. ID., *Die Thesen*, 295-301, esp. 298. Na linha de reflexões feitas por J.- M. R. TILLARD também se poderia questionar sobre a possibilidade de distinguir, dentro de uma hierarquia das verdades e como graus diferentes de essencialidade eclesial, entre a função constitutiva fundamental do episcopado na sucessão apostólica e a função do bispo de Roma. Cf. *La primauté romaine “... jamais pour éroder les structures des Églises locales” (Déclaration anglicane-catholique, Venise 1976)*, in Ire 50 (1977) 322 s.

de transformação progressiva de mentalidades e de vivências, onde está, em cada tradição confessional, o centro essencial e irrenunciável e aquilo que é mais periférico. Mas um passo decisivo é já dado se a sensibilidade dos cristãos se for apurando na percepção existencial do que a hierarquia das verdades pode realmente significar: para a compreensão e prática da fé dentro da própria Igreja <sup>136</sup>, para a obtenção de consensos na fé numa situação cada vez mais plural do cristianismo <sup>137</sup>, para a capacidade de deixar, com magnanimidade e esperança cristãs, à história de fé do futuro uma positiva apropriação de determinadas verdades que as Igrejas agora achem, porventura, não poder ainda assumir.

#### 6.2.4. O significado da práxis ecuménica

Na criteriologia de uma hermenêutica ecuménica não pode deixar de pôr-se em relevo ainda o significado que tem a práxis concreta em ordem à descoberta e esclarecimento da verdade nos processos de recepção ecuménica. O documento final da ARCIC I exprime-o de forma lapidar e suficientemente interpelativa: “Nós exprimimos a opinião de que certas dificuldades não serão completamente resolvidas enquanto não for tomada uma iniciativa prática e enquanto as nossas duas comunhões não tiverem vivido em conjunto de maneira mais visível na única koinonia” <sup>138</sup>. E o último parágrafo do mesmo documento manifesta a esperança de que “iniciativas cheias de sentido” e “tomadas com audácia” permitam aprofundar a reconciliação mútua e prosseguir no caminho em ordem à plena

---

<sup>136</sup> Em relação à tradição católica podem-se apontar alguns exemplos concretos de questões a considerar, também com significado para a tarefa ecuménica: em relação ao primado do papa, a distinção entre o conteúdo fundamental da verdade que se pretende afirmar e a sua realização num determinado modelo sociocultural; o reconhecimento explícito de que as afirmações doutrinárias relativas aos sacramentos e à função hierárquica na Igreja são historicamente condicionadas não apenas na sua formulação mas também no seu conteúdo; o conteúdo essencial do ministério ordenado pode ser distinguido das suas formas de realização; a Igreja situa-se num segundo plano em relação ao Mistério de Deus e a Jesus Cristo.

<sup>137</sup> Nessa ordem de ideias, a questão não é apenas a de saber quanto consenso é necessário e suficiente para a unidade das Igrejas, mas sim também e, em certo sentido, até em primeiro lugar: “Quanto dissentimento é compatível com a unidade das Igrejas?": A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”, 23.

<sup>138</sup> COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 106, n° 33.



comunhão entre as duas Igrejas <sup>139</sup>. No mesmo sentido de indispensável atenção à prática ecumênica como elemento de discernimento hermenêutico se pronuncia também o documento do diálogo católico-luterano sobre “A unidade que está diante de nós”. “A gênese e a história da separação das nossas Igrejas — lê-se no último número do texto — são demasiado complexas para que se possa descrever o processo da sua ultrapassagem de maneira totalmente clara e sem zonas de sombra. É somente indo mais longe no caminho em que avançamos juntos que estas zonas de sombra se dissolverão e que as questões que permanecem em aberto encontrarão a sua resposta” <sup>140</sup>. Subjacente a estas afirmações está não só a convicção de que é a experiência vivida em comum pelos cristãos das duas confissões que vai permitir rectificar e verificar o sentido da convergência alcançada e desenvolver as suas potencialidades. Mais do que isso ainda, sugere-se que só um caminho de decisões práticas, de experiências de vida em comum e de iniciativas inovadoras nas situações concretas pode fazer perceber o verdadeiro alcance do trabalho teológico e das convergências já conseguidas, desenvolvê-las em todas as suas consequências, mostrar o que a aproximação ecumênica realmente significa, contribuir para ultrapassar barreiras e fomentar uma sensibilidade e uma prática verdadeiramente ecumênicas.

A consideração da recepção ecumênica e seus pressupostos exige que, de facto, se supere uma concepção que vê a relação teoria-práxis dentro de um modelo em que esta seria uma simples aplicação daquela <sup>141</sup>. Também a nível ecumênico, ou até sobretudo enquanto âmbito de indispensável criatividade, a prática não é apenas a aplicação de princípios e de teorias, nem sequer um simples momento consecutivo a um processo prévio de reflexão, mas aparece sempre como momento concomitante,

<sup>139</sup> Cf. IB., 107, Conclusion.

<sup>140</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, 319, n° 149.

<sup>141</sup> Cf. A. KREINER, *Aporien*, 319 s. Para uma reflexão mais ampla sobre a relação teoria-práxis na vivência e expressão da fé cf. E. SCHILLEBECKX, *Glaubensinterpretation*, 68-75; J. B. METZ, *La fe*, 62-76; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, 99-103; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 69-78; F. TABORDA, *Fé cristã e práxis histórica*, in REB 41 (1981) 250-278; T. R. PETERS, *Ortodoxia en la dialéctica de doxa y praxis*, in Conc 212 (1987) 93-103; S. WIEDENHOFER, *Politische Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, 31-52; F. CASTILHO, *Befreiende Praxis und theologische Reflexion*, in ID. (ed.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1978, 23-35.

explicitador e revelador do que a reflexão a seu nível aprofunda, ou seja, a práxis é elemento integrante do processo global de descoberta e clarificação da verdade <sup>142</sup>. Porque o Espírito é dado a cada um dos cristãos e a sua acção se repercute na sua consciência e no seu agir, a práxis ecuménica é um lugar fundamental de discernimento, a experiência que os cristãos fazem neste campo, com a criatividade que aí manifestam, aparece também de algum modo como um “lugar teológico” que funciona como “catalisador hermenêutico” <sup>143</sup> no sentido de possibilitar uma nova compreensão da realidade e uma outra capacidade de a transformar. Teoria e práxis encontram-se aqui, pois, numa relação dialéctica de recíproca abertura e influência, em que, de uma parte e de outra, se tornam indispensáveis o ouvir paciente, a sensibilidade compreensiva, a correcção permanente <sup>144</sup>.

No reconhecimento da importância da práxis para a recepção ecuménica e seu progresso vem de novo ao de cima a intuição de que a aproximação entre os cristãos, no que ela representa de superação de antagonismos confessionais profundos e de esforço de novidade criativa em ordem a um futuro comum, não é resolúvel a nível do simples debate teológico — por mais importante que ele seja — nem determinável a partir de meras propostas teóricas, mas supõe espírito criativo prático, acções demonstrativas da possibilidade de uma nova realidade, expressões reveladoras do que existencialmente significa o dom da unidade que se espera. Quanto ao peso profundo dos antagonismos, importa recordar que eles não se prendem apenas com factores de ordem dogmática, antes a influência de motivações de ordem não doutrinal — social, psicológica, étnica, política, etc. — é, em muitos casos, mais determinante para os

<sup>142</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen*, 225-227.

<sup>143</sup> “Se a Igreja local não é apenas expressão inferior da Igreja universal, mas sim a realização imediata e real da própria Igreja, então o ecumenismo local não é um simples órgão executivo do ecumenismo que se faz a nível superior, mas sim forma originária da realidade ecuménica e um ponto de partida independente de conhecimento teológico”: J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 315. Cf. L. ULLRICH, *Dialog und Identität*, 157; A. M. AAGAARD, “*Einheit vor uns*”, 74 s.; P. EISENKOPF, *Die ökumenische Bedeutung der kirchlichen Basis — praktische Erfahrungen*, in P. NEUNER - P. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 319-327, esp. 319-321; M. SPINDLER, *Gemeinsames Zeugnis als ökumenische Realität. Bericht über eine Untersuchung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des römischen Einheitssekretariats und des Weltrates der Kirchen in Genf*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 77 e 79.

<sup>144</sup> Cf. H. DÖRING, *Zur mangelnden Effizienz*, 289 s.

avanços ou recuos da causa ecuménica. Como é sabido, o “diálogo da verdade” entre católicos e ortodoxos — e isto é apenas uma exemplo — só pôde ser iniciado após algumas iniciativas práticas, marcadas algumas delas sobretudo pela sua força simbólica, do “diálogo do amor”<sup>145</sup>, e os acontecimentos dos últimos anos têm mostrado à evidência que o futuro das relações entre os cristãos destas duas confissões continua a depender não menos dessa dimensão do diálogo ecuménico do que do diálogo propriamente teológico. E no que diz respeito à novidade criativa que caracteriza essencialmente a tarefa da unidade cristã, bastará lembrar que os avanços conseguidos no movimento ecuménico têm estado fundamentalmente ligados a decisões inovadoras, a verdadeiros saltos qualitativos dados por pioneiros que, em gestos de algum modo proféticos, mostram como uma nova realidade, uma nova forma de relacionamento entre Igrejas é possível em concreto. De resto, é de crer que a actual sensação de crise no movimento ecuménico terá também muito a ver com a falta de figuras decisivamente marcadas por uma espiritualidade ecuménica, figuras pioneiras que, na abertura ao Espírito, arrisquem pisar terreno novo, que sejam capazes de orientar e configurar caminhos do futuro, que deixem atrás de si testemunhos práticos corajosos, impulsionadores de um futuro diferente<sup>146</sup>. Assim se manifesta também como a inter-relação dialéctica entre teoria e práxis é essencial em qualquer processo de aprendizagem ecuménica, enquanto processo de transformação profunda de maneiras de ver e de modos práticos de agir.

A consciência desta inter-relação entre teoria e práxis tem de traduzir-se, nomeadamente, no esforço de encontrar formas de mediação entre as questões que interessam aos crentes e os interpelam na sua vida quotidiana e as perspectivas que os teólogos empenhados no diálogo ecuménico vão desenvolvendo. Trata-se aqui também de tomar nota de que aquilo que teologicamente parece possível e necessário realizar nem sempre pode ser realizado de imediato na prática. “Um intercâmbio dialógico-crítico entre teoria teológica (como ela se reflecte nos documentos ecuménicos) e o mundo religioso do dia a dia é consequência imprescindível, se o actual desenvolvimento ecuménico no seu conjunto não deve mergulhar em estagnação e resignação”<sup>147</sup>. É, pois, necessário e urgente procurar que os

<sup>145</sup> Cf. *Tomos Agapès. Vatican — Phanar (1958-1970)*, Rome-Istambul 1971; N. A. NISSIOTIS, *Auf dem Weg*, 257 s.; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 219-211.

<sup>146</sup> Cf. H.- G. STOBBE, *Warum ich trotzdem Ökumeniker bin. Statements der Herausgeber dieser Zeitschrift*, in US 46 (1991) 329.

<sup>147</sup> H. DÖRING, *Zur mangelnden Effizienz*, 289.

problemas teórico-teológicos sejam abordados a partir da experiência das comunidades cristãs, tanto mais que é sobretudo a este nível que emergem em todo a sua virulência os chamados factores não dogmáticos<sup>148</sup>, com repercussão directa na admissão ou na recusa das novas perspectivas apresentadas. A consciência desta realidade poderá levar, também e por exemplo, a que o trabalho de diálogo teológico em curso escolha temas mais diversificados, de modo que, ao lado de questões teológico-doutrinais específicas, sejam também aprofundados temas de actualidade que preocupam as comunidades (e eventualmente dividem também as Igrejas) e questões relativas ao próprio processo de aproximação ecuménica entre as Igrejas e às condições da sua viabilidade concreta<sup>149</sup>. A forma como os cristãos de diversas confissões reagem (ou não reagem!) aos esforços empreendidos a nível da teologia e das autoridades eclesiais, a maior ou menor importância (ou até porventura a indiferença) que as comunidades cristãs atribuam aos conteúdos doutrinários em termos de aproximação ou separação entre as Igrejas, o diferente peso que na avaliação das divergências confessionais e suas razões podem existir entre teólogos e ministros ordenados, por um lado, e os restantes fiéis, por outro<sup>150</sup>, as dificuldades concretas que, em diversas situações, os cristãos manifestam em superar divergências e antagonismos seculares, tudo isto são indicativos de enorme importância para uma ajustada reflexão sobre as questões que realmente dividem os cristãos. Ignorar esse nível da realidade prática ou não lhe prestar a devida atenção não é apenas cercear o ecumenismo de um dos seus dinamismos essenciais, é sobretudo perder dados fundamentais para uma mais correcta compreensão e prática da verdade da fé. A discussão ecuménica do problema da infalibilidade papal entre as Igrejas — e isto é apenas um exemplo — não pode de modo algum ser apenas feita ao nível do debate teológico especulativo ou do esforço interpretativo comum do que o Concílio Vaticano I quis dizer e a história da sua recepção já

---

<sup>148</sup> Cf. O. H. PESCH, *Die Rezeption*, 417. Cf. ainda nota 37 deste capítulo.

<sup>149</sup> Como expressões positivas nesse sentido podem citar-se o já referido texto do Grupo de Dombes “*Pour la conversion des Églises*” ou o último documento do diálogo católico-ortodoxo sobre a questão do uniatismo: *L'Uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion (Document de Balamand)*, in *Ire* 66 (1993) 347-356. Já o último documento do diálogo católico-anglicano — cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *L'Église comme communion*, in *DC* 2026 (1991) 381-391 — peca por permanecer numa linguagem teológica genérica, não enfrentando questões práticas que aqui se colocam.

<sup>150</sup> Cf. K. RAHNER, *Ist Kircheneinigung*, 561.

clarificou, mas tem de incluir necessariamente o que a afirmação da infalibilidade representa (ou não representa) para a vida concreta dos fiéis na Igreja católica e o que significa (ou não significa) para os cristãos de outras confissões.

Naturalmente que esta valorização hermenêutica da práxis ecuménica pressupõe também como elemento indispensável um efectivo esforço no sentido de entender a reflexão ecuménica como impulso à práxis cristã. Importa aqui reconhecer com plena consciência — aliás, dentro do próprio dinamismo presente na dialéctica teoria-práxis — que uma transmissão unilateral de saber teológico-dogmático, as propostas de solução teológica para as questões de controvérsia ou a apresentação teórica de modelos de convivência futura não são, por si sós, suficientes para alterar a realidade concreta da vida das pessoas e das comunidades em ordem a uma mais profunda comunhão ecuménica <sup>151</sup>. Iniciativas práticas de aproximação ecuménica que envolvam existencialmente as pessoas e experiências, por elementares que sejam, de vivência da fé comum — na catequese, na liturgia, nas expressões de espiritualidade, nas iniciativas sociais — são pres-suposto indispensável para que os cristãos de diversas confissões vão recebendo a novidade e a riqueza dos outros e sejam capazes de aceitar sem perturbação as diferenças que ainda persistem <sup>152</sup>. É também aí — através de experiências comuns de vivência da fé e de testemunho concreto no mundo — que os cristãos de diversas confissões poderão perceber em toda a sua densidade existencial como, afinal, o trabalho ecuménico representa o esboço e a proposta de uma vida mais evangélica e mais humana, mais capaz de corresponder às aspirações das pessoas e da humanidade no seu conjunto.

### 6.3. Tarefas prioritárias na recepção ecuménica

As atitudes e os critérios que se referiram como elementos constitutivos de uma hermenêutica ecuménica têm de ser aplicados e explicitados nas

---

<sup>151</sup> Cf. H.- G. STOBBE, *Grabungsarbeiten*, 157. Sobre o peso teórico que afecta frequentemente a maneira de viver a identidade cristã, conduzindo a que se ponha em segundo plano a exercitação na prática da fé crista, cf. P. HÜNERMANN, *Ein zwiespältiges Erbe. Die europäische Gestalt des Christentums und ihre Zukunft*, in HK 47 (1993) 521. Cf. ainda W. WEISSE, *Ökumenisches Lernen: Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension*, in ÖR 38 (1989) 181-199.

<sup>152</sup> Cf. E. J. KILMARTIN, *Reception*, 53 s.

suas conseqüências — como, aliás, pontualmente já se exemplificou — nos diversos campos de reflexão e de acção ecuménicas, confirmando assim o seu significado e validade efectivos. Nesse sentido e a concluir este capítulo, reflecte-se sobre três tarefas principais que se revelam de grande importância para o avanço da recepção ecuménica no futuro próximo.

### 6.3.1. A “re-recepção” da própria tradição

Uma primeira área em que os elementos criteriológicos de uma hermenêutica ecuménica são chamados a manifestar a sua validade situa-se, como aliás já foi sugerido uma e outra vez ao longo deste estudo, no modo como se está disposto a olhar para a própria tradição. Neste aspecto há hoje a consciência crescente de que os cristãos e as Igrejas são interpelados, na sequência e no horizonte do movimento ecuménico, a receber de novo a própria tradição numa releitura renovada da Escritura e na busca de fidelidade à tradição apostólica original<sup>153</sup>. A tradição ecuménica que já existe em consequência de todo o caminho percorrido até agora, não possuindo embora autoridade formal vinculativa, não deixa de constituir uma “obrigação moral e espiritual” que não pode ser subestimada. Uma obrigação que se enraíza, em última análise, no facto de as Igrejas reconhecerem no movimento ecuménico uma manifestação da acção do Espírito<sup>154</sup>.

Nesta “re-recepção” de elementos da própria tradição trata-se, segundo Y. Congar, de “reler, numa conjuntura e num contexto novos, uma doutrina que ainda se ‘está a receber’, mais ou menos doutra maneira”<sup>155</sup>. “‘Receber de novo’ — escreve o mesmo teólogo num outro lugar — significa aceitar uma doutrina ou uma medida canónica ou um hábito de piedade num outro contexto, a uma outra luz e em síntese com outros valores. Isto modifica o peso relativo dos elementos e até o alcance das

<sup>153</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 208.

<sup>154</sup> Cf. H.- G. STOBBE, *Gemeinsames Bekenntnis*, 228); M. THURIAN, *Taufe, Eucharistie und Amt: Informationen und Überlegungen*, in US 41 (1986) 131.

<sup>155</sup> Y. CONGAR, *Le Concile Vatican I en question. Recension d’ ecclésiologie conciliaire*, in RSPHTh 68 (1984) 452. Ainda no âmbito teológico-dogmático, Y. Congar fala aqui também da “re-recepção” de Calcedónia ou da “re-recepção” do Concílio de Trento feita pelos bispos alemães num documento sobre o sacerdócio, publicado em 1969: 452 s. Quanto ao uso da expressão “re-recepção”, cf. ainda *Le Concile de Chalédoine*, 331. Para falar desta necessidade de uma “re-recepção”, alguns autores utilizam mais a expressão “releitura”: por exemplo, J.- M. R. TILLARD, *L’ évêque de Rome*, 28.

coisas”<sup>156</sup>. Para H. J. Pottmeyer, “re-recepção” é “o acontecimento de que uma doutrina é de novo acolhida ou apropriada numa situação histórica modificada em razão de novos conhecimentos”<sup>157</sup>. Neste acontecimento está, pois, sempre envolvida uma nova interpretação, que não contradiz a verdade fundamental de uma doutrina formulada definitivamente, mas a completa e aprofunda no seu conteúdo, alarga e corrige perspectivas que a envolvem, dando-lhe um enquadramento mais amplo ou trazendo à luz novos aspectos, até então não suficientemente considerados.

Naturalmente que a admissão da necessidade de uma “re-recepção” da própria tradição a partir da consciência ecuménica envolvente pressupõe o reconhecimento de que a formulação da doutrina, mesmo na sua forma mais solene e definitiva, não significa o fim do processo de interpretação da verdade proclamada. Pelo contrário, no momento em que acontece uma formulação doutrinal, mesmo uma proclamação dogmática estrita, nesse mesmo momento se inicia a história da sua interpretação, uma história que, pelos elementos de novidade com que será constituída, revelará com maior clareza a sua intencionalidade fundamental, completará o seu sentido, dará um mais adequado enquadramento ao que se pretendeu afirmar<sup>158</sup>. Sem essa interpretação continuada e referida ao contexto em que se vive, a verdade expressa na confissão de fé e no dogma não seria sempre de novo apropriada, antes cair-se-ia numa repetição mais ou menos fundamentalista das fórmulas definidas, acabando por não se salvaguardar plenamente o próprio sentido do dogma formulado. Está aqui em causa, afinal, o efectivo reconhecimento de que toda a definição dogmática está historicamente situada, tem os seus limites, está sujeita a um certo desenvolvimento em confronto com diferentes contextos de compreensão e de prática que farão ressaltar novas vertentes de sentido nela contidas<sup>159</sup>. Assim, o sentido de um dogma aprofunda-se, esclarece-se, desenvolve-se

---

<sup>156</sup> Y. CONGAR, *Die Theologen, das Pastoral-Konzil und die Theologie*, in *Diakonia* 13 (1982) 369. Citado em J. BUNNENBERG, *Lebendige Treue*, 349.

<sup>157</sup> H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 80.

<sup>158</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *Autorité du Magistère*, 347-350; W. KASPER, *Dogme*, 122 s.

<sup>159</sup> Sobre a interpretação das fórmulas dogmáticas cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'interprétation des dogmes*, in DC 2006 (1990) 489-502; W. KASPER, *Le dogme*; O. H. PESCH, *Kirchliche Lehrformulierung*, 268-281; O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 297-299; R. MARLÉ, *Dogme infaillible et herméneutique*, in E. CASTELLI (ed.), *L'infaillibilité*, 305-312; C. GEFFRÉ, *Le christianisme*, 65-90; K. RAHNER, *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in *Schriften zur Theologie*, V, Zürich-

por um processo de integração de novos elementos e perspectivas, que superem insuficiências e unilateralidades que possam ter estado presentes no momento da sua formulação, um processo de integração que acontece através de sucessivas recepções (“re-recepções”). Trata-se, no fim de contas e como acontece em todo o progresso eclesial válido, “da constante integração da novidade da vida e da experiência da Igreja na verdade *reconhecida* uma vez por todas como estando em consonância com a revelação e continuamente *re-recebida*”<sup>160</sup>.

Nesta tarefa de uma “re-recepção” da própria tradição confessional e, em particular, de alguns dos seus elementos mais controversos, na “corajosa releitura da sua doutrina à luz do *Katholou* da fé apostólica” está “aquilo que é, provavelmente, para cada ‘confissão’ cristã a cruz mais dolorosa”<sup>161</sup>. Nesta releitura cada confissão é interpelada, antes de mais e globalmente, a examinar se reconhece, de facto, no seu ensino, no testemunho dos seus membros, no conjunto do seu viver, a autenticidade e a totalidade da fé apostólica. Mas, nesse processo de releitura e análise crítica, trata-se sobretudo de questionar possíveis unilateralidades existentes no seu próprio desenvolvimento doutrinal pelo facto de que determinadas clarificações aconteceram na situação de divisão e num contexto de polémica, provavelmente na visão deformada que colocava, de um lado, a posse plena da verdade, enquanto no outro apenas se vislumbrava erro. Um questionamento que envolve a necessidade de reconhecer — e aqui está um aspecto particularmente difícil e doloroso — que há elementos deficientes nas decisões doutriniais (e também nas concretizações eclesiais práticas com elas conexas) tomadas na situação de divisão e que o sentido dessas afirmações doutriniais, não obstante o seu carácter definitivo, está de alguma forma afectado de alguma provisoriedade enquanto elas não forem plenamente recebidas pela comunhão das Igrejas<sup>162</sup>. Nesta releitura da

---

-Einsiedeln-Köln 3/1968, 54-81; ID., *Dogmen - und Theologiegeschichte*, 65-78; CH. CHOPIN, *Les dogmes*, 262-276; W. BEINERT, *Die Funktion des Dogmas für den christlichen Glauben*, in ID., *Vom Glauben und Verkünden*, 92-111; ID., *Wahrheit*, in IB., 18-21; J. ALFARO, *La teología*, 496-503.

<sup>160</sup> J.- M. R. TILLARD, *Reception*, 312. Cf. ID., *Die Treue*, 212 s.; W. LÖSER, *Verbindliches Lehren*, 192.

<sup>161</sup> J.- M. R. TILLARD, *L'avenir*, 840.

<sup>162</sup> Cf. a este propósito a intencionalidade fundamental que preside às reflexões de J.- M. TILLARD, *L'évêque de Rome*. Cf. ao mesmo tempo as observações pertinentes de K. SCHATZ, *Päpstlicher Primat*, 264 e 266.



própria tradição — e aqui ressalta como a “re-recepção” tem a ver com o cerne da tarefa ecuménica — cada confissão é desafiada, pois, a aprofundar a própria doutrina, a corrigir a sua prática eclesial, a purificar a própria tradição pelo acolhimento de elementos que pertencem à tradição das outras confissões <sup>163</sup>.

Isso só pode acontecer, no entanto, se cada confissão estiver disposta a tentar perceber o mais profunda e honestamente possível as razões que determinam o juízo dos outros na avaliação que fazem dessa confissão e a tomar essa visão alheia e suas razões como motivo para um questionamento crítico das posições e dos elementos específicos que a caracterizam aos olhos dos outros <sup>164</sup>. Nesse sentido de uma releitura da própria tradição confessional no horizonte ecuménico e aplicando esta exigência de “re-recepção” ao caso concreto do serviço do papa e dos dogmas definidos pelo Vaticano I <sup>165</sup>, W. Kasper considera — dirigindo-se aos católicos — ser necessário “compreender mais profundamente a história do papado e, especialmente, ambos os dogmas papais do Concílio Vaticano I também à luz das experiências que as Igrejas não católicas fizeram com este papado”.

<sup>163</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Dogmatische Theologie*, 154 e 160.

<sup>164</sup> O. H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie*, in ÖR 37 (1988) 34. O autor exemplifica isso em referência à questão da sacramentalidade da Igreja. Cf. também W. PANNENBERG, *Die Geschichtlichkeit*, 41. O teólogo sublinha que, enquanto os protestantes devem reconhecer os aspectos problemáticos do desenvolvimento das Igrejas provenientes da Reforma em “Igrejas territoriais”, os católicos romanos devem deixar-se interrogar pelo facto de se ter desenvolvido na sua Igreja um episcopado monárquico face a um laicado mantido na menoridade ou deixar-se questionar pela realidade que persiste de interpretações excessivas do primado papal.

<sup>165</sup> Falar de “re-recepção” do Vaticano I é apontar para a necessidade de um trabalho de aprofundamento e de reelaboração em comum que, em esforço criativo, actualize as preocupações essenciais que justificaram a reflexão doutrinal do Concílio Vaticano I, faça ressaltar as suas intenções fundamentais e o sentido permanentemente válido dos dogmas então formulados e mostre que essas intenções e esse sentido podem ser acolhidos hoje pelas Igrejas como algo de válido para o seu presente e como valores a realizar em ordem a um futuro comum. Sobre a “re-recepção” do Vaticano I cf. J. B. DE PINHO, *O ministério de Pedro*, 163-166, e a literatura aí indicada. Cf. também A. DE HALLEUX, *Les principes*, 343 s.; P. HÜNERMANN, *Wandel im Umgang*, 25; e ainda as reflexões dos participantes católicos no diálogo católico-luterano nos Estados Unidos: *Amt und universale Kirche*, 129-133.

E acrescenta: “Devemos, portanto, tomar a sério o que afasta as outras Igrejas e comunidades eclesiais do papado, tal como ele se realizou até agora histórica e concretamente, e temos de incluir de forma construtiva na releitura da nossa tradição católica as preocupações positivas que estão por detrás de uma tal crítica. Estamos, sem dúvida, apenas no princípio desta tarefa, e ninguém pode saber de antemão o que vai resultar de um empreendimento como este”<sup>166</sup>. O permanentemente válido e o irreversível que a fé católica reconhece na intencionalidade fundamental das afirmações deste e de outros concílios realizados após a separação das Igrejas não proíbe, antes exige o esforço de integração dessas afirmações num mais amplo consenso ecuménico, e isso precisamente para que, nesse processo de reinterpretação (de continuada recepção), a sua verdade ressalte mais plena e eficazmente: “Precisamente porque as definições destes concílios, segundo a convicção católica-romana, são verdadeiras e válidas, confiamos que permanecerão no futuro. Mas nós não podemos planear e fazer este futuro; antes, ele é-nos dado pelo Senhor da Igreja e pelo seu Espírito e, por isso e em última análise, não está à nossa disposição”<sup>167</sup>.

Mas se isto é válido para a releitura da tradição católica, não o é menos, obviamente, para as outras tradições confessionais. Isso aplica-se, por exemplo, aos escritos confessionais da Reforma protestante, que devem também ser relidos à luz da experiência que as Igrejas não provenientes da Reforma fizeram com as acentuações principais neles contidas. “A função crítica da autoridade da Escritura, cuja aplicação concreta se espera do lado católico-romano, deve vir ao de cima também e em primeiro lugar — escreve W. Pannenberg, dirigindo-se às Igrejas evangélicas — em relação às formulações da confissão de fé da própria tradição confessional”<sup>168</sup>. Não

<sup>166</sup> *Das Petrusamt*, 132.

<sup>167</sup> *IB.*, 132. Cf. ainda quanto a elementos que permitem uma interpretação mais completa dos dogmas do Vaticano I, sobretudo pelas referências que faz a diversos autores, A. SCHMIED, *Das Papstum im ökumenischen Gespräch*, in *ThGe* 21 (1978) 168-170.

<sup>168</sup> W. PANNENBERG, *Müssen sich die Kirchen*, 320. Na crítica que formulou ao parecer publicado em 1991 pela Faculdade de Teologia de Göttingen relativamente às conclusões do Grupo de Trabalho Ecuménico que analisou o problema das condenações do século XVI, o autor escreve: “Infelizmente, uma reflexão crítica sobre os limites da forma doutrinal reformadora na doutrina da justificação em comparação com o Novo Testamento falta completamente na tomada de posição de Göttingen”: *IB.*, 324. Quanto à necessidade de uma “re-recepção” da doutrina da justificação cf. G. LINDBECK, *La crítica a la Iglesia y la doctrina de la justificación*, in *Conc* 118 (1976) 168 s.; M. LIENHARD, *De Luther à la tradition luthérienne*, in *L&V* 158 (1982) 87-101.

há dúvida que é desafio teológico fundamental, na situação ecuménica actual e para os próximos anos, a capacidade de dar contornos definidos concretos a esta tarefa da “re-recepção” da própria tradição e seus elementos de maior conflituosidade interconfessional.

### 6.3.2. A questão eclesiológica como ponto nevrálgico

Nessa tarefa global de “re-recepção” da própria tradição um campo particular de reflexão é a questão eclesiológica, tornada no ponto-chave do debate ecuménico actual e, tanto quanto se pode prever, do futuro próximo <sup>169</sup>. Isso resulta de uma simples análise dos resultados dos diálogos

---

<sup>169</sup> A sessão plenária da Comissão “Fé e Constituição” realizada em 1989, em Budapeste, decidiu iniciar um estudo mais aprofundado sobre as perspectivas ecuménicas de uma eclesiologia comum. A Assembleia Geral de Camberra adoptou o projecto como uma prioridade de trabalho para os próximos anos. No seio do Grupo Misto de Trabalho entre o Conselho Ecuménico das Igrejas e a Igreja católica foi também sentida a necessidade de se elaborar um enquadramento eclesiológicamente fundamentado para o desenvolvimento de relações mais intensas. Uma das recomendações da Conferência Mundial promovida pela Comissão “Fé e Constituição” em 1993, em Santiago de Compostela, aponta no sentido de que se proceda a um estudo sério e profundo sobre as diferenças eclesiológicas que ainda persistem. Cf. *En marche vers une 'koinonia' plus parfaite. Message final de la Conférence mondiale*, in DC 2079 (1993) 843; U. RUH, *Gemeinschaft*, 476; D. RITSCHL, *Die Plenartagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Budapest, 9. bis 21. August 1989*, in ÖR 38 (1989) 437; G. VOSS, *Zum Geleit*, in US 46 (1991) 91; H. MEYER, *Weg und Ertrag*, 328 s.; W. DANTINE, *Hoffnung in Stagnation*, 51 s. Como reflexões expressas sobre a problemática eclesiológica numa perspectiva ecuménica cf. A. HOUTEPEN, *L' ecclesiologia e l' ecumenismo*, in StEc 10 (1992) 39-51; ID., *Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchenverständnis. Die Ekklesiologie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über “Taufe, Eucharistie und Amt” und das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirchen in ihren Stellungnahmen*, in US 44 (1989) 29-44; ID., *Kirche im Werden. Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?*, in ÖR 36 (1987) 397-420; G. GASSMANN, *Die Kirche im interkonfessionellen Dialog*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990; L. ULLRICH, *Die ekklesiologische Provokation*, 157-183; S.-P. BERGJAN, *Ecclesiology in Faith and Order Texts*, in ER 46 (1994) 45-77; H. MEYER, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über “Kirche und Rechtfertigung”*, in KNA-ÖKI 1/2 (1994) 5-16; A. GONZÁLEZ MONTES, *Ecclesiologia battesimale*, 63-93; J. J. ALEMANY, *Ecclesiologia y ecumenismo. Encuentro de Institutos de Teología Ecuménica en Venecia*, in DE 26 (1991) 517-

bilaterais e multilaterais mais recentes, nos quais é manifesta — tanto em termos de conteúdo temático como relativamente ao problema do modo da recepção <sup>170</sup> — a necessidade de aprofundar alguns temas eclesiológicos: desde a relação ministério ordenado/sacerdócio comum ao problema do episcopado, desde o sentido e as formas da autoridade doutrinal à relação entre a dimensão local e universal da Igreja. As convergências conseguidas nesses diálogos, mas também os impasses que neles se manifestaram evidenciam que se torna urgente uma clarificação fundamental quanto à natureza da Igreja e seu lugar na obra da salvação <sup>171</sup>. Sem essa clarificação, também certamente quanto aos pressupostos antropológicos e soteriológicos que aí estão envolvidos, não será possível encontrar aquele consenso doutrinal e existencial básico que permita evitar o que parece ser o grande risco do actual diálogo ecuménico: o eterno retorno das mesmas questões, sempre de novo a emergir quando parecia avançar-se no esclarecimento de um ou de outro âmbito de problemas. Há assim consciência crescente de que está aqui um ponto nevralgico tanto para a recepção dos resultados dos diálogos teológicos como para a própria prossecução da caminhada ecuménica.

Sem dúvida que a recepção ecuménica das perspectivas eclesiológicas do Concílio Vaticano II <sup>172</sup> e o próprio desenvolvimento temático dos diálogos teológicos dos últimos anos permitem já hoje assinalar uma convergência ecuménica significativa à volta de uma “eclesiologia de

---

-523; U. WILCKENS, *Die Stellung der kirche im Heilsgeschehen*, in US 46 (1991) 44-64; K. KERTELGE, *Das unchristliche Verständnis von Kirche als Grundlage für ein ökumenisches Gespräch*, in US 46 (1991) 65-69.

<sup>170</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 205.

<sup>171</sup> Apesar das questões que se colocam relativamente ao falar-se de uma “diferença fundamental”, não deixa de ser significativo o facto de se ter vindo a estabelecer mais recentemente uma certa convergência, também por parte de autores católicos, no sentido de apontar a questão eclesiológica como um elemento central nessa diferença. Cf., por exemplo, W. KASPER, *Grundkonsens*, 176-181 (mas crítico relativamente ao falar-se de uma “Grunddifferenz”: 179); A. BIRMELE, *Le salut*, 470 e 277-315; H. MEYER, *Weg und Ertrag*, 324.

<sup>172</sup> Deram aqui o seu fruto, como elementos de convergência ecuménica fundamental na sequência da recepção do Vaticano II, os seguintes aspectos, entre outros: a visão da Igreja a partir do Mistério trinitário de Deus, a nova atenção concedida à pneumatologia, a visão global da Igreja como povo de Deus, a acentuação do ministério ordenado como serviço na Igreja, a visão da Igreja como comunhão de Igrejas locais, a colegialidade episcopal.

comunhão”, uma visão eclesiológica que permitiu congregar diversos elementos presentes de forma dispersa no diálogo ecumênico e dar maior ênfase ao sentido do caminho a percorrer em ordem à realização da unidade cristã<sup>173</sup>. Essa convergência na visão de uma Igreja como comunhão, com a força que lhe advém de ser uma perspectiva bíblica fundamental e um dado teológico essencial, não pode deixar de ser considerada como uma das aquisições mais relevantes do actual momento ecumênico: pelo seu enraizamento na centralidade do mistério cristão, pela sua capacidade de afirmar a orientação primeira de todo o movimento ecumênico, pelo enquadramento básico comum que proporciona para a análise de diversas questões importantes, pelo impulso que pode dar à própria realidade da recepção na vida de cada Igreja e nas suas relações mútuas. O significado eclesiológico do conceito de koinonia manifesta-se na sua força integrativa ao unir a dimensão vertical e horizontal da Igreja, ao dar unidade às suas realizações no tempo e no espaço, ao pôr em relevo a qualidade que deve caracterizar a vida da comunidade eclesial<sup>174</sup>. Mas, se tudo isto é verdade, não pode ignorar-se também que a visão da Igreja como comunhão só conseguirá mostrar a sua efectiva validade ecumênica se forem desenvolvidas em comum todas as consequências teológicas e práticas que dela resultam, se as Igrejas conseguirem avançar na formulação consensual e vinculativa dos elementos indispensáveis, também em termos estruturais, à concretização de uma Igreja uma entendida e realizada como autêntica comunhão de Igrejas<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> “A utilização de uma eclesiologia de comunhão em numerosos diálogos foi uma chave para desbloquear as divergências entre cristãos separados e para mostrar os laços de comunhão que existem já entre eles”: E. CASSIDY, *L’avenir*, 833. Cf. ainda *Fünftes Forum*, 81 ss.; *Koinonia. Premier colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, organisé par la Fondation “Pro Oriente”*, in *Ist* 20 (1975) 3-160 (número especial); COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *L’Église est une communion*, in *DC* 206 (1991) 381-391; *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für ökumenische Forschung in Strassburg*, in *US* 46 (1991) 157-176; G. CERETI, *Contributo*, 167-182; *Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche*, in *ÖR* 40 (1991) 179-184; D. WENDEBOURG, *Sichtbare Einheit der Kirche. Zum Sektionsbericht I*, in *ÖR* 43 (1994) 135-147; H. DÖRING, *Die Communio- Ekkesiologie*, 450-469; ID., *Auf der Suche*, 27-61; A. HOUTEPEN, *Kirche im Werden*, 414-416.

<sup>174</sup> Cf. *Die F/O-Weltkonferenz*, 468 s.

<sup>175</sup> “A visão da koinonia — considera R. FRIELING — deixa ainda muitas coisas em aberto e não resolve nenhum dos problemas que separa as Igrejas”: *Der Weg*, 263. Na

A dificuldade principal que parece obstar a que essa concretização teológica e prática se faça radica numa questão prévia, que é a de saber qual é o lugar e o papel exactos que se deve reconhecer à Igreja no acontecimento da salvação e, assim também, qual é o peso que se deve atribuir às próprias diferenças eclesiológicas que ainda subsistem<sup>176</sup>. Estar de acordo em que a Igreja é uma comunhão não significa que haja consenso quanto ao lugar efectivo que lhe cabe na história da salvação. As tendências fundamentais “católica” e “evangélica” na visão da Igreja, apontadas genericamente na primeira assembleia Geral do CEI em 1948 como duas formas típicas de consideração dos problemas eclesiológicos<sup>177</sup>, foram, é certo, modificadas pela consciência ecuménica que, entretanto, se desenvolveu, mas não perderam completamente o seu significado enquanto indicativos de atitudes básicas diferentes relativamente à concepção da Igreja. Sem dúvida que, no campo católico e como é sabido, a renovação conciliar permitiu superar, a partir de um enraizamento trinitário na visão da Igreja<sup>178</sup>, um certo cristomonismo da eclesiologia anterior ao concílio por uma maior atenção ao lugar e à acção do Espírito na Igreja<sup>179</sup>, corrigindo-se assim a

---

opinião de U. RUH há, no entanto, que distinguir entre um conceito amplo e um conceito estrito de koinonia. Este último aponta “para uma eclesiologia marcadamente trinitária-eucarística, que acentua a interrelação de Igreja local e Igreja universal, uma eclesiologia que é sobretudo devedora de impulsos provenientes da tradição ortodoxa, mas que, de momento e num futuro previsível, dificilmente obterá consenso a nível ecuménico”: *Gemeinschaft*, 476. Cf. ainda H. J. POTTMEYER, *La Iglesia*, 446.

<sup>176</sup> Num documento do Comité Misto Católico-Protestante em França reconhece-se que “nós não atribuímos o mesmo valor ao mistério da Igreja no conjunto do mistério cristão, mesmo se estamos todos de acordo em reconhecer que a Igreja é ‘secundária’ em relação a Cristo”: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, “*Consensus oecuménique*, 14, n° 6. Cf. K. McDONALD, *L’eclesiologia cattolica nel dialogo con gli anglicani: evoluzione e prospettive. La base eclesiológica per l’implicazione della chiesa cattolica nel dialogo cattolico-anglicano*, in *StEc* 10 (1992) 169.

<sup>177</sup> Cf. *Die Kirche im Gottes Heilsplan*, in W. VISSER’T HOOFT, *Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan - V)*, Genf 1048, 62-64.

<sup>178</sup> B. FORTE vê aqui a verdadeira revolução eclesiológica do Concílio: *Il trattato*, 155. Cf. também H. J. POTTMEYER, *La Iglesia*, 440; M. KEHL, *Die Kirche*, 64-66.

<sup>179</sup> Cf. R. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche*, in *US* 36 (1981) 226-241, esp. 322-325; Y. CONGAR, *L’Esprit Saint*, I, 227-235, esp. 232; M. GARJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, 23-26.

tendência a acentuar unilateralmente as dimensões visíveis-institucionais da Igreja. Por sua vez, do lado protestante adquiriu-se uma consciência mais firme do que significa a instrumentalidade da Igreja no plano da salvação e da visibilidade que pertence à realização histórica do mistério da Igreja e à expressão da sua unidade<sup>180</sup>. Mas, apesar desse movimento mútuo de convergência<sup>181</sup>, persistem tendências diferentes que se repercutem numa avaliação divergente dos problemas eclesiológicos: à insistência, do lado católico, no lugar da Igreja como mediação concreta da salvação e do significado necessário que determinadas estruturas possuem nessa mediação tende-se a contrapor, do lado evangélico, a acentuação do simples carácter instrumental da Igreja<sup>182</sup> e da relatividade meramente conjuntural das suas estruturas. Nessa avaliação divergente manifesta-se, aliás, uma “disimetria eclesiológica”<sup>183</sup> de enormes consequências: enquanto a consciência católica vê nalgumas dessas diferenças questões substanciais que não permitem a unidade da Igreja, do lado evangélico essas diferenças são relativizadas no seu peso porque se considera que elas se situam naquilo que, na realidade eclesial, pertence mais ao âmbito da organização e das instituições humanas. Daqui resulta, e esta é uma certa expressão culminante do

---

<sup>180</sup> Cf. *Fünftes Forum*, 84. Permanecem, todavia, problemas à cerca da necessidade de determinados elementos para a completa unidade visível da Igreja. A questão em aberto não é, propriamente, “a necessidade da Igreja, do seu ministério e das suas estruturas” — necessidade essa que é reconhecida por todas as Igrejas cristãs — mas “o lugar que se atribui a estes dados eclesiológicos na definição do que é necessário à unidade”: A. BIRMELEÉ, *Nos différences ecclésiales: leur enjeu dans la recherche d'unité. Analyse protestante*, in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique*, 34.

<sup>181</sup> Num documento do diálogo católico-luterano fala-se mesmo de uma compreensão comum fundamental, ainda que não completa, da Igreja: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, 304, n° 57.

<sup>182</sup> A divergência não diz respeito “ao facto da instrumentalidade da Igreja na transmissão da salvação, mas à natureza desta instrumentalidade: a Igreja é santificada de maneira a tornar-se ela própria sujeito santificante?”: COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique*, 20, n° 11. Contra o que consideram ser a maneira católica de ver as coisas, as Igrejas reformadas insistem que “a Igreja não pode em nenhum momento tornar-se fonte ou autora da salvação dos homens”: IB., 22, n° 13. Que é possível e necessário aprofundar, corrigindo posições feitas, o que se entende por “instrumentalidade” demonstra-o G. HINTZEN, *Wo liegt*, 274-303.

<sup>183</sup> COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique*, 14, n° 6.

problema, que a própria afirmação de uma prioridade da questão eclesiológica como tarefa a enfrentar no actual momento ecuménico não seja uma perspectiva totalmente pacífica: do lado evangélico há quem receie que, desse modo e em última análise, se esteja a subverter o próprio sentido do projecto ecuménico, que se centra no Mistério de Deus revelado em Jesus Cristo e tem por horizonte histórico o serviço aos homens, pelo que a atribuição de uma certa prioridade à reflexão eclesiológica cai sob a suspeita de se estar de novo a sobrevalorizar a Igreja e a fomentar um certo fechar-se das Igrejas sobre si próprias <sup>184</sup>.

É claro que — e aqui está o grande desafio colocado à consciência católica — a Igreja não é um fim em si mesma, não é o Reino de Deus mas está ao seu serviço, é o sacramento da presença do Reino de Deus em Cristo e da sua salvação para o mundo. Na dimensão doxológica que a funda e no horizonte escatológico que a anima a Igreja tem estruturalmente um carácter relativo e está marcada por uma certa provisoriade <sup>185</sup>. Ela não pode nunca ocupar na consciência e na prática dos crentes o lugar que, numa hierarquia das verdades, pertence aos fundamentos da fé <sup>186</sup>. Além disso, a Igreja tem sempre um carácter imperfeito, marcado também pelo pecado. Na consciência disso, a linguagem da sacramentalidade referida à Igreja — uma linguagem que, com razão, a teologia católica defende ser uma perspectiva decisiva para a compreensão do mistério da Igreja e dos seus aspectos estruturais — não é uma absolutização da Igreja como meio de salvação, não representa uma pura e simples sacralização das suas estruturas, antes aponta para o carácter relativo dos meios pelos quais a Igreja se realiza <sup>187</sup>: a Igreja e esses meios são sinal efectivo e actualizador

---

<sup>184</sup> Se nalguns sectores protestantes se nota abertura à questão eclesiológica em função do debate ecuménico, há também indícios de que, noutros sectores e perante os desafios culturais e sociais mais recentes, se pode estar a cair numa certa dissolução do conceito de Igreja: cf. H. WAGNER, *Ekklesiologische Optionen evangelischer Theologie als mögliche Leitbilder der Ökumene*, in *Cath* 47 (1993) 124-141.

<sup>185</sup> Cf. LG 8 e 48. Cf. ainda A. HOUTEPEN, *Kirche im Werden*, 403; B. FORTE, *Il trattato*, 157; H. FRIES, *Die ökumenische Bedeutung*, 334 s.; CH. DUQUOC, *Pertenencia eclesial y identidad cristiana*, in *Conc* 216 (1988) 298 e 301.

<sup>186</sup> Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 315.

<sup>187</sup> Cf. W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 226; H. J. POTTMEYER, *La Iglesia*, 438 s.; H. DÖRING, *Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht*, in JOHANN-



do acontecimento da salvação e da pretensão de verdade nele contida, mas só têm sentido como instrumentos ao serviço da graça e como sinais de transparência da acção do Espírito de Deus, o único que salva <sup>188</sup>. A consciência dessa relatividade estrutural que afecta a Igreja tem de levar a concepção e a prática católicas a questionar — aliás também em correspondência com o sentido da historicidade que afecta a realidade da fé e a vivência eclesial — a forma como avalia aqueles elementos que, na sua convicção, são estruturais na Igreja. A mera insistência em perspectivas de “direito divino” para a fundamentação dessas estruturas, por mais justificada que seja enquanto afirmação de algo essencial, não chega para dar resposta cabal ao problema teológico e à interpelação ecuménica aqui contidos. Uma visão fixista dos problemas corre o risco de esquecer que o “*ius divinum*” só é captável sob a forma do “*ius humanum*” <sup>189</sup> e de partir de exigências absolutas que não permitem avaliar suficientemente a realidade existente nas outras Igrejas, limitando assim também a possibilidade de a Igreja católica se abrir a uma busca prospectiva comum de novas “estruturas de plausibilidade” para a Igreja de Jesus Cristo <sup>190</sup>.

Do lado evangélico e pelo contrário, o desafio é encontrar uma resposta mais afirmativa e definida à pergunta como se relacionam a dimensão misteriosa, espiritual, da Igreja com a sua dimensão visível, institucional, é mostrar concretamente como se estabelece a relação entre a configuração histórica da Igreja e a sua essência escondida, em última análise só captável na fé <sup>191</sup>. Há, assim, necessidade de desenvolver um

---

-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn 1983, 31.

<sup>188</sup> A esta luz, a sacramentalidade, enquanto expressão do carácter relativo/relacional da Igreja, não significa qualquer perda de valor mas a redescoberta do único fundamento e da orientação de sentido que lhe dá razão de ser. O reconhecimento da dimensão sacramental aparece, assim, como exigência de uma maior fidelidade da Igreja, no seu ser e agir, em ordem à sua credibilidade: ou seja, o papel de mediação sacramental não é um privilégio, mas uma interpelação e uma tarefa.

<sup>189</sup> Cf. W. KASPER, *Das Petrusamt*, 129 s. Cf. ainda A. HOUTEPEN, *Kirche im Werden*, 417; H. DÖRING, *Das “Ius Divinum” des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus uns Papst*, II, 87-118.

<sup>190</sup> “A consciência da pluriformidade histórica das estruturas eclesiais de organização e de serviço, de formas de expressão e de normas de comportamento, tornou-se pré-condição da credibilidade eclesial”: A. HOUTEPEN, *Kirche im Werden*, 406.

<sup>191</sup> W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, 222.

sentido mais apurado da estrutura incarnatória da Igreja <sup>192</sup>, de modo que essa dimensão incarnatória não apareça apenas como expressão da fraqueza do humano, mas seja vista também como reflexo positivo, ao nível espiritual e estrutural, da acção do Espírito de Deus na história. A percepção evangélica da experiência cristã é chamada, pois, a reconhecer e a assumir mais profundamente a historicidade incarnada que marca o viver crente, a sacramentalidade da existência cristã, o lugar imprescindível da comunidade, acolhendo deste modo em todo o seu significado o que a vivência eclesial representa como expressão básica da “imediatez mediada” que necessariamente faz parte da fé <sup>193</sup>. Neste contexto não pode deixar de causar perplexidade o facto de a convergência crescente, que se tem vindo a verificar à volta da doutrina da justificação pela fé, ainda não ter frutificado num mais amplo e incisivo consenso quanto às consequências que daí decorrem no domínio eclesial <sup>194</sup>. De resto, parece cada vez mais óbvio que sem uma clarificação deste complexo de aspectos não será

---

<sup>192</sup> Cf. H. MEYER, *Ministère*, 3-5.

<sup>193</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Theologie des Volkes*, 158; G. L. MÜLLER, *Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz*, in HK 39 (1985) 574 s. A Igreja visível/invisível está no mundo como uma comunidade estruturada: “A estrutura visível destina-se a tornar a comunidade capaz de servir como instrumento de Cristo para a salvação do mundo”: COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension*, 646, nº 127.

<sup>194</sup> Cf., a título meramente exemplificativo, uma das mais recentes expressões nesse sentido: *Die Rechtfertigung des Sünders*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend?*, I, 35-75, e particularmente 46 s. e 53; *La justification par la foi. Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis*, in DC 1888 (1985) 126-162; H. SCHÜTTE, *Ziel*, 98-118; ID., *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn-Frankfurt 2/1991, 129-154. O último documento do diálogo católico-luterano, cuja divulgação se aguarda a qualquer momento, versa precisamente sobre o tema “Igreja e justificação”. Cf. a síntese deste texto já apresentada por H. MEYER, *Ekklesiologie*, 5-16. Sobre o significado criteriológico da doutrina da justificação para a questão eclesiológica cf. especialmente 13-16. Cf. ainda ID., *Ministère*, 8-14; O. H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche*, 22-46, especialmente 27 s. e 42 s.; K. KOCH, *Tragik oder Befreiung*, 240 s.; G. LINDBECK, *La crítica a la Iglesia*, 170-175. Particularmente importantes neste contexto são as reflexões de H. MEYER, ao apresentar a existência do ministério ordenado na Igreja como um correlativo necessário da doutrina da justificação: *Ministère*, 5-7.

possível encontrar um entendimento definitivo na questão dos ministérios na Igreja.

É assim claro que a elaboração de uma eclesiologia ecuménica exige abertura a uma correcção mútua que, num movimento de complementaridade, possibilite uma compreensão fundamental comum do mistério da Igreja. Uma compreensão que, assumindo os próprios valores e preocupações, se deixe também orientar pela atenção à verdade contida na visão e na prática alheias. Nesse sentido e tendo em conta o diálogo ecuménico realizado até agora neste campo, salientam-se, de forma sintética embora, alguns dos vectores que importa privilegiar nesse desenvolvimento de uma eclesiologia ecuménica.

a) Ponto básico a considerar na reflexão eclesiológica e na prática eclesial é o reconhecimento da anterioridade do Espírito em relação à Igreja. Sublinha-se assim, na linha do que apontou o último documento do Grupo de Dombes, a grande transcendência ecuménica que traz consigo a atenção comum à pneumatologia: “A Igreja, ao mesmo tempo mistério do Corpo de Cristo e instituição visível, marcada pelo pecado, não é fiel à sua missão senão no reconhecimento desta ordem de prioridade que a submete à livre soberania do seu Senhor pela acção do Espírito Santo”<sup>195</sup>. Dá-se assim corpo a uma eclesiologia que tem de ter em conta esta dupla realidade: a origem da Igreja em Jesus Cristo e o facto de que é o Espírito Santo “o princípio transcendente que a constitui e estrutura como comunidade do Ressuscitado”<sup>196</sup>. Esta consciência da anterioridade do Espírito em relação a uma Igreja que está no seguimento de Jesus possibilita uma visão mais precisa da vivência e dos dinamismos eclesiais como realidade histórica no tempo, permite um entendimento mais profundo tanto da razão de ser como dos limites dos elementos institucionais da Igreja, dá uma maior sensibilidade para captar a correcta tensão prática entre “acontecimento” e “instituição” em todo o agir concreto da Igreja.

b) Para uma eclesiologia ecuménica revela-se de grande importância que venha a concretizar-se uma espécie de opção hermenêutica fundamental a favor de uma concepção globalmente sacramental da Igreja, que reconheça inequivocamente a presença objectiva da oferta salvadora de Deus na realização histórica da Igreja<sup>197</sup>. A dimensão sacramental como

---

<sup>195</sup> *Pour la conversion des Églises*, 787, n° 210.

<sup>196</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Eclesiologia battesimale*, 87.

<sup>197</sup> No mesmo sentido cf. H. DÖRING, *Das "Ius Divinum"*, 92 e 116 s.; A. GONZÁLEZ MONTES, *Eclesiologia battesimale*, 77; G. HINTZEN, *Die Selbsbezeugung*,

forma da realização histórica da Igreja oferece-se como possibilidade de uma visão que une ao mesmo tempo a irredutibilidade do dom (divino) da salvação e a contingência (humana) das mediações históricas. A convergência parcial já atingida neste ponto, em termos de debate teológico em geral<sup>198</sup> e nos diálogos ecuménicos em particular<sup>199</sup>, precisa de ser desenvolvida e concretizada em efectivo consenso, de modo a esclarecer em que sentido e sob que formas a Igreja, justificada pela fé, é ela própria instituição de salvação<sup>200</sup>. O cerne da questão — diversos indícios confirmam-no — está no modo como se vê a presença do pecado na Igreja<sup>201</sup>. Aqui é tão importante que a compreensão católica se abra a

---

24. Há, no entanto, que sublinhar que, do lado católico, se torna indispensável também uma correcta explicitação do que se entende por “sacramentalidade”. Cf. sob este aspecto, e em diálogo crítico com o já referido documento do Comité Misto Católico-Protestante em França, as importantes reflexões de G. HINTZEN sobre o modelo de pensamento de uma “instrumentalidade pessoal”: *Wo liegt*, 274-303, esp. 282-299. Cf. no mesmo sentido O. H. PESCH, *Ökumenische Kirchlichkeit*, 310. Para uma visão global da sacramentalidade da Igreja na perspectiva católica cf. ainda H. DÖRING, *Die sakramentale Struktur*, 20-125; L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizon der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.

<sup>198</sup> Cf. A. BIRMELÉ, *Le salut*, 203-253; ID., *La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne*, in *Ire* 59 (1986) 482-507; ID., *Nos différences ecclésiales*, 29-44; E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, in *ZThK* 80 (1983) 432-457; B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, 157-188; H. SCHÜTTE, *Die Kirche*, 78-83; G. GASSMANN, *Die Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion*, in JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche*, 171-201; A. HOUTEPEN, *Kirche im Werden*, 412 ss.; *Die Rechtfertigung des Sünders*, 64.

<sup>199</sup> Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE (ARCIC II), *Le salut et l'Église*, in *DC* 1936 (1987) 321-327, part. 326 s., n°s 25-32; ID., *L'Église comme communion*, 384-386, n°s 16-24; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension commune*, 641-644, n° 94-113; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, 307-309, n° 71-85; H. MEYER, *Ekklesiologie*, 11 s.; *Fünftes Forum*, 82.

<sup>200</sup> Cf. B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, 167.

<sup>201</sup> Cf. H. MEYER, *Sündige Kirche?*, 397-410; ID., *Ekklesiologie*, 12 s. B. SESBOUÉ, *Pour une théologie oecuménique*, 162; E. JÜNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, 450 ss.; P.

um sentido mais verdadeiro da realidade concreta da Igreja, com as suas falhas e pecados, como é necessário que o lado evangélico acolha com mais consequente coerência o significado que tem o dom da santidade e da indefectibilidade da Igreja, enquanto expressão da promessa divina de que ela permanecerá na verdade e nunca será completamente dominada pelo erro e pelo pecado <sup>202</sup>.

c) A partir do consenso genérico já obtido à volta da visão da Igreja como comunhão importa caminhar para uma concretização das exigências fundamentais de uma eclesiologia de comunhão e das mediações em que ela se concretiza. Trata-se de clarificar a questão das estruturas da verdadeira Igreja <sup>203</sup>, chegando a determinações consensuais quanto aos elementos estruturais indispensáveis e às formas de expressão histórico-contingentes que dão corpo a essa comunhão. As questões fulcrais centram-se aqui, obviamente, em aspectos relacionados com o ministério ordenado na Igreja, mas o desenvolvimento de uma eclesiologia de comunhão não pode prescindir, e isso também como condição de um correcto enquadramento do lugar estrutural do ministério ordenado, da tarefa de um aprofundamento em comum do papel dos cristãos leigos na Igreja <sup>204</sup>. No que respeita ao ministério ordenado, a recuperação do

---

NEUNER, *Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?*, in US 40 (1985) 93-103; M. KEHL, *Die Kirche*, 402-410.

<sup>202</sup> Neste contexto é significativa a advertência de H. MEYER contra um uso simplificador, no campo luterano, da expressão “Igreja pecadora” e sua utilização no contexto do debate acerca da chamada “diferença fundamental” entre católicos e evangélicos. Na sua opinião, a diferença entre a concepção evangélica-luterana e a católica-romana neste ponto só irrompe verdadeiramente lá onde a santidade da Igreja — no sentido da sua “indefectibilidade” — se concretiza estrutural-institucionalmente de um modo mais forte do que parece legítimo à teologia reformadora, concretamente na afirmação da infalibilidade do magistério eclesial, com a sua pretensão de uma obrigatoriedade definitiva e de uma irreformabilidade nessas decisões infalíveis: *Sündige Kirche?*, 404 s.

<sup>203</sup> Cf. A. HOUTEPEN, *L'eclesiologia*, 45 s.

<sup>204</sup> Nesse sentido cf. K. RAISER, *Modelle*, 215. Cf. ainda ID., *Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung*, in ÖR 43 (1994) 122-134. A insistência neste aspecto é a força de uma “eclesiologia baptismal”, que toma como ponto de partida (não como ponto de chegada!) e elemento estruturante de uma eclesiologia a realidade baptismal comum a todos os cristãos. Cf., no entanto, as observações pertinentes de A. GONZÁLEZ MONTES, que chama a atenção para o risco de uma simples

episcopado — enquanto elemento que faz parte da constituição sacramental e institucional da Igreja — por parte das Igrejas que não o possuem ou não o valorizam suficientemente é um aspecto essencial a vários títulos <sup>205</sup>, pelo que as actuais reticências e hesitações das Igrejas evangélicas nesta matéria poderão representar a perda de uma oportunidade única na aproximação ecuménica <sup>206</sup>. Mas na questão das estruturas necessárias para a verdadeira Igreja trata-se igualmente de encontrar a articulação adequada entre a dimensão local e a dimensão universal da Igreja, no que ressalta de novo o papel do ministério episcopal em relação com a questão da sucessão apostólica <sup>207</sup> e, mais especificamente ainda, a questão do serviço de Pedro na Igreja. É iniludível a necessidade de as Igrejas, dando aliás continuidade a processos vários de consciencialização nesse sentido desenvolvidos pelo diálogo ecuménico dos últimos anos, elaborarem solidariamente uma resposta comum à questão da comunhão das Igrejas a nível universal <sup>208</sup>.

---

“eclesiologia baptismal” conduzir a uma realização sacramental incompleta da Igreja: *Ecclesiologia batesimale*, 71-78.

<sup>205</sup> Positivo nesse sentido é, apesar dos seus limites, a convergência que se exprime no BEM: cf. *Taufe, Eucharistie und Amt*, 36-44, n.ºs 19-38. Sobre o diálogo católico-luterano quanto a esta questão cf. H. MEYER, *Ekklesiologie*, 15. Cf. ainda W. PANNENBERG, *Dogmatische Theologie*, 163; U. KÜHN, *Die Kirche*, 197-201. Duas perspectivas, aliás não coincidentes, quanto às exigências a fazer neste ponto pela parte católica no diálogo com as Igrejas evangélicas podem encontrar-se em A. GONZÁLEZ MONTES, *Ecclesiologia batesimale*, 84 s. e A. HOUTEPEN, *Auf dem Weg*, 42. Cf. ainda ID., *L' ecclesiologia*, 45.

<sup>206</sup> Cf. A. AHLBRECHT, *Nur ein halber Schritt vorwärts. Zu den Reaktionen deutscher evangelischer Landeskirchen auf die Lima-Erklärungen*, in *US* 40 (1985) 324.

<sup>207</sup> Aqui está a validade permanente de uma eclesiologia eucarística que olhe para a realização plena da Igreja como comunidade eucarística, com tudo o que isso supõe em termos de reconhecimento do ministério episcopal e do lugar da sucessão apostólica no ministério: A. GONZÁLEZ MONTES, *Ecclesiologia batesimale*, 78-89. Cf. M. GARIJO-GUEMBE, *Die Dokumente*, 312-316. A questão da sucessão apostólica é, segundo o Cardeal Ratzinger, o ponto mais “doloroso” e “espinhoso” do actual diálogo ecuménico entre os católicos e os cristãos provenientes da reforma: *Briefwechsel*, 349. Cf. ainda W. PANNENBERG, *Dogmatische Theologie*, 163 s.

<sup>208</sup> Cf. H.- M. LEGRAND, *Une éventuelle relance*, 33 s.; J. ZIZIOULAS, *L' Église*, 826; H. WAGNER, *Konziliarität*, 24; J. RATZINGER, *Le dialogue*, 858 s.; M. GARIJO-GUEMBE, *Die Dokumente*, 315 s.; U. RUH, *Ökumene im Übergang*, HK 47 (1993) 273. Nesse sentido é bastante promissor o facto de a Comissão “Fé e Constituição” ter proposto na sua última Conferência Mundial que se aprofunde nos próximos anos a questão do

d) Na busca de uma visão ecuménica da Igreja não pode ignorar-se que o princípio da “unidade na diversidade” não perde a sua validade no âmbito eclesiológico, pelo que continuam a ser possíveis acentuações e valorações diferentes de alguns elementos de compreensão e de prática eclesiais. Aliás, a sistematização eclesiológica é sempre secundária em relação à realidade vivida<sup>209</sup>, e factores de diversificação histórico-cultural estão necessariamente envolvidos sempre na realidade concreta das Igrejas. Mas trata-se aqui sobretudo de perceber que certas diferenças confessionais, com evidente repercussão na área eclesiológica, se enraízam no facto de a percepção e a vivência plenas do mistério cristão exigirem a permanente atenção a dimensões (ou pólos) complementares, dimensões essas que, não sendo totalmente harmonizáveis numa síntese teórica ou ao nível da vivência prática, têm de ser mantidas numa certa tensão, sob pena de se cair em uniteralidades teóricas e em desvios na práxis concreta<sup>210</sup>. Importa

serviço à unidade universal das Igrejas: cf. G. VOSS, *Santiago de Compostela*, 273; G. WENZ, *Das Verständnis von Koinonia und seine Bedeutung für Menschheit und Schöpfung. Bericht aus Sektion I der Weltkonferenz für Glauben- und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993*, in US 48 (1993) 295 s. Um documento notável sobre esta questão foi elaborado há uns anos pelo GROUPE DE DOMBES, *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, in DC 1929 (1986) 1123-1142.

<sup>209</sup> Cf. a este propósito A. HOUTEPEN, *Auf dem Weg* 32-41.

<sup>210</sup> Como exemplos desses pólos ou dimensões complementares podem servir os seguintes: “verdadeiro Deus e verdadeiro homem, Lei e Evangelho, fé e obras, salvação e bem-estar, natureza e graça, indicativo e imperativo, justo e pecador, Espírito e Escritura, Igreja-instituição e Igreja-acontecimento pneumatológico (...)”: H. MEYER, *Identidad confesional y Ecumenismo*, in ST 77 (1981) 36. As diferenças confessionais — concretiza o mesmo autor — situam-se de algum modo no meio destas tensões, sendo o resultado das diferentes modalidades da coordenação entre os dois pólos. Cf. ainda G. L. MÜLLER, *Die Grenze*, 575; CH. E. SUTTNER, *Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, in ThPQ 139 (1991) 164, nota 10. A atenção a estas tensões entre dois pólos pode revelar-se mais frutuosa do que a mera insistência na busca de uma “diferença fundamental” católico-evangélica. Cf. a este propósito as reflexões de H. MEYER, *Sündige Kirche?*, 408, e de G. HINTZEN, *Wo liegt*, 302. Quanto ao debate acerca de uma “diferença fundamental” e quanto às diversas perspectivas sobre esta questão cf. de modo particular: A. BIRMELÉ - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz*, Frankfurt-Paderborn 1992; H. MEYER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Eine lutherische Perspektive*, in IB., 117-131; J. R. WRIGHT, *Grundkonsens — eine anglikanische Perspektive*, in IB., 145-154; COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique*; G. HINTZEN, *Wo liegt*, 274-303; A. BIRMELÉ, *Le*

reconhecer, pois, que determinadas diferenças eclesiológicas têm a sua raiz mais profunda na diferente acentuação (teórica ou prática) de uma dessas dimensões em detrimento da outra, com a vantagem de se dar perfil próprio a um elemento do mistério cristão, mas também com o risco de reduções ou acentuações unilaterais. O reconhecimento desta realidade aparece assim como desafio a apurar em que medida determinadas diferenças de doutrina e de prática eclesiais não são pura e totalmente contraditórias, antes podem ser englobadas dentro dessa tensão permanente entre dimensões ou pólos diferentes mas complementares, o que traz consigo a exigência de uma abertura mútua à parte de verdade que está contida na experiência e na posição da outra Igreja.

e) A busca de uma eclesiologia ecuménica não pode deixar de confrontar-se com a necessidade de uma grande sensibilidade aos desafios do testemunho cristão comum no mundo. Essa abertura ao compromisso cristão no mundo não está isenta de riscos e desvios — desde um horizontalismo que não respeita a identidade e missão próprias da Igreja a um eticismo que ameaça reduzir a Igreja a uma instituição moralizante ao serviço do correcto agir no mundo. E — a história do movimento ecuménico mostrou já isso claramente <sup>211</sup> — seria ilusório pensar que a busca de uma práxis comum por si só elimina os problemas doutrinários existentes entre as Igrejas e consegue mais facilmente aquela unidade que parece tão difícil de atingir ao nível da expressão comum da fé. Mas seria um estreitamento intolerável da compreensão do ecumenismo e da realidade da Igreja pensar apenas na dimensão intereclesial da unidade cristã e não incluir na reflexão eclesiológica a tarefa de ajudar a construir uma

---

*salut*, 277-315 e 468-472; H. SCHÜTTE, *Ziel*, 73-97; G. L. MÜLLER, *Die Grenze*, 570-575; J. SCHULTE, *Ökumenische Überlegungen zum Problem der Denkformen reformatorischer und katholischer Theologie*, in *US* 38 (1983) 178-187; W. BEINERT, *La diferencia confessional de fondo. Contribución a la epistemología ecuménica*, in *ST* 84 (1982) 329-342; H. DÖRING, *Nahziel*, 280-283; P. NEUNER, *Der konfessionelle Grundentscheid — Problem für die Ökumene?*, in *StZ* 202 (1984) 591-604.

<sup>211</sup> A experiência do passado — nomeadamente, a percepção de que se não pode recorrer simples e ingenuamente ao princípio “a doutrina divide - o serviço une” — voltou de algum modo a repetir-se mais recentemente no decurso do processo conciliar sobre justiça, paz e integridade da criação. Cf. U. RUH, *Ökumene im Übergang*, 272; A. GONZÁLEZ MONTES, *Ecclesiologia battesimale*, 77 s. Cf. ainda COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *Vers une compréhension*, 651, n° 160.



humanidade solidária, em busca de unidade, de justiça e de paz. O empenhamento na construção de um mundo mais humano não é apenas expressão de responsabilidade cristã no âmbito sociopolítico, mas pertence ao âmago da confissão de fé da Igreja, a responsabilidade social e política é um elemento constitutivo da confissão de fé cristã <sup>212</sup>. O serviço do anúncio do Evangelho — e isso é fundamental para a causa ecuménica — não pode entender-se senão como proposta de humanização do homem à luz de Deus, a Igreja só pode tornar-se um sinal universalmente presente do amor de Deus no mundo na medida em que também contribuir para formas mais humanas de vida <sup>213</sup>.

### 6.3.3. Modelos de unidade como horizonte da recepção

O facto de as diversas confissões cristãs se encontrarem ainda divididas quanto a aspectos essenciais da natureza e do papel da Igreja repercute-se directamente na ausência de consenso quanto à visão da unidade eclesial a realizar. O que é fácil de compreender, já que a tarefa da unidade não é um aspecto completamente diferente da questão da natureza da Igreja, antes está envolvida nela. As concepções da unidade que se propõem revelam sempre de algum modo as convicções eclesiológicas subjacentes. Por isso mesmo, as respostas que se vierem a dar à questão da natureza da Igreja e suas estruturas essenciais são determinantes para a formulação das exigências e das prioridades que se colocam na configuração de uma Igreja una a realizar nas circunstâncias da história.

Não obstante essa profunda interligação, a questão dos modelos de unidade, que tem acompanhado a história do movimento ecuménico como problema permanente e como tarefa constantemente associada à busca de convergência na área eclesiológica <sup>214</sup>, tem uma relevância e um significado específicos, emergindo com uma urgência própria no caminho

---

<sup>212</sup> Cf. H. WAGNER, *Ekklesiologische Optionen*, 133 s.; M. KEHL, *Die Kirche*, 82-88; K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, esp. 95-111 e 134-150. Cf. ainda do ponto de vista ortodoxo D.-I. CIOBOTEA, *Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns*, in ÖR 36 (1987) 183-194.

<sup>213</sup> “Só deixando-se encontrar pelo Deus vivo nas necessidades dos homens é que a Igreja pode superar a sua própria eternização”: P. HÜNERMANN, *Ein zwiespältiges Erbe*, 519.

<sup>214</sup> Indicativos importantes sobre esta questão dos modelos da unidade da Igreja encontram-se em H. MEYER, *“Einheit in versöhnter Verschiedenheit”* — *“Konziliare Ge-*

em ordem à comunhão visível das Igrejas. É que sem uma visão consciente e progressivamente assumida sobre o futuro a construir, uma visão que supere a nebulosidade de meros desejos vagos de unidade e formule os contornos essenciais do objectivo a atingir, não há o impulso e a clareza suficientes para que, no presente, se dêem os passos necessários e se tomem as decisões que urgem<sup>215</sup>. Por isso, e exprimindo uma experiência que se estende a outros processos de diálogo entre Igrejas, a Comissão Mista para o Diálogo entre Católicos e Luteranos adquiriu, no decurso do seu trabalho, a convicção de que “um progresso ulterior nas relações entre Igrejas pede clareza e um certo grau de acordo tanto em relação ao objectivo (...) como quanto aos passos concretos em ordem à unidade. É necessária uma visão de conjunto para discernir como os diversos temas tratados no diálogo e a fixação das tarefas para um trabalho em comum se inserem no projecto global, de modo a evitar as contradições ou os mal-entendidos nas conversações e na nossa acção”<sup>216</sup>. Dir-se-á que a tentativa de descrever em conjunto, numa certa antecipação, o objectivo comum a atingir e as etapas necessárias nesse sentido é um factor suplementar de convergência reencontrada e um impulso que pode ser determinante em ordem a imaginar criativamente caminhos de futuro e a procurar segui-los coerentemente na prática. Na falta — entre as diversas Igrejas e no seio de cada uma delas — de uma “visão ecuménica capaz de consenso”, na

---

*meinschaft*” — “Organische union”, in ÖR 27 (1978) 377-400; ID., *La notion d' "unité dans la diversité réconciliée"*, in Ire 57 (1984) 27-51; K. RAISER, *Modelle*, 195-216; H. SCHÜTTE, *Ziel*, 19-25; R. FRIELING, *Der Weg*, 257-265; COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L'unité*, 295-300, n° 1-45; H. DÖRING, *Auf der Suche*, 27-61; ID., *Ökumene*, 252-255; P. NEUNER, *Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Ein katholischer Diskussionsbeitrag*, in ÖR 31 (1982) 302-313; U. KÜHN, *Die Kirche*, 219-222; G. WAINWRIGHT, *La confession*, 12-21. Cf. ainda referências mais pontuais a esta questão em E. LANNE, *Le Décret*, 459-464; J. B. DE PINHO, *A Igreja una como "comunidade conciliar"*, in IM 83-84 (1977) 29-51; J.- M. R. TILLARD, *La primauté*, 320-324; H. DÖRING, *Nahziel*, 279; G. VOSS, *Auf dem Weg*, 3; D. WENDEBOURG, *Sichtbare Einheit*, 135.

<sup>215</sup> Cf. U. RUH, *Resignation?*, 492.

<sup>216</sup> COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *Voies*, 76, Preamble. No documento seguinte, “A unidade que está diante de nós”, a Comissão visa expressamente analisar modelos, formas e etapas da comunhão eclesial luterano-católica, procurando aprofundar o que é a unidade eclesial e clarificar a representação que se pode fazer dessa unidade: ID., *L'unité*, Avant-propos, 294.

ausência de uma “utopia ecuménica” capaz de mobilizar consciências e comunidades deverá estar um dos factores que condiciona uma certa paralisia que parece manifestar-se no actual momento ecuménico <sup>217</sup>.

Há que reconhecer que o caminho percorrido pelo movimento ecuménico na tentativa de dar perfil concreto à visão da unidade a realizar atingiu já resultados que, vistos em confronto com a diversidade confessional realmente existente, podem ser considerados muito significativos. Que do lado católico tenha sido superada definitivamente a ideia de um simples “regresso” a Roma como caminho para a unidade futura e que, do lado evangélico, se tenha assumido como exigência irreversível que essa unidade é uma “unidade visível” (não apenas uma “unidade espiritual”), a traduzir em formas orgânicas de comunhão ao nível da expressão da fé, dos sacramentos e das estruturas eclesiais, são aquisições que, à luz de um passado não muito longínquo, devem ser tidas como dados de grande alcance. Que, por outro lado, haja unanimidade em considerar que o único caminho possível e desejável de futuro seja o de uma “unidade na diversidade” <sup>218</sup> pode parecer muito pouco, dada a amplitude da expressão e a conseqüente multiplicidade de interpretações teóricas e concretizações práticas a que essa visão pode estar sujeita. Na realidade, porém, apresenta-se aqui uma convicção fundamental de extrema importância, quanto mais não seja pelo seu valor de indicativo heurístico na rejeição de concepções uniformísticas que não respeitassem e não valorizassem decididamente o que há de legítimo e válido nas diversas tradições confessionais. E não pode deixar de sublinhar-se ainda o significado que tem o facto de — e não obstante a diversidade de concepções e modelos de unidade eclesial que continuam a ser propostos e reflectidos, dando por vezes até a ideia de uma pluralidade inultrapassável — Igrejas e denominações

---

<sup>217</sup> U. RUH, *Ökumene im Übergang*, 271.

<sup>218</sup> “Uma tal unidade não pode ser uma unidade uniformística, uma Igreja unitária, mas sim uma unidade de Igrejas, portanto uma unidade dentro da qual é possível e se realiza pluralidade em todas as questões que, do ponto de vista dogmático, não sejam necessariamente vinculativas. Esta possível, mesmo até desejável, pluralidade da unidade permite também nas questões dogmáticas uma pluralidade das formulações, dos modos de linguagem e dos modos de pensar”: W. KASPER, *Das Petrusamt*, 133. Cf. ainda W. SEIBEL, *Einheit der Kirchen*, in *StdZ* 211 (1993) 74; J. RATZINGER, *Zum Fortgang der Ökumene*, 245-247; ID., *Ratzinger, o prefeito ecuménico. Texto do debate entre o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e a comunidade valdense de Roma, sobre o papado e o ecumenismo. 29 de Janeiro de 1993*, in 30 Dias, n.º 2/Fevereiro (1993) 66 s.

muito diferentes terem conseguido já progredir na afirmação convergente de alguns princípios básicos sobre os quais deve ser construída a unidade entre as Igrejas. Já em 1978, e nos termos de uma consulta realizada entre o Conselho Ecuménico das Igrejas e representantes das famílias confessionais de âmbito mundial, essa convergência fundamental nos princípios expressava-se em quatro exigências básicas de uma verdadeira unidade eclesial a construir, exigências essas que, acompanhadas embora de leituras diferentes quanto ao seu peso efectivo e à sua relação mútua, são geralmente reconhecidas como de importância fulcral: a) o fim dos preconceitos e das atitudes de inimizade pela anulação das condenações mútuas; b) o partilhar em comum da mesma fé; c) o mútuo reconhecimento do baptismo, da eucaristia e do ministério; d) o acordo quanto aos caminhos em ordem à tomada de decisões em comum e à acção conjunta <sup>219</sup>.

A existência de uma convergência crescente neste âmbito pode encontrar, aliás, uma certa confirmação no facto de que os principais modelos apresentados ao longo das últimas décadas no decurso do debate ecuménico não são vistos simplesmente como hipóteses ou perspectivas alternativas, antes têm vindo a ser progressivamente considerados como acentuações diferentes, diversos níveis de realização ou fases complementares de um processo que envolve ao mesmo tempo a busca irreversível da unidade, mas também o indispensável respeito pela legítima diversidade. Isto vale particularmente para as duas concepções de unidade que mais têm merecido a atenção do movimento ecuménico nos últimos anos: a concepção da unidade como uma “comunidade conciliar” (enquanto desenvolvimento do modelo de uma “união orgânica”) e o modelo da “diversidade reconciliada” de Igrejas <sup>220</sup>. De facto e na sua intencionalidade fundamental, o modelo da “diversidade reconciliada” não visa contradizer as exigências de uma “união orgânica” e de uma “comunidade conciliar”, procura dar espaço às legítimas diversidades confessionais, chama para primeiro plano a tarefa da reconciliação enquanto elemento fulcral de qualquer caminhar ecuménico como processo de conversão. E particularmente significativo é o facto de a ideia da Igreja una como uma “diversidade reconciliada” — uma proposta que, como é sabido, germinou e é sobretudo posta em relevo dentro do espaço confessional luterano — ter vindo a adquirir nos últimos anos progressivo acolhimen-

<sup>219</sup> Cf. H. MEYER, *La notion*, 43. Cf. também H.- G. STOBBE, *Gemeinsames Bekenntnis*, 228 s. Cita-se aqui G. GASSMANN - H. MEYER, *Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt*, Genf 1993, 55 s.

<sup>220</sup> Cf. K. RAISER, *Modelle*, 211 s.

to também nos meios católicos como tradução possível do objectivo de uma “unidade na diversidade”. O que acontece, aliás, no rasto da intuição de que a configuração da Igreja ecuménica que se espera e pela qual se reza (como dom de Deus que é), supondo embora uma unidade fundamental na fé, não será provavelmente na sua visibilidade externa uma realidade completa e totalmente diferente do quadro e das experiências pluriconfessionais que actualmente existem <sup>221</sup>.

O enorme caminho que já foi percorrido não diminui, no entanto, a urgência que continua a ter actualmente a tarefa de uma clarificação ecuménica quanto ao modelo da unidade a realizar, e isso também como forma indispensável de ajudar a operar aquela “viragem copernicana” que as Igrejas têm de fazer na forma como consideram os caminhos da unidade, uma viragem que fará com que elas saibam relativizar a situação presente sob o horizonte da comunhão que é dom de Deus e vocação das Igrejas na fidelidade ao único Evangelho. Uma clarificação que exige se ultrapasse o plano das meras convergências já conseguidas e se estabeleça um consenso mais amplo e vinculativo sobre as expressões que dêem visibilidade à unidade que é necessário realizar e sobre as etapas que, nesse sentido, importa desde já começar a percorrer. Nesse processo de busca progressiva e vinculativa de consenso é imprescindível realizar actos concretos e desenvolver formas de relação mútua entre as Igrejas que mostrem como acontece e o que significa uma autêntica reconciliação entre cristãos, de modo que seja possível ir já verificando existencialmente — e isso é dar conteúdo prático à ideia orientadora de uma “unidade na diversidade” — como as diversidades que persistem podem ser suportadas e inseridas numa atitude e prática de comunhão mais abrangentes. E não menos importante será desenvolver elementos simbólicos e institucionais que progressivamente permitam às Igrejas tomar decisões em conjunto e encontrar formas de acção comum, o que mais uma vez manifesta a importância fulcral que tem a existência de um consenso ecuménico quanto ao ministério da unidade em todos os seus níveis de realização <sup>222</sup>. Por aqui se vê como a questão dos modelos da unidade da Igreja como problema ecuménico remete para

---

<sup>221</sup> Cf. P. NEUNER, *Ein katholischer Vorschlag*, 443; Y. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie oecuménique*, in RSPTh 71 (1976) 123-131; O. H. PESCH, *Rezeption*, 415; E. LANNE, *Unité et diversité* 40; U. RUH, *Lehrverurteilungen*, 176. Já há anos e no contexto de um possível reconhecimento católico da Confissão de Augsburgo, J. RATZINGER fala de “uma união corporativa na diversidade”: *Theologische Prinzipienlehre*, 212.

<sup>222</sup> H. MEYER, *La notion*, 47 s.

aqueles pontos nevrálgicos, cuja não resolução paralisa os processos de recepção mútua e impede que se caminhe para aquele consenso em que seja possível a celebração comum da Eucaristia, afinal a expressão culminante de todo o verdadeiro e completo processo de recepção ecuménica <sup>223</sup>.

---

<sup>223</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Il problema teologico*, 204 e 207; E. LANNE, *La "réception"*, 210.

## Capítulo VII

### **Recepção como processo de participação — exigências práticas**

Depois de se ter reflectido sobre dimensões fundamentais de uma hermenéutica ecuménica como condição básica de recepção e de se ter apontado tarefas prioritárias que uma recepção ecuménica tem a enfrentar, trata-se agora, na conclusão deste estudo, de analisar algumas exigências práticas que tornem possível e fomentem — tanto na dimensão interna eclesial como no âmbito ecuménico — processos de recepção em que todos os membros da Igreja tenham uma participação activa. De facto, reflectir teologicamente sobre a recepção e atribuir-lhe importância central na vida eclesial em todos os seus âmbitos só tem sentido se há, ao mesmo tempo, uma preocupação pela sua praticabilidade, pelas condições concretas que permitem realizá-la, pelos meios de diálogo e de comunicação que a tornem operacional. Neste último capítulo e olhando de novo particularmente para o espaço católico, vai prestar-se atenção, assim, a algumas exigências e pressupostos práticos, imprescindíveis para que os cristãos tenham uma parte verdadeiramente activa em todos os processos de busca e de afirmação da verdade e para que, concomitantemente, a recepção se possa desenvolver em todo o seu sentido e eficácia. Trata-se de exigências e pressupostos práticos na medida em que estão em causa aspectos que têm a ver principalmente com modos de proceder de pessoas e grupos, com questões de ordem estrutural e com prioridades de acção a implementar na vida concreta eclesial. São dimensões que dizem respeito, naturalmente e antes de mais, à vida interna das próprias Igrejas, mas que — e dentro da relação, sublinhada desde o início, que existe entre renovação interna eclesial e tarefa ecuménica — são também indispensáveis para a realização frutuosa dos processos de recepção no âmbito ecuménico.

## 7.1. Sinodalidade e prática da corresponsabilidade

O reconhecimento de que a recepção é um processo de apropriação activa (não um mero acolhimento passivo) coloca em primeiro plano a questão do lugar e da responsabilidade que cabe a cada crente na vida da comunidade, pressupõe e exige o desenvolvimento de uma participação corresponsável dos cristãos em todos os níveis e aspectos da vida da Igreja, também — como já se acentuou — nas decisões eclesiais e nos processos de clarificação doutrinal. A questão e a tarefa aqui apontadas não se reduzem, é óbvio, a um problema de formas e meios de participação. Há todo um conjunto de aspectos ligados à formação, aos processos de amadurecimento da fé, ao espírito de corresponsabilidade, que são essenciais como “pressupostos espirituais” de uma mentalidade e de uma atitude participativas dos fiéis. Mas está em causa também e decisivamente a existência de estruturas que tornem possível essa participação activa e permanente dos crentes.

O desafio que aqui se apresenta coloca-se certamente de forma particular na Igreja católica, dada uma certa prevalência que nela tem, estrutural e praticamente, o princípio hierárquico e em razão de movimentos de reacção que nela se geraram face a alguns acontecimentos históricos, com particular relevo neste contexto para a reacção face às exigências comunitárias protestantes<sup>1</sup> e, mais tarde, perante a formulação dos princípios e a realização concreta da democracia moderna no continente europeu<sup>2</sup>. Se tudo isto teve repercussão directa no desenvolvimento de determinadas mentalidades, valorações e atitudes defensivas, não tem menor significado aqui a internalização que foi feita pelos fiéis desses modos de ver e de avaliar as coisas, com consequências negativas que ainda hoje perduram. E se é verdade que o complexo de questões ligadas ao lugar e à responsabilidade dos cristãos leigos na vida da Igreja tem vindo a merecer, na sequência do Concílio Vaticano II, uma ampla reflexão e se — é preciso reconhecê-lo — a recepção conciliar neste campo permitiu já realizar avanços muito significativos de consciência e de práxis, também não se podem ignorar os sintomas que, nos tempos mais recentes, apontam no sentido de que se poderá estar a regressar a uma nova e estreita defesa do princípio hierárquico-sacerdotal, sem que seja perceptível uma idêntica

---

<sup>1</sup> Cf. CH. DUQUOC, *El pueblo de Dios*, 105.

<sup>2</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen*, 251-261; J. B. DE PINHO, *Kirche und politische Gemeinschaft*, 198-205, e a literatura aí indicada.



preocupação pela necessária complementaridade dos carismas e como se a participação dos crentes na vida da Igreja já tivesse atingido o nível suficiente ou já estivessem realizadas todas as condições indispensáveis para que isso possa acontecer. Todavia, o problema que aqui está em causa — a participação dos fiéis em todas as dimensões da vida eclesial — constitui, no fim de contas, um desafio que todas as Igrejas — certamente com diferentes cambiantes e diversos graus de intensidade no que respeita ao mundo evangélico ou às Igrejas ortodoxas <sup>3</sup> — têm de enfrentar em ordem a uma transformação qualitativa do seu viver. Mais ainda, o conjunto de questões envolvidas neste domínio revela-se mesmo como particularmente importante para o próprio futuro do caminhar ecuménico, já que se trata também de encontrar uma visão consensual e de conseguir uma clarificação prática sobre o lugar do ministério ordenado na Igreja e sua relação com o conjunto da comunidade, sobre o modo como a sua autoridade específica se afirma e sobre as estruturas que concretizam uma adequada relação ministério-comunidade <sup>4</sup>.

Na tarefa de concretizar formas de participação na vida da Igreja, a via sinodal <sup>5</sup> — em todas as suas dimensões, níveis e modos de realização possível — apresenta-se como um caminho particularmente indicado. Nesse sentido apontam não só a tradição mais original da Igreja, onde a realidade sinodal emerge como um elemento de importância vital na consciencialização e expressão da fé e na construção da unidade eclesial <sup>6</sup>, mas também a convicção e a prática das diversas Igrejas — com particular relevo para a insistência na práxis sinodal por parte das Igrejas provenientes da Reforma —, um facto que representa uma “tradição ecuménica” de enorme peso e significado <sup>7</sup>. Pelo carácter sinérgico e orgânico de um

---

<sup>3</sup> No que se refere ao mundo ortodoxo, cf. N. AFFANASSIEFF, *L'Infaillibilité*, 197; A. BASDESKIS, *Synodalität*, 54 s. e 58.

<sup>4</sup> Cf. K. RAISER, *Modelle*, 215; A. AHLBRECHT, *Nur ein halber Schritt*, 325; J. DE BACIOCCHI, *Les ministères ecclésiiaux dans le texte de Lima: baptême, eucharistie, ministère (Foi et Constitution, début 1982)*, in MSR 40 (1983) 81 s.

<sup>5</sup> Com esta expressão, mais de tipo formal, intenta-se manter em aberto diversas formas possíveis de concretização.

<sup>6</sup> Cf. J. NEUMANN, *Synodales Prinzip*, 13; B. VAN IERSEL, *Quien tiene, según el NT, la palabra en la Iglesia?*, in Conc 168 (1981) 187; W. KÜPPERS, *Rezeption*, 85-87.

<sup>7</sup> Cf. R. T. GREENACRE, *La réception*, 473; H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 108-111; A. BASDESKIS, *Synodalität*, 51-59; M. DE MONTMOLLIN, *Questions*, 192 s.

processo deste género, que procura associar e articular equilibradamente o ensino autorizado dos pastores, a reflexão crítica dos teólogos, o contributo de especialistas e a participação efectiva da comunidade no seu conjunto <sup>8</sup>, pela sua adequação a níveis diferentes de participação, pela aplicação de modos de proceder mais adaptados à sensibilidade actual e ao sentido da responsabilidade das pessoas, pela sua repercussão na identidade do crente e na ideia que ele faz da Igreja (uma ideia muito mais modelada pela própria experiência de participação do que por ensinamentos teóricos!), a via sinodal aparece como uma exigência iniludível e de primordial importância. Pode dizer-se mesmo que há hoje consenso, pelo menos a nível de perspectivas básicas, que o princípio sinodal representa uma dimensão essencial à vida da Igreja, ele revela-se como elemento determinante de estruturação e de expressão prática nos mais diversos âmbitos de uma Igreja como comunhão <sup>9</sup>. Fundamental é, no entanto, tomar consciência de que os resultados dos processos de clarificação da fé e de tomada de decisão que se desenrolam através dessas estruturas sinodais, e uma vez que por esse meio de algum modo se articula o sentido da fé dos crentes, não podem ser considerados como se fossem meramente circunstanciais e não tivessem qualquer grau de obrigatoriedade. Pelo contrário, o testemunho que brota de um processo sinodal “tem o carácter vinculativo que cabe a uma articulação ‘oficial’ do ‘*sensus fidelium*’ como testemunho representativo da fé do povo de Deus”, ainda que, sem dúvida, esse testemunho só adquira um “carácter vinculativo no sentido de confissão de fé e de doutrina” pela recepção, através de um discernimento crítico, “por parte das instâncias que, na compreensão das diversas Igrejas, julgam e decidem sobre a doutrina correcta” <sup>10</sup>. Nesta ordem de ideias e

---

<sup>8</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 151 e 224.

<sup>9</sup> “A liberdade e a fraternidade cristãs e o sentido de responsabilidade de toda a Igreja e de todos os seus membros têm de encontrar a sua expressão em estruturas conciliares, colegiais, sinodais da Igreja”: GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/ EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt*, 24, n.º 24. Cf. H.- M. LEGRAND, *Synodes*, 193-216; P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 211-219; M. KEHL, *Die Kirche*, 103-125; K. RAHNER, *Vom Dialog*, 436 ss; A. L. SOARES, *A comunhão*, 341-400.

<sup>10</sup> G. HINTZEN, *Die ekklesiologische Bedeutung*, 295. Na passagem citada o autor refere-se directamente ao processo conciliar pela justiça, paz e integridade da criação, mas esta afirmação sobre o valor eclesiológico e o carácter vinculativo do referido processo conciliar é feita em analogia com o valor e a força vinculativa dos concílios particulares e dos sínodos diocesanos.

no horizonte ecuménico, é mesmo de admitir que um processo sinodal/conciliar, certamente a realizar em vários níveis e densidades (também no que à expressão da autoridade eclesial diz respeito), será o único caminho viável para que as Igrejas, num movimento de progressiva aproximação, recebam de novo a fê comum e a exprimam <sup>11</sup>.

No espaço da Igreja católica, o caminho de renovação da tradição da Igreja antiga posto em marcha neste aspecto pelo Concílio Vaticano II — e traduzido não só na realização de sínodos de âmbito universal mas também, num movimento progressivo e variável segundo as regiões, de sínodos diocesanos, regionais ou de um país, com ampla e determinante participação de leigos — precisa de ser desenvolvido na sua prática efectiva e aprofundado nos seus pressupostos <sup>12</sup>. Naturalmente que — e situando agora o princípio sinodal ao nível das Igrejas locais — não se trata de sacralizar um modelo concreto de participação dos fiéis na vida e missão da Igreja, tanto mais que a práxis sinodal ao longo da história conheceu diversas formas e os contextos socioculturais desempenham aqui um papel importante. Também não se pode ignorar que não é fácil encontrar e definir uma vez por todas formas concretas equilibradas que, por um lado, possibilitem uma efectiva participação dos fiéis na tomada de decisões e, por outro, respeitem a responsabilidade inalienável que pertence ao ministério ordenado na Igreja, e isto não só ao nível paroquial e diocesano, mas também no que se refere à relação entre capacidade de decisão da Igreja local e autoridade no âmbito da Igreja universal <sup>13</sup>. E é preciso ainda não

<sup>11</sup> Cf. ID., *Die ekklesiologische Bedeutung*, 296; E. LANNE, *La "réception"*, 207.

<sup>12</sup> Cf. H.- M. LEGRAND, *"Un solo obispo por ciudad"*, 518 s; H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad*, 482-488; M. KEHL, *Die Kirche*, 106-108; R. PUZA, *Kanonistische Überlegungen*, 234 s.; M. KESSLER, *Das synodale Prinzip*, 59 s. Sobre as orientações canónicas e a prática sinodal no pós-concílio cf. ainda R. PUZA, *Die Diözesansynode. Ihre rechtliche Gestalt im neuen CIC (cc 460-468)*, in ThQ 163 (1983) 223-226; ID., *Diözesansynode und synodale Struktur*, 40-48; B. FRANCK, *Experiencias sinodales posconciliares en Europa*, in Conc 243 (1992) 821-837; M. HÉBRARD, *Das synodale Element belebt die Ortskirchen. Diözesansynoden lassen Frankreichs Katholiken kirchliche Gemeinschaft neu entdecken*, in HK 45 (1991) 132-136.

<sup>13</sup> Coloca-se aqui o problema do papel de Roma face a posições e decisões de sínodos diocesanos ou do conjunto das dioceses de um país. Trata-se também de uma importante e complexa questão ecuménica, tanto na perspectiva da estruturação e do exercício da autoridade doutrinal na Igreja como no que diz respeito aos processos de recepção das decisões ecuménicas. De qualquer modo, parece claro que o desenvolvimento futuro das

esquecer que também este caminho de participação não está imune a lógicas de poder de ambos os lados, defendendo-se, de uma parte, posições que obedecem a modelos anacrónicos do exercício da autoridade na Igreja ou, do outro lado, vendo essa participação sobretudo como uma forma de atingir a esfera do poder eclesiástico e de usufruir as possibilidades daí resultantes. Mas, apesar de tudo isso, há indicativos suficientes que permitem supor que as estruturas sinodais são, de um modo geral, as mais adequadas para favorecer processos de recepção por todo o povo de Deus <sup>14</sup>, quer a nível interno de uma Igreja (por exemplo, a recepção de um concílio) quer a nível ecuménico (nomeadamente no que se refere aos resultados dos diálogos teológicos). Na medida em que permite um diálogo vivo e fomenta a liberdade de debate, dá lugar a uma participação verdadeiramente representativa dos fiéis, consegue uma articulação equilibrada dos diversos serviços e ministérios, está aberta à presença de pessoas com sensibilidades diferentes, possibilita uma fundamentação argumentativa das questões em análise, amplia o grupo de pessoas qualificadas para analisar os problemas pendentes, estimula uma “cultura do dar conselho e receber conselho” <sup>15</sup> e, sobretudo, na medida em que se articula no seu todo como um processo orientado no sentido de se chegar a um consenso na compreensão e na expressão da fé, a via sinodal tem de ser reconhecida como um elemento fulcral em ordem a traduzir e a fomentar, concreta e efectivamente, a corresponsabilidade dos crentes na vida e na missão da Igreja e, assim, nos processos de recepção. A recepção daquilo que é proposto à vida cristã das comunidades — particularmente, as orientações doutrinárias e de ordem prática provenientes da autoridade na Igreja

---

relações entre o ministério do papa como serviço à Igreja universal e as Igrejas locais terá de passar mais fortemente pelo reconhecimento do papel de “factor configurador” que cabe à recepção pelas Igrejas locais: cf. H. P. SILLER, *Kirchenreform*, 487; H. MÜLLER, *Realización de la catolicidad*, 478-484.

<sup>14</sup> Com base nos resultados da investigação que empreendeu, G. ROUTHIER afirma que, no caso da recepção do Vaticano II pela Igreja do Québec, foram outros meios, concretamente o papel desempenhado por um grupo particular e não propriamente as estruturas sinodais, os elementos determinantes para que os ensinamentos conciliares fossem assimilados. Mas ele próprio admite que outros estudos, em situações diferentes, poderiam eventualmente mostrar as estruturas sinodais como as mais apropriadas para difundir os ensinamentos conciliares no conjunto do povo de Deus e permitir que este dê a sua resposta: *La réception*, 223-225.

<sup>15</sup> Cf. G. LEDER, *Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien*, in *StdZ* 207 (1989) 75-87.

— será tanto mais ampla, profunda e frutuosa quanto essa correspondência existir e se exercitar por um adequado envolvimento dos fiéis — mormente através de formas sinodais — na preparação das decisões, no debate sobre o seu sentido, na participação nessas mesmas decisões <sup>16</sup>.

## 7.2. Abertura a formas de vida democráticas

Um dos factores que pesa no facto de a dimensão sinodal não ter encontrado ainda no espaço católico todo o significado que lhe cabe na vida da Igreja, e particularmente em ordem a uma maior activação dos processos de recepção, reside na dificuldade que existe em relacioná-la também com formas de vida e modos de proceder democráticos. Neste âmbito está envolvido, é certo, um elemento importante de consciência eclesial, ou seja, o saber que a dimensão sinodal se enraíza em vectores profundos da própria fé e seus dinamismos, e não propriamente em princípios oriundos da democracia moderna. Por outro lado, manifesta-se também aqui a convicção inalienável de que as questões da fé (como, aliás, as da verdade em geral) não se decidem meramente pelo recurso a maiorias. Mas também é um facto que condicionam a referida dificuldade outros factores e aspectos de mentalidade que nada têm a ver com razões de Evangelho, antes dependem simplesmente de elementos de ordem socio-cultural. Pesa aqui sobretudo o receio, quase patológico, com que se vê a palavra “democracia” em relação com o funcionamento interno da Igreja, a suspeita de princípio com que se olha (continua a olhar) para qualquer interpelação da Igreja e seus modos de agir à luz dos princípios democráticos e das exigências fundamentais de uma democracia como “forma de vida” <sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. R. PUZA, *Kanonistische Überlegungen*, 225 e 242.

<sup>17</sup> Cf. L. ROOS, *Demokratie als Lebensform*, München-Paderborn-Wien 1969, 291-309. Sobre problemas, possibilidades e desafios envolvidos na relação entre Igreja e democracia cf. R. PESCH, *Fundamentos neotestamentários para una democracia como forma de vida de la Iglesia*, in Conc 63 (1971) 343-354; G. ALBERIGO, *Eclesiología y democracia. Convergencias y divergencias*, in Conc 243 (1992) 729-743; H. MAIER - J. RATZINGER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970; BENSBERGER KREIS (ed.), *Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken*, Mainz 1970; K. LEHMANN, *Legitimación dogmática de una democratización de la Iglesia*, in Conc 63 (1971) 355-377; N. GREINACHER, *Demokratisierung der Kirche*, in ThQ 170 (1990) 253-266.

Dizer que a Igreja, em razão da sua origem, estrutura e finalidade próprias, não é uma “democracia” é uma afirmação que, sendo verdadeira, todavia nada resolve, porque — no seu carácter óbvio, genérico e até impreciso — simplesmente ilude o problema, e isso com frequência a partir de uma mera atitude defensiva acrítica<sup>18</sup>. E, exactamente por isso, pode ser até uma afirmação com efeitos psicológicos e práticos bastante negativos. De facto e por um lado, corre-se o risco de imaginar espontaneamente que formas de tipo monárquico-feudal são, afinal, as mais consentâneas com a estrutura hierárquica da Igreja e com o lugar próprio da autoridade doutrinal dentro dela<sup>19</sup>. Por outro lado — e esse será o aspecto mais grave —, as pessoas tendem a desistir de pensar, com abertura de espírito e com dinamismo prospectivo, em que medida, até onde e sob que formas concretas “democracia” e “Igreja” se podem e devem relacionar na vida concreta eclesial. “No passado — observa W. Kasper com toda a pertinência — a Igreja adoptou muitas vezes elementos estruturais de tipo patriarcal, monárquico, feudal, entre outros. É óbvio que tais formas deviam hoje pertencer ao passado. É certo que a Igreja não é uma democracia à maneira do mundo, mas ela pode muito bem adoptar alguns modos de procedimento democráticos para pôr concretamente em acção a sua própria estrutura de comunhão. Assim, ela pode adquirir tanto para fora como para dentro uma nova credibilidade e força persuasiva”<sup>20</sup>. Relacionar democracia com Igreja nada tem a ver, pois, com o ques-

<sup>18</sup> “Naturalmente a Igreja não é nem uma absoluta monarquia nem uma aristocracia nem uma democracia; mas na sua configuração social visível (como mostra a história da Igreja até ao século XIX) assume, todavia, de modo análogo muitos elementos precisamente daquela organização profana da sociedade que constitui o ambiente cultural normal dos seus membros”: M. KEHL, *Die Kirche*, 108. Cf. ainda P. EICHER, *Revolución y reforma de la Iglesia. El poder eclesiástico después de la revolución francesa*, in Conc 221 (1989) 128 s.

<sup>19</sup> E assim aconteceu, de facto, na história da Igreja. Cf. J.- M. R. TILLARD, *Autorité et mémoire*, 337.

<sup>20</sup> W. KASPER, *Demokratisierung der Kirche?*, in Kathpress, Nr. 169, 4.9.1991, 9 s. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen*, 273-279. “Cada vez menos pessoas crentes compreendem que, com referência à essência teológica da Igreja, ao seu mysterium, se impeça ou dificulte praticamente uma assunção *análoga* de formas estruturais democráticas e federalistas que hoje marcam a consciência jurídica e social de muitos cristãos. Isto vale, por exemplo, para o princípio da subsidiaridade, ou para uma correspondente forma da ‘divisão de poderes’, ou para a possibilidade de uma participação de todos os que têm vontade e são capazes nos processos de consulta e de *decisão*, ou para a transparência pública destes processos, etc. Como se o ‘mysterium’ da Igreja não fosse muito mais fortemente afectado

tionamento dos valores imprescritíveis do Evangelho, essa relação não se esgota em aspectos formais de votação nem sequer os privilegia. Em causa não está “o domínio da Palavra”, mas “a gestão prática da convivialidade cristã”<sup>21</sup>, a concretização de formas de vivência comunitária mais consentâneas com o que é pedido pelo Evangelho e pelo sentido da dignidade humana. Exactamente porque é mistério de comunhão, a Igreja não pode temer as autênticas exigências da democracia como forma de vida, antes há-de ser tentativa comunitária de as realizar melhor, de modo mais condizente com a experiência e as exigências da dignidade humana, também no que respeita a uma certa “regulação comunitária” do poder eclesiástico<sup>22</sup>.

Assim e antes de mais, do que se trata neste complexo de questões é de perceber e aceitar com naturalidade que expressões de tipo democrático têm o seu lugar normal no caminho de progressiva clarificação da vida quotidiana da Igreja, que os elementos de uma democracia como forma de vida não são alheios aos dinamismos e às exigências de uma Igreja como comunhão, que os processos de descoberta da verdade na Igreja e a obtenção do indispensável consenso na afirmação da fé e nas suas expressões na vida eclesial só têm a lucrar, em termos de qualidade existencial e de adequação pastoral, com essa abertura a modos de proceder mais consentâneos com a dignidade e os direitos fundamentais das pessoas, sua liberdade e sua responsabilidade. Não pode deixar de surpreender como, em meios católicos, continua frequentemente a ser difícil perceber que os receios perante as exigências da democracia se explicam porventura pelo passado, não pela essência das coisas e muito menos pelas circunstâncias do presente e pelos desafios do futuro. E não pode deixar de causar perplexidade o modo como se continua a ignorar os custos imensos — pela apatia das pessoas, pela falta de sentido de corresponsabilidade, pelo receio de participar ou pela incapacidade de tomar a palavra em assuntos da vida cristã, até no âmbito da mais elementar educação da fé — que essa maneira de ver as coisas acarreta para a concreta vitalidade da Igreja. No fundo e sob essa rejeição de caminhos pretensamente alheios ao espírito e à estrutura eclesiais, é uma falta de confiança na acção do Espírito e no

---

pela assunção, frequentemente bastante unívoca, de elementos estruturais monárquicos e absolutistas”: M. KEHL, *Die Kirche*, 110.

<sup>21</sup> CH. DUQUOC, *La femme, le clerc et le laïc*, Genève 1989, 28 s.

<sup>22</sup> IB., 51. Cf. P. GRANFIELD, *Legitimación y burocratización del poder eclesial*, in Conc 217 (1988) 422 e 425 s.; R. AGUIRRE, *Igreja-mundo: marcha atrás?*, in SaTe 80 (1992) 443.

sentido eclesial dos cristãos leigos que aqui se manifesta. Não se toma assim em suficiente consideração que certas questões complexas da actualidade — como, e a mero título de exemplo, a elaboração de uma pastoral coerente face aos divorciados que voltaram a casar, os caminhos de acesso ao ministério ordenado na Igreja e suas formas de realização, o problema da eventual ordenação de mulheres — não podem ser resolvidas de maneira pastoralmente adequada, eclesialmente significativa e ecumenicamente sensível sem essa atenção ao sentido da fé de toda a Igreja, à experiência própria dos cristãos leigos e às possibilidades reais que eles têm de se exprimir com alguma eficácia <sup>23</sup>.

Embora não se deva concentrar exclusiva ou até predominantemente nesse aspecto, a exigência de uma valoração — certamente também crítica, mas igualmente aberta e coerente — do que formas democráticas de vida representam para a prática da corresponsabilidade na Igreja implica também a necessidade de se superar aquela mentalidade que vê na dimensão consultiva a única forma possível de configuração concreta das expressões sinodais e dos órgãos de corresponsabilidade na vida eclesial, não se dispondo por isso a explorar convenientemente e até ao fim as possibilidades já existentes e as novas interpelações que surgem nesta matéria. A pura e simples redução destas estruturas e destes órgãos a instâncias de consulta contradiz, afinal e na prática concreta, o princípio da plena corresponsabilidade que se afirma teoricamente e a exigência de cada vez maior maturidade dos crentes a que constantemente se apela. Mais ainda, representa uma certa limitação a que o “*sensus fidei*” do povo de Deus se exprima em toda a sua pujança e a que a busca da verdade prática nas situações concretas se consiga realizar plenamente, em condições de poder ter também eficácia na vida eclesial. Não se trata aqui — sublinhe-se mais uma vez — de submeter a decisão sobre questões de verdade a simples processos de votação, a meras decisões de maioria, ainda que também — não é inútil lembrá-lo — não possa ser considerado como totalmente insignificante o que uma maioria pensa <sup>24</sup>. E não está em causa — igualmente e como é óbvio — a palavra última e, nalguns casos, mesmo definitiva que, na concepção católica, cabe à autoridade na Igreja e seu magistério. Mas seria errado também pensar que o lugar próprio do

---

<sup>23</sup> Cf., no mesmo sentido, W. LÖSER, *Verbindliches Lehren*, 200–202. Cf. ainda J. COULSON, *El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el “sensus fidelium”*, in *Conc 108* (1975) 259.

<sup>24</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 198 s.; H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 111 e 138.



magistério é, por princípio e em todas as matérias, apenas compatível com essa função consultiva e não admite uma participação efectiva nas decisões, mesmo naquelas que têm significado central para a vida da Igreja<sup>25</sup>. Na abertura à consideração de formas de expressão que vão para além da mera consulta não se está, pois, a eliminar a competência própria do ministério ordenado nem a relativizar a sua autoridade, tornando este serviço na Igreja dependente da vontade dos fiéis ou da opinião pública eclesial. Reconhece-se, sim, que essa competência própria deve ser exercida em íntima ligação com a comunidade crente, em profunda abertura a todos quantos nela se preocupam com a autenticidade do Evangelho e com o conhecimento da verdade. Essas formas que procuram articular a responsabilidade própria do magistério e uma certa autoridade que também cabe aos fiéis na sua busca de fidelidade à fé situam-se e entendem-se, então, como maneira histórica concreta de o ministério ordenado e seu magistério se poder exercer em pleno vigor como serviço crível à Igreja neste tempo, um serviço suportado por toda a comunidade e seus carismas. Em razão da promessa do Espírito e como crentes, “podemos confiar que o Espírito se dá a conhecer com a sua verdade precisamente nas e através das instâncias históricas que estão ao serviço da mediação da fé”<sup>26</sup>. As concretas possibilidades que aqui se abrem estão ainda bem longe de ter sido suficientemen-

<sup>25</sup> Cf. K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 129 s.; W. SEIBEL, *Meinungsbildung in der Kirche*, in *StdZ* 116 (1991) 506.

<sup>26</sup> P. HÜNERMANN, *Tradition*, 63. Naturalmente que este papel doutrinal dos leigos não é correctamente entendido e praticado senão dentro de uma participação activa global em todas as dimensões da vida da Igreja. A experiência da Igreja antiga, não sendo passível de ser repetida, é, no entanto, um indicativo que não pode ser ignorado, o indicativo de que a corresponsabilidade e participação nas decisões são um elemento irrenunciável da estrutura eclesial. Escreve H.- M. LEGRAND a propósito da participação das comunidades na nomeação dos bispos: “A análise do procedimento original da eleição-ordenação revela-nos uma eclesiologia orgânica na qual a participação de uma Igreja na eleição do seu bispo aparece como uma exigência estrutural. Esta participação não é um costume venerável entre outros também totalmente legítimos. Deixar esta pedra do edifício da eclesiologia autenticamente católica e tradicional equivale a sacudi-la seriamente. Quando a centralização administrativa suplanta a instituição original, está-se a deixar de agir em conformidade com uma eclesiologia de comunhão, tanto entre as igrejas como no seio da igreja local”: *Sentido teológico*, 53. Cf. K. RAHNER, *Strukturwandel*, 127-129; P. GRANFIELD, “*Sensus fidelium*”, 53-63; L. SWIDLER, *Demo-kratia*, 230-235; mais numa perspectiva jurídica, F. OCHMANN, *Kirchliches Recht*, 146-148, e J. MÜHLSTEIGER, *Rezeption*, 208 s.

te reflectidas e desenvolvidas <sup>27</sup>, o impulso decisivo passará pela capacidade de experimentar e inovar nessa profunda confiança na acção do Espírito.

Dispor-se a um sincero questionamento sobre a viabilidade e a necessidade de formas de vida mais democráticas na Igreja — e aqui não estará o aspecto menos importante de toda a questão — é abrir-se, pela mudança de mentalidade que supõe e fomenta, a um outro modo — mais dialógico, mais colegial, mais integrado no conjunto da vida da Igreja — de exercer a autoridade eclesial tanto em aspectos doutrinários como no âmbito do governo da Igreja. Não basta aqui o simples discurso da autoridade como serviço: dessa caracterização genérica e teórica da autoridade, por mais que ela seja teologicamente importante e até indispensável, não só não se seguem imediatamente mudanças significativas a nível prático, como também essa linguagem pode até servir para escamotear a realidade. Um risco que é tanto mais real quanto se tende frequentemente a uma visão “des-historizada”, quase mesmo “a-histórica”, do carácter institucional da Igreja, uma visão que não pergunta em profundidade “pela diferença entre configuração histórica e essência da Igreja” nem “pelo grau de eficácia ou pelos possíveis efeitos prejudiciais de estruturas de domínio e de governo na Igreja” <sup>28</sup>. Na busca de um outro modo de exercer a autoridade na Igreja à luz de questionamentos democráticos trata-se, assim, de superar um estilo de afirmação doutrinária e de governo marcadamente “autoritário-directivo” por um estilo mais “integrativo-motivador”, em que a vontade de diálogo, o fomento da criatividade, a capacidade de perceber as objecções de consciência dos outros, o reconhecimento dos próprios limites, a criação de um clima de relações abertas, enfim uma confiança profundamente cristã na acção do Espírito em toda a vida da Igreja são elementos decisivos <sup>29</sup>. Deste modo ressalta também como a questão do relacionamento de formas de vida democráticas com a maneira de exercer a autoridade na Igreja (e, mais amplamente ainda, com os processos de recepção e suas condições) sinaliza igualmente uma dimensão

<sup>27</sup> Cf. R. PUZA, *Kanonistische Überlegungen*, 243 s.; H.- M. LEGRAND, *Synodes*, 215.

<sup>28</sup> P. HÜNERMANN, *Ein zwiespältiges Erbe*, 517 s. A ausência de questionamento sobre o primmeineiro aspecto — a diferença entre essência e configuração histórica da Igreja — revela-se concretamente no facto de que “os princípios fundamentais da doutrina social cristã não são aplicados às estruturas da Igreja”: 518. Cf. ainda CH. DUQUOC, *Des Églises provisoires*, 54.

<sup>29</sup> Cf. R. STECHER, *Integrieren und motivieren. Gedanken eines Bischofs zum Führungsstil in der Kirche*, in HK 47 (1993) 512-514. Cf. ainda J. M. TODD, *L' autorité du laïc*, 279.

que não pode ser esquecida no viver eclesial: a exemplaridade que dele resulta e que é um indicativo importante de como a proposta de sentido de vida que brota do Evangelho vale a pena, merece ser considerada. A qualidade de “humanidade” que se manifesta no viver comunitário da Igreja, também nos processos de participação nas decisões e de busca comum da verdade, é um aspecto de grande relevância para a sua capacidade profética no mundo de hoje <sup>30</sup>.

### 7.3. Opinião pública na Igreja

Um dos meios — e fundamental — de confirmar a efectiva abertura a formas de vida e modos de proceder democráticos reside na maneira como se entende, reconhece e pratica a opinião pública na Igreja <sup>31</sup>. Ao lado das diversas vias institucionais possíveis que favorecem e realizam a participação dos crentes na vida da Igreja e os consequentes processos de recepção, aparece o fenómeno da opinião pública como um caminho não institucionalizável <sup>32</sup>, mas nem por isso menos importante em ordem a essa participação.

O que está em causa na exigência de uma opinião pública é, antes de mais, o reconhecimento da possibilidade de exercício de direitos fundamentais das pessoas e dos grupos na sociedade. Brotando da liberdade de consciência, de pensamento e de expressão, o direito a exprimir a sua opinião livremente formada pertence à liberdade e dignidade da pessoa humana e sua natureza social <sup>33</sup>. Não foi por acaso que, no seio da Igreja católica, a percepção da importância de uma opinião pública e o reconhe-

<sup>30</sup> “Num regime de encarnação, a *humanização* da Igreja é condição necessária para que a sua *dimensão divina* (...) apareça e seja significativa para o mundo”: L. SARTORI, *Crerios*, 243.

<sup>31</sup> No fenómeno geral da “opinião pública” exprime-se “a maneira comum e colectiva de pensar e de julgar” em determinadas circunstâncias de tempo e de espaço, nela manifesta-se “o que as pessoas geralmente pensam sobre um dado assunto, sobre um facto ou um problema de uma certa importância”: JOÃO PAULO II, *La responsabilité morale des communicateurs. Message pour la Journée mondiale des communications sociales*, in DC 1915 (1986) 364.

<sup>32</sup> Cf. P. VALDRINI, *L'opinion publique*, 378 e 386.

<sup>33</sup> CARDEAL CICOGNANI, *Carta de la Secretaria de Estado a la 53 Semana Social de Francia (Julio de 1966)*, in J. IRIBARREN (ed.), *El derecho a la verdad. Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión (1831-1968)*, Madrid 1968, 460 s. Cf. ainda CP 26; GS 59.

cimento do seu valor pelo magistério surgiram no contexto da defesa da sociedade perante o risco do totalitarismo<sup>34</sup>. Um facto que sublinha como a ausência de uma opinião pública indica que a vida de uma comunidade não vai de forma saudável, que podem estar até a ser postos em causa elementos fundamentais do bem comum. Confirma-se assim também que, apesar de todos os limites e riscos que possam afectar a captação do sentido que dimana das expressões concretas de uma opinião pública e a consequente valoração que delas se faz — e isso porque estamos perante uma realidade com “contornos imprecisos e fluídos”<sup>35</sup> e sujeita a ambiguidades de interpretação, a deformações ou até a manipulações —, a opinião pública pertence, todavia, àqueles elementos materiais que se apresentam como valor irrenunciável e fazem da democracia uma “forma de vida”.

Claro que — como é sabido e já se acentuou suficientemente — a vida da comunidade eclesial assenta em princípios e regras próprios, os seus fundamentos, a sua identidade constitutiva, os dados essenciais da sua confissão de fé e os valores de vida que propõe não estão a debate. A verdade fundamental da fé radicada no Evangelho e proclamada definitivamente pela Igreja não é objecto de opinião mas entende-se como interpelação à adesão pessoal e firme do crente. Mas isso não invalida o lugar imprescindível de uma opinião pública eclesial que, em correspondência à dignidade humana e à experiência fundamental de liberdade que a fé significa e possibilita, se apresenta como uma legítima e necessária “manifestação da santa liberdade dos filhos de Deus”<sup>36</sup>. De facto e como reconhece a Instrução Pastoral “*Communio et Progressio*”, publicada em 1971 para concretizar e levar à prática as orientações do Concílio Vaticano II em matéria de comunicação social, é muito amplo o campo em que o diálogo se pode e deve desenvolver no interior do espaço eclesial<sup>37</sup>. A maior parte das questões que constituem a vida normal da Igreja não

---

<sup>34</sup> Pela sua atitude relativamente à opinião pública — afirmava Pio XII numa alocução em 1950 — “a Igreja coloca-se como uma barreira frente ao totalitarismo, o qual, por sua própria natureza, é necessariamente inimigo da verdadeira e livre opinião dos cidadãos”: *Al III Congreso Internacional de la Prensa Catolica (18 de febrero de 1950)*, in J. IRIBARREN (ed.), *El derecho a la verdad*, 130.

<sup>35</sup> A. RODRIGUES, *Opinião Pública*, in *Polis. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, IV, Lisboa-S. Paulo 1986, 820. Cf. ainda A. FEIGE, *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung*, in *StdZ* 212 (1994) 316-324.

<sup>36</sup> CARDEAL CICOGNANI, *Carta*, 465.

<sup>37</sup> Cf. n.º 117. Citando a “*Communio et Progressio*” — n.º os 114-121 — a Instrução Pastoral “*Aetatis Novae*” recorda também “o importante apelo do direito ao diálogo e à

pertencem a esse núcleo indiscutível da verdade irrenunciável da fé, antes situam-se no âmbito daquelas realidades que dizem respeito à indispensável busca histórica de melhor expressão da verdade, à sua penetração mais profunda e segundo parâmetros culturais diversos, aos meios de realização da vida eclesial, à adaptação pastoral às circunstâncias de espaço e de tempo. Além disso, a história ensina com suficiente clareza que seria errado e de consequências nefastas para a própria Igreja pensar-se que deveriam ser retiradas completamente da discussão interna eclesial aquelas questões que já foram objecto de alguma decisão do magistério, mas que ainda não foram proclamadas como verdade a crer definitivamente por toda a Igreja <sup>38</sup>. A “*Communio et Progressio*” acentua, pois, que “a Igreja necessita de uma opinião pública para alimentar o diálogo entre os seus membros, condição do progresso no seu pensamento e acção”. E, citando uma alocução de Pio XII em 1950, acrescenta que se trata de uma realidade indispensável à vida da Igreja: “(...) com a ausência da opinião pública, faltar-lhe-ia qualquer coisa de vital, e a culpa recairia tanto sobre os pastores como sobre os leigos” <sup>39</sup>.

As raízes teológicas mais consistentes do lugar e da importância de uma opinião pública eclesial encontram-se no “*sensus fidei*” e nas condições de vida de uma Igreja como comunhão. Este último aspecto é sublinhado expressamente pela Instrução Pastoral “*Aetatis Novae*”, que vê na expressão das suas necessidades e anseios pelos fiéis e na manifestação da própria opinião sobre o que diz respeito ao bem da Igreja um “meio de realizar concretamente o carácter de ‘comunhão’ da Igreja”, ao mesmo tempo que relaciona a partilha de informação e de opiniões na Igreja com a “igualdade natural de dignidade e de missão que provém do baptismo e está na base da estrutura hierárquica e da diversidade dos cargos e funções” <sup>40</sup>. Mas é sobretudo enquanto meio possível de expressão do “*sensus fidei*” que a opinião pública eclesial encontra o seu enquadramento teológico mais profundo e explícito. É ainda a “*Communio et Progressio*” — que

---

informação no seio da Igreja (...) e a necessidade de continuar a procurar meios eficazes para favorecer e proteger este direito, especialmente através dum uso responsável dos meios de comunicação”: n.º. 10.

<sup>38</sup> Cf. *Brixener Erklärung 1991. Zum Thema “Massenkommunikation und Kirche”*, in *Kathpress* Nr. 82, 29.4.1991, 10.

<sup>39</sup> N.º 115. Cf. Pio XII, *Al III Congresso*, 131. Sobre o reconhecimento da importância da opinião pública na “*Communio et Progressio*” cf. ainda P. A. SOUKUP, *Los medios de comunicación social en los documentos de la Iglesia*, in *Conc* 250 (1993) 1055.

<sup>40</sup> AEN 10. Cf. CIC, c. 212, 2 e 3; P. VALDRINI, *L’ opinion publique*, 380.

permanece um documento notável do magistério católico nesta matéria — que lembra ser “necessário que os católicos se consciencializem daquela verdadeira liberdade de expressão de pensamento que o *sensus fidei* e a caridade lhe conferem: o *sensus fidei*, que é estímulo e força do Espírito da Verdade, que os faz aderir, em união e sob a guia do magistério, à Fé da Tradição–adesão profunda, e, por isso mesmo, contínuo aprofundamento e aplicação na vida prática; e a Caridade que eleva aquela liberdade à comunhão na própria liberdade de Cristo Redentor que, libertando-nos do pecado, nos tornou livres de tudo julgarmos segundo a sua vontade. As autoridades responsáveis — conclui-se logo a seguir — favoreçam e procurem que exista na Igreja, graças à liberdade de expressão e de pensamento, uma troca legítima de opiniões”<sup>41</sup>. A opinião pública aparece, assim, como um dos meios indispensáveis pelos quais o sentido da fé dos crentes se pode exprimir, expressão essa que o magistério deve escutar com sensibilidade se quiser cumprir com fidelidade evangélica e autêntico sentido pastoral a sua missão<sup>42</sup>.

Naturalmente que não se pode ver de forma simplista nas manifestações da opinião pública eclesial uma imediata expressão do “*sensus fidei*”<sup>43</sup>. Isso seria desconhecer tanto as condições sob as quais funciona e se manifesta o fenómeno da opinião pública como ignorar a complexidade da tarefa de discernimento do “*sensus fidei*”, cujas expressões não estão de antemão e totalmente imunes ao risco de instrumentalização, pelo que não se pode apelar a ele de forma precipitada e com excessiva ingenuidade<sup>44</sup>. Por outro lado e como já se sublinhou, um indicativo maioritário por parte de uma opinião pública, se é um dado que a diversos títulos não deve ser ignorado, não significa só por si percepção exacta e completa da verdade, expressão autêntica e inequívoca do “*sensus fidei*”. Mas, enquanto “instrumento privilegiado de diálogo”<sup>45</sup> que é e, assim, condição de corresponsabilidade

<sup>41</sup> CP 116.

<sup>42</sup> Cf. CP 32.

<sup>43</sup> Cf. L. SCHEFFCZYCK, *Sensus fidelium*, 432. “Na realidade, as opiniões dos fiéis não podem ser pura e simplesmente identificadas com o *sensus fidei*”: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La vocation*, 699, n° 35. Se isto é certo, parece, no entanto, detectar-se também aqui uma certa imagem negativa da opinião pública e do papel que pode desempenhar em termos de clarificação da verdade: cf. IB., 700, n° 39. Cf. ainda VS 113.

<sup>44</sup> Cf. L. SARTORI, *Crerios*, 245 e 247; J. KERKHOFS, *Le Peuple de Dieu*, 16-19.

<sup>45</sup> CARDEAL CICOGNANI, *Carta*, 466.

de todos os membros do povo de Deus, a opinião pública é um meio necessário para que o sentido da fé da comunidade crente se possa exprimir e desenvolver em autêntico e verdadeiro consenso na fé. Cabe-lhe mesmo um papel insubstituível na busca dialógica da verdade e nos processos de recepção na vida da Igreja. A opinião pública na Igreja contribuirá para que se supere a tentação de uma mera comunicação de sentido único, o equívoco de uma linguagem fechada no próprio círculo, a ilusão de um discurso que pretende dizer coisas decisivas para os homens mas que não atinge as suas verdadeiras questões vitais. Ela ajudará a evitar que o povo de Deus seja relegado para um papel de mero receptor de ordens, sem possibilidade de formular as suas opiniões e de fazer ouvir as suas questões. Ela estimulará aquela intercomunicação que realiza e fomenta atitudes corresponsáveis, que ajuda a criar uma comunidade de pessoas que sabem dever ter “um papel activo na busca dos meios pelos quais a Igreja se esforça por apresentar aos homens de hoje a mensagem do Evangelho”<sup>46</sup>. Ela dará à autoridade eclesial a indispensável informação sobre o modo como os fiéis se relacionam com tarefas e conteúdos na Igreja e sobre a recepção das decisões tomadas, podendo mesmo aparecer — na eventualidade de decisões discricionárias — como uma expressão colectiva de opinião com inegável força social<sup>47</sup>. A qualidade da opinião pública eclesial diz, assim, muito sobre a forma como a Igreja se entende e realiza, quais são os aspectos de mentalidade e de comportamento prático que prevalecem.

O reconhecimento efectivo de uma opinião pública eclesial supõe, de facto, que a autoridade eclesial possua uma mentalidade aberta ao diálogo e a capacidade de valorizar as expressões provenientes dos fiéis. Estas expressões, que correspondem a um direito e a um dever elementares do ser cristão e do viver responsável na Igreja, só podem surgir e frutificar num clima de liberdade, constituído a partir da convicção de que verdade e liberdade se relacionam profundamente e condicionam mutuamente. “O sentido da fé não pode desenvolver-se numa Igreja em que o acordo se expresse como repetição mecânica no seio de uma massa anónima. Só pode haver verdadeiro acordo entre pessoas que são livres e se comunicam entre si com liberdade”<sup>48</sup>. A discussão sobre questões controversas na Igreja não é superada satisfatoriamente e o verdadeiro consenso na fé não se obtém por simples medidas disciplinares ou pela limitação da comunicação

---

<sup>46</sup> IB., 464. Cf. CP 117.

<sup>47</sup> P. VALDRINI, *Opinion publique*, 390. Cf. também CH. DUQUOC, *El pueblo de Dios*, 100-103.

<sup>48</sup> L. SARTORI, *Criteria*, 244. Cf. J. KERKHOFS, *Le Peuple de Dieu*, 13-15.

interna eclesial, mas só através de um diálogo aberto, confiante de que a verdade acabará por ressaltar na sua força que convence a inteligência e motiva a adesão da consciência. De resto, só apelando à liberdade e responsabilidade próprias, ao juízo pessoal crítico, à capacidade criativa e empenhativa é que a Igreja pode ajudar à maturidade da fé dos crentes e torná-los aptos para os desafios que se apresentam no mundo de hoje e que pedem uma fé individualmente assumida e critérios pessoalmente acolhidos. Uma Igreja que, também em matéria de afirmação da verdade, fosse mais sensível aos riscos da liberdade que ao perigo da estagnação e da inadequação cultural estaria, afinal, a dar sinais de pouca fé.

É claro que este lugar que se atribui às expressões dos fiéis supõe a existência de uma ampla circulação interna de informação como elemento essencial para uma opinião pública eclesial, ela própria, aliás, também ao serviço de uma cada vez mais viva comunicação interna. A circulação de informação apresenta-se como uma condição básica de participação<sup>49</sup>, esta não é possível sem uma informação constante sobre os diversos acontecimentos, decisões e projectos da vida eclesial. Só uma correcta informação sobre as questões que se debatem, sobre os elementos disponíveis para um juízo, sobre as razões que conduzem a uma decisão, assegura o êxito dos esforços de clarificação argumentativa, torna mais transparentes os processos de decisão, cria condições para consensos mais abrangentes e mais capazes de atingir a verdade, possibilita uma maior identificação das pessoas com as decisões que lhes dizem respeito. Ressalta aqui como a “publicidade”, o carácter público da informação através de uma comunicação o mais ampla possível, num movimento recíproco e constante de troca de informações, desejos e propostas — também na relação entre Igrejas locais-Igreja universal (e entre Igrejas cristãs) —, é algo essencial para a normalidade e a qualidade do viver eclesial. “Está garantido um fluxo de informação para todos os lados, então as decisões do governo da Igreja podem ser melhor compreendidas. Elas tornam-se mais praticáveis e, deste

---

<sup>49</sup> Cf. P. SCAHRR, *Consensus fidelium*, 208-210; N. GREINACHER, *Una comunidad libre de dominio*, in Conc 63 (1971) 388 s. Sem pôr em causa a importância de uma ampla circulação de informação, J. REMY observa, no entanto, que a ideia de uma transparência perfeita como estatuto ideal da informação, ao pressupor uma situação em que todos teriam as mesmas oportunidades de informação relativamente às decisões que se tomam na vida social, manifesta características utópicas e apresenta-se como uma perspectiva não só simplista, mas também inadequada para planificar a vida social: *Es la publicidad de la información dentro de la Iglesia el medio para salir de un diálogo desigual?*, in Conc 63 (1971) 396-405, esp. 399 s.



modo, mais recebíveis. A unidade entre governo e comunidade pode ser mantida, sem que conflitos de autoridade e equívocos se tornem regra. O carácter público das informações que conduzem a uma decisão na Igreja é, assim, uma espécie de recepção antecipada, na qual o olhar já é dirigido para os aspectos de uma decisão que têm significado para a vida da comunidade”<sup>50</sup>. Não pode haver, pois, verdadeira participação dos membros da Igreja, nem uma opinião pública viva, nem processos de recepção activos e eficazes (as três realidades interligam-se e condicionam-se mutuamente) se se insistir numa confidencialidade ampla e excessiva no quotidiano eclesial, se não houver um esforço permanente no sentido de dar informações correctas e completas sobre a vida da Igreja<sup>51</sup>, de ultrapassar secretismos injustificados<sup>52</sup>, de evitar silêncios ambíguos e meias verdades, de superar a tendência — em nome de pretensas considerações pastorais! — a tratar os fiéis como pessoas menores ou não suficientemente responsáveis. Os défices de comunicação interna que continuam a existir na Igreja colocam, em última análise, a questão, bem preocupante, se se quer efectivamente proporcionar aos crentes processos de um cada vez maior desenvolvimento pessoal nos caminhos da maturidade da fé.

A atenção ao necessário fluxo de informações na vida da Igreja faz também vir ao de cima o papel importante que cabe aos meios de comunicação eclesial próprios da Igreja no desenvolvimento de uma comunicação interna eclesial e de uma opinião pública que exprima e realize a participação crescente do povo de Deus. Nesta perspectiva de uma comunicação interna, esses meios só podem entender-se como uma tribuna livre e um instrumento mediador em ordem a um verdadeiro diálogo eclesial, informando bem sobre os acontecimentos, favorecendo processos de aprofundamento da fé, fomentando a partilha de experiências, estimulando o debate sobre os problemas, reflectindo a unidade e a diversidade na Igreja através do confronto de ideias e de opiniões, dando espaço a uma indispensável autocrítica sobre as condições concretas do viver eclesial. E mesmo no que diz respeito às posições dimanadas da autoridade eclesial, não lhes cabe um mero papel difusor, mas pertence-lhes uma tarefa reflexiva, impulsionadora do debate que as aprofunda, interpreta e questiona na sua razão de ser, o que contribui para favorecer o melhor acolhimento dessas posições e, em última análise, até para

---

<sup>50</sup> P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 209.

<sup>51</sup> Cf. CP 123.

<sup>52</sup> Cf. CP 121.

reforçar a autoridade de quem as toma <sup>53</sup>. Desse modo, os meios de comunicação social da Igreja ajudarão também ao desenvolvimento de atitudes e de formas de diálogo e de debate, no reconhecimento de que, também na Igreja, a discussão sincera e correcta é um elemento imprescindível para o aprofundamento de convicções. Trata-se, aliás, de uma tarefa que não é fácil, e isso tanto mais quanto, nos meios eclesiais, prevalece ainda a ideia de que é sempre melhor o silêncio do que o debate. É certo que, neste domínio, são possíveis os abusos da liberdade, as falsidades, os grupos de pressão, a tendência a sublinhar o epidérmico e o sensacional. Todavia, a solução não está em limitar a liberdade de palavra e as possibilidades de se expressar a opinião: também aqui, como noutros âmbitos da vida da Igreja, tem de se admitir a possibilidade de erros e falhas e de tem de se aceitar os condicionamentos concretos no caminho histórico de acesso à verdade.

#### **7.4. Sensibilidade aos sinais de não-recepção e de dissentimento**

De alguma forma relacionado com a opinião pública — enquanto esta é também lugar de uma reflexão crítica necessariamente envolvida na formação de opinião e no juízo sobre os acontecimentos, mas sem se deixar reduzir a ela — surge o fenómeno do dissentimento como elemento que pode emergir nos processos de recepção (ou não-recepção). Traduzido em formas mais ou menos privadas e silenciosas ou ligado a expressões com um carácter público, o dissentimento revela-se como discordância relativamente a posições do magistério, é a diferença que se pode manifestar entre o anúncio doutrinal e as decisões da autoridade eclesial, por um lado, e a consciência de fé dos cristãos, por outro <sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> *Kirche und Öffentlichkeit: Zdk plädiert für Öffentlichkeit und Professionalität*, in HK 45 (1991) 404.

<sup>54</sup> A palavra “dissentimento” é utilizada aqui no sentido comum de discordância com uma posição da autoridade na Igreja, discordância essa que pode admitir vários graus e intensidades. Trata-se de uma divergência expressa de opinião, traduzida em pontos de vista diferentes. Não tem, pois e à partida, aquela conotação — de resto injustificada como possibilidade exclusiva — que o termo adquiriu em recentes documentos do magistério, onde é entendido como um conflito insolúvel com a autoridade eclesial e como uma atitude oposicionista de princípio, normalmente associada à utilização dos meios de comunicação social como instrumento de pressão. Cf. sobre toda esta questão K. LEHMANN, *Zur*

Uma avaliação correcta do significado do dissentimento terá de partir, antes de mais, da consideração de que se trata de uma realidade que pertence às condições normais dos processos de recepção enquanto tarefa de testemunho e de discernimento sobre a conformidade com a fé e sobre o proveito para a vida eclesial daquilo que é proposto, o que pressupõe a possibilidade e a necessidade de uma “reacção activa” dos fiéis, de concordância ou discordância, no seu caminho de apropriação consciente e crítica dos elementos a receber <sup>55</sup>. Por um lado, enquanto realização concreta da fé, que não pode ser entendida e vivida senão como acolhimento livre e responsável, os processos de recepção da doutrina ou das determinações eclesiais nunca podem ser pensados como um acontecimento mecânico, sem dificuldades e conflitos, redutível apenas ou sobretudo ao registo da obediência. Antes, os processos de recepção podem ser — e são inevitavelmente — acompanhados por fases e formas diversificadas de dissentimento, que assim deve ser visto como um estágio não absolutamente necessário, mas, em princípio, normal no caminho para o consenso <sup>56</sup>. Por outro lado, a vida eclesial não pode ser idealizada como se tudo decorresse sempre na perfeição, sem distorções na comunicação, sem deficiências nos modos de decisão e nas estruturas de participação, sem falhas de pessoas e de grupos. Tanto os portadores do magistério como os fiéis estão sujeitos a limites, erros e pecados <sup>57</sup>, e admitir isto por princípio e reconhecê-lo de facto tem muito mais do que um significado moral, é pressuposto importante de uma vivência e convivência eclesiais que

---

*Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche. Anmerkungen zur Situation der Theologie nach der Europa-Sondersynode*, in ThGl 82 (1992) 300; ID., *Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff*, in E. SCHOCKENHOF - P. WALTER, *Dogma und Glaube*, 69-87, esp.79-85 (trata-se do melhor estudo que conheço sobre o conceito); P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 181-185; K. RAHNER, *Opposition in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, in *Schriften zur Theologie*, XII, 469-491. Quanto aos documentos do magistério cf. sobretudo CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La vocation*, 698-701, n.ºs 32-41. Cf. também VS 113.

<sup>55</sup> Cf. W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 114; L. SARTORI, *Criteria*, 244.

<sup>56</sup> K. LEHMANN, *Dissensus*, 87, reconhece que é um problema novo a questão do dissentimento no conjunto global da formação do consenso e do acontecimento da recepção.

<sup>57</sup> Cf. COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons*, 70, n.º 18.

procuram ser o mais possível fiéis à interpelação que os critérios evangélicos e os parâmetros de autêntica humanidade representam. Mas é, sobretudo, a própria exigência radical de verdade e de fidelidade ao Evangelho que torna inevitáveis situações de dissentimento e de eventual não-recepção. A actualização continuada da revelação como mensagem significativa para as pessoas nas circunstâncias diversas de tempo e de espaço é um processo que traz consigo a marca profunda da historicidade: na dificuldade em encontrar as expressões mais adequadas, na busca de clarificação de situações ambíguas, nos limites de compreensão e de prática que condicionam cada situação particular <sup>58</sup>. É também em razão deste carácter processual que acompanha o apuramento da verdade na Igreja e devido às condições complexas e diversificadas em que esse discernimento acontece que a crítica profética é um elemento constitutivo do viver eclesial <sup>59</sup>, não estando de antemão determinado como, onde e em que circunstâncias essa crítica profética pode e deve surgir para que a afirmação da verdade e, principalmente, a sua prática mais autêntica resplandeçam.

Na consciência de tudo isto, as expressões de dissentimento que podem manifestar-se (e inevitavelmente se manifestam) na vida da Igreja não podem ser vistas, apenas e sempre, como uma realidade negativa, de oposição indevida ou de desobediência culpável <sup>60</sup>. Essas expressões — como, em geral, os sinais de não-recepção de uma doutrina ou de uma determinação eclesiais — são, antes de mais, um indicativo de que há problemas a merecerem consideração e análise nos processos conducentes ao esclarecimento da verdade e à formação de consenso, pelo que esse facto não pode ser iludido nem menosprezado. O dissentimento que, em concreto, se manifesta nalgumas pessoas, nalguns grupos ou sectores pode ser um indicativo de que “o anúncio magisterial se tornou incompreensível; de que as condições culturais se modificaram de tal modo que a revelação deve ser dita em novos paradigmas; de que as acentuações do anúncio da

---

<sup>58</sup> Cf. K. H. NEUFELD, *Lässt sich die Glaubenswahrheit absichern? Die begrenzte Aufgabe des Lehramts*, in HK 45 (1991) 186.

<sup>59</sup> Cf. O. H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche*, 39 s.

<sup>60</sup> Cf. *Lettre des évêques allemands à tous ceux qui, dans l'Église, ont mission d'enseigner la foi*, in DC 1509 (1968) 324; A. DULLES, *Lehramt*, 176 s.; W. KERN, *Wahrheit*, 130 s.; H. SCHLETTE, *La "identificación parcial" con la Iglesia*, in Conc 66 (1971) 350-366; E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana; fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, in ST 112 (1989) 267 (256-268); A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”, 15-17; R. A. McCORMICK, *Dissent in moral theology*, in ThSt 48 (1987) 87-105.

mensagem devem ser colocados de novo, etc.”<sup>61</sup>. A consideração atenta, e o mais honesta possível, dos factores que motivam esse dissentimento e a não-recepção parcial de uma doutrina ou decisão eclesiais é imprescindível para que o próprio processo de descoberta e afirmação da verdade consiga atingir os seus objectivos, um processo em que o contributo dado pelos crentes pode, de facto, adquirir tonalidades diversas. “O contributo que os que recebem uma determinação doutrinal dão para o conhecimento e a transmissão da fé pode, assim, ser diversificado: confirmando, aprofundando, completando, corrigindo ou desenvolvendo. No caso de uma qualificada, isto é, fundamentada não-recepção, ele pode também preservar a Igreja de um erro ou de um procedimento pastoral imprudente. Do mesmo modo que os esforços correspondentes do magistério dos pastores, também o contributo do povo de Deus que recebe tem por objectivo deixar que a Palavra de Deus seja eficaz na Igreja. Se o magistério quiser corresponder ao seu mandato, não pode prescindir deste contributo”<sup>62</sup>.

Considerar a possibilidade do dissentimento como algo relativamente normal dentro dos processos de recepção não é colocá-lo como necessidade absoluta ou situação permanente, trata-se apenas de encará-lo como acontecimento possível ou fase, por vezes, inevitável na formação de opinião e de juízo pelos membros da comunidade, como etapa no processo mais amplo de recepção. É óbvio que, em questões nuclearmente importantes da fé e da sua aplicação à existência cristã concreta, a comunidade eclesial não pode deixar de, a mais curto ou mais longo prazo, procurar chegar a um consenso, sob pena de se porem em causa aspectos essenciais da consistência do próprio viver comunitário<sup>63</sup>. Há questões e situações que exigem clarificações definitivas em nome da verdade da fé e da própria unidade da comunidade. Mas, reconhecido isso, tomar nota de um dissentimento existente — independentemente até da sua maior ou menor fundamentação — é para a autoridade eclesial um elemento importante de discernimento da verdade e do modo de a traduzir. “A não-recepção não manifesta que o conteúdo de uma decisão é necessariamente errado, mas revela, sim, que ela, pelo menos aqui e agora (portanto, possivelmente não noutra lugar e noutra situação), não possui nenhum valor vivencial eclesial. A consequência é a ineficiência da declaração. Daí

---

<sup>61</sup> P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 184.

<sup>62</sup> H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 91.

<sup>63</sup> Cf. F. OCHMANN, *Kirchliches Recht*, 154. K. LEHMANN observa que uma reflexão sobre o conceito de dissentimento manifesta que precisamos de uma nova determinação do modelo “unidade pela diversidade”: *Dissensus*, 86.

que a questão da recepção ou não-recepção seja uma questão extraordinariamente decisiva para a vida da Igreja. Ela não é significativa apenas a posteriori, mas já a priori, isto é, ela deve ser incluída já nas reflexões da autoridade na preparação das suas declarações”<sup>64</sup>.

Uma concreta atenção e sensibilidade ao problema do dissentimento pode revelar-se, na verdade, um elemento heurístico importante na forma como a autoridade na Igreja prepara as decisões, se pronuncia e escolhe o tempo ou a forma das suas intervenções, e isso não como aspectos secundários, mas como factores importantes que, praticados com coerência, favorecem processos de recepção e podem mesmo evitar situações de dissentimento, eventualmente grave. Nessa disponibilidade mental, a pergunta pelas possibilidades reais de recepção de uma determinada decisão doutrinal ou orientação prática pode trazer elementos muito esclarecedores sobre a sua oportunidade, o grau de amadurecimento em que se encontra o problema em análise, a possível necessidade de um debate mais amplo na comunidade eclesial sobre o assunto em causa, a efectiva conveniência ou urgência de uma intervenção do magistério<sup>65</sup>. A atenção à questão de um possível dissentimento poderá levar a autoridade eclesial a deixar-se confrontar mais com a experiência real das pessoas e das comunidades, a ser sensível às expressões (válidas) da opinião pública eclesial (ou geral), a deixar claro que compreende e respeita as pessoas nas suas dificuldades e nos seus caminhos de aprendizagem. Essa disponibilidade mental poderá fazer com que, na preparação de decisões ou tomadas de posição, haja o esforço de auscultar as pessoas de forma o mais ampla e representativa possível, não numa qualquer abdicação do discernimento próprio que a autoridade eclesial tem de fazer, mas na consciência de que é importante perscrutar o sentido da fé dos crentes e fazer todo o possível para que o processo de recepção atinja os seus objectivos<sup>66</sup>. Nessa

<sup>64</sup> W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 114. Cf. neste contexto VS 112.

<sup>65</sup> Cf. H. JUROS, *Die Rezeption*, 116 s.; K. H. NEUFELD, *Lässt sich*, 184.

<sup>66</sup> Cf. H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 73; A. BASDESKIS, *Synodalität*, 54 s. Cf. ainda M. KEHL, *Die Kirche*, 257-261. Há já exemplos bem significativos de uma auscultação do pensar dos fiéis e de uma certa participação destes na elaboração de textos doutrinários, particularmente em documentos dos episcopados dos Estados Unidos e da Áustria sobre questões de ordem político-social. Sobre algumas questões que, no âmbito desta problemática, se levantaram na formulação da Carta Pastoral dos Bispos dos Estados Unidos sobre o papel da mulher na Igreja e na sociedade cf. J. B. DE PINHO, *Documento dos bispos dos Estados Unidos sobre a mulher. Notas sobre o decurso de um processo*, in *Com 10* (1993) 276-283.

sensibilidade perceber-se-á também melhor que as decisões da autoridade eclesial não dispensam a fundamentação das coisas e os correspondentes argumentos, antes têm de reflectir expressamente parâmetros de razoabilidade e de plausibilidade — não, certamente, como critério de verdade, mas como perspectiva que impede ou corrige erros que, de outro modo, se cometem. Enfim, a sensibilidade às expressões de dissentimento pode ajudar os responsáveis a estarem mais atentos àquilo que seria a forma mais grave de não-recepção, porque afectaria substancialmente o próprio cerne da atitude crente e sua responsabilidade: a recusa da recepção pelo simples silêncio ou pela indiferença resignada.

Há que reconhecer que — no campo católico e bastante por efeito de parâmetros socioculturais que influenciaram a maneira de entender e praticar a autoridade magisterial na Igreja — não tem sido fácil superar uma concepção da recepção da doutrina como acontecimento em sentido único e admitir com serenidade a possibilidade de algum dissentimento em matérias que não pertencem propriamente ao conteúdo definido da fé. A preocupação de preservar a unidade na fé — uma preocupação que nunca pode ser menosprezada na sua importância e um valor inestimável que a tradição confessional católica contém — nem sempre vem acompanhada da necessária sensibilidade para aceitar que a participação responsável dos crentes, mormente daqueles que por função ou capacidade têm também aqui responsabilidades específicas, é imprescindível, mesmo quando essa participação se exprime em posições de desacordo<sup>67</sup>. E não faltam sinais confirmativos de que, nos últimos anos, a situação se agravou em vez de ter evoluído positivamente<sup>68</sup>, e isto ao ponto de a expressão pública de uma opinião menos concordante correr o risco de ser logo tida como

---

<sup>67</sup> Hoje, talvez mais do que antigamente, “a força de uma instituição repousa sobre esta dupla exigência: o espaço que deixa para o debate construtivo e a afirmação resoluta daquilo em que não pode transigir”: L. VOYE, *Respuesta a la conferencia del prof. Joseph A. Komonchak*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 547. Cf. ainda 546.

<sup>68</sup> Nesse sentido aponta o facto de se tender a excluir qualquer discussão pública mesmo daquelas orientações ou decisões do magistério que se sabe poderem vir a ser “reformáveis”: cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 209 s.; P. HÜNERMANN, *Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung von Theologen*, in HK 44 (1990) 377; ID., *Droht eine dritte*, 130-135; K. H. NEUFELD, *Lässt sich*, 183-188.

“dissentimento”<sup>69</sup>. Nesta maneira de ver as coisas não se considera afinal, suficientemente e em todos os seus elementos, a complexidade real do acontecimento da adesão pessoal à verdade da fé. Não se tem, nomeadamente, na devida conta que há sempre uma distância entre o conjunto da doutrina cristã e a consciência reflexa que o cristão normal tem efectivamente dela, pelo que a adesão existencial crente em processo de maturação da fé não pode deixar de passar por uma maior concentração, dentro de uma hierarquia das verdades, nos conteúdos nucleares da fé<sup>70</sup>. Do mesmo modo não se explicita claramente nas exigências de adesão — nem se valoriza suficientemente nos juízos sobre eventuais opiniões dissonantes — o facto, importante para os processos de afirmação da verdade na Igreja, de que há graus diversos na obrigatoriedade com que conteúdos da fé são afirmados<sup>71</sup>. E — um aspecto particular, mas bastante influente na mentalidade das pessoas — nem sempre se toma a necessária consciência reflexa de que reconhecer a assistência do Espírito quando o papa exerce o seu magistério supremo não significa afirmar que essa assistência seja plena e decisiva em todo o acto importante do magistério papal, ao ponto de não poder haver aqui lugar também para quaisquer debilidades e obstáculos humanos<sup>72</sup>.

Naturalmente que, na perspectiva católica, a atitude de princípio que um crente toma diante do anúncio e das decisões do magistério é de reconhecimento da autoridade própria que lhe cabe, aceitando como válida a doutrina formulada ou a orientação dada. A primeira, normal e fundamental atitude neste aspecto não é, obviamente, a de colocar essas orientações ou decisões sob suspeita, mas, presumindo em princípio que exprimem a verdade, aderir a elas na disponibilidade de quem reconhece no magistério uma expressão mediadora pela qual a Palavra de Deus interpela a existência crente e ilumina a vida da Igreja. A obediência que

---

<sup>69</sup> CARDEAL C. M. MARTINI, referido em *In der Kirche muss Freiheit des Gesprächs herrschen*, in Kathpress, Nr. 223, 25.9.1993, 6.

<sup>70</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 183; K. RAHNER, *Häresien*, 463; A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”, 18 s. e 23.

<sup>71</sup> Cf. A. DULLES, *Lehramt*, 166-169; K. KOCH, *Selbstverständnis*, 400 s.; W. BEINERT, *Knechtschaft*, 232; O. H. PESCH, *Über die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken. Dogmatische Überlegungen zur Ehe-Enzyklika Papst Pauls VI.*, in ID., *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Mainz 1987, 253-265.

<sup>72</sup> G. THILS, *Verdad*, 335; W. KERN, *Wahrheit*, 125 s.; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 112.



aqui é pedida ao católico — por exemplo, a “submissão religiosa da vontade e do entendimento” às afirmações autênticas do magistério, ainda que não feitas com a pretensão de infalibilidade <sup>73</sup> — não significa outra coisa senão colocar o cristão no cerne da sua atitude crente, isto é, na disponibilidade para, através do testemunho do magistério, se abrir ao encontro pessoal com Deus e aderir mais fielmente à sua Palavra <sup>74</sup>. Mas contradiria a maturidade da fé e as exigências de uma consciência cristã adulta pensar que todas as indicações que provêm do magistério têm de ser seguidas automaticamente e sem discernimento pessoal <sup>75</sup>, que as questões complexas da completa adesão da pessoa e das comunidades cristãs à afirmação da verdade e os problemas da sua realização prática só podem ser resolvidas na categoria da obediência cega <sup>76</sup>. Todos os membros da Igreja, se e na medida em que forem adultos na fé e fiéis à sua tarefa de viver e transmitir o Evangelho de acordo com o carisma que receberam, têm o direito e o dever de, tomando em consideração as posições do magistério, formarem o seu próprio juízo sobre as questões de ordem mais doutrinal ou mais prático-pastoral e sobre os diversos acontecimentos que surjam no quotidiano da sua existência e na vida da Igreja no seu conjunto.

Uma certa fragilidade e alguma tensão que se verificam na actual situação eclesial face a este problema do dissentimento não podem ser superadas se não se reconhecer, de forma inequívoca e sobretudo na prática, o lugar inalienável da consciência pessoal — retomando, aliás, um elemento fulcral da tradição <sup>77</sup> e tirando todas as consequências decorrentes

<sup>73</sup> Cf. LG 25.

<sup>74</sup> Cf. G. L. MÜLLER, *Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche*, in Cath 44 (1990) 26-48, esp. 34-46; H. J. POTTMEYER, *Rezeption*, 76-85; J. WERBICK, *Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lebramt. Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung*, 214.

<sup>75</sup> Cf. W. KERN, *Wahrheit*, 130; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung*, 104 e 113.

<sup>76</sup> Cf. J. GRÜNDEL, *Zurück zum Gehorsam? Fundamentalistische Versuchen in der Kirche*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.) *In Verantwortung*, 197 s.

<sup>77</sup> Cf., por exemplo, O. H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche*, 38; D. MIETH, *Gewissen/Verantwortung*, in NHTG II, 82 e 88 s.; E. FUCHS, *Was heisst “Irriges Gewissen”?*, in StdZ 211 (1993) 797-799; K. KOCH, *Tragik oder Befreiung*, 214 s. Cf. ainda, como exemplo digno de registo, *Respekt vor der Gewissensentscheidung. Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen*, in HK 47 (1993) 460-467. Cf. ainda, aliás com perspectivas algo diferentes entre si, P.

da Declaração “Dignitatis Humanae” sobre a liberdade religiosa. Ninguém pode ser obrigado a agir contra a sua consciência ou impedido de actuar em conformidade com ela <sup>78</sup>, a consciência pessoal é inalienável como a última instância do homem na decisão sobre o sentido da sua vida, como possibilidade de o crente se certificar do caminho que a adesão da fé lhe propõe, como o lugar mais íntimo em que a Palavra de Deus é ouvida e a sua acção experimentada <sup>79</sup>. Naturalmente que se trata — e como sublinha também o texto conciliar <sup>80</sup> — de uma consciência que tem a obrigação de procurar a verdade, de se deixar formar por todos os meios ao seu alcance e de aderir à verdade que lhe é proposta, mas nessa adesão trata-se sempre de “uma obrigação de consciência face à verdade reconhecida, que só obriga em razão da sua própria luz” <sup>81</sup>. Não pode, pois, passar-se simplesmente por cima da decisão de consciência e da liberdade e responsabilidade nucleares que a envolvem <sup>82</sup>. As decisões do magistério devem ser inseridas na formação e decisão da consciência, mas não estão simplesmente por cima da consciência pessoal <sup>83</sup>, e reconhecer isso teórica e praticamente não diminui o papel do magistério, mas coloca todos — magistério e fiéis — sob o imperativo da sempre maior, irrecusável, decisiva fidelidade última a Deus. Tender a cercear a liberdade de consciência ou a lançar a suspeita sobre ela, colocar a obediência à autoridade

---

VALADIER, *Petite apologie de la conscience*, in *Études* 370 (1989) 371-382; J. RATZINGER, *Elogio da consciência*, in *30Dias*, Nr. 4/Abril (1991) 66-75.

<sup>78</sup> Cf. DH 2.

<sup>79</sup> “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual ele se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser”: GS 16. Cf. G. HINTZEN, *Wo liegt*, 295; J. WERBICK, *Das Gewissen* 214; J. GRÜNDEL, *Zurück zum Gehorsam?*, 194.

<sup>80</sup> Cf. DH 2.

<sup>81</sup> M. SECKLER, *Toleranz*, 140. Assim interpreta o autor o pensamento expresso em DH 1-4. Cf. IB., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in *HfTh IV*, 188 s. e 224 s.

<sup>82</sup> Se um cristão, apesar de um confronto profundo, entra em conflito de consciência com uma doutrina proclamada pela Igreja e, por fim, chega a uma decisão que não se deixa conciliar com a obediência exigida, um tal ditame de consciência mantém a sua obrigatoriedade. Ele não pode também sem mais ser designado de antemão como consciência errônea”: J. GRÜNDEL, *Hilfe oder Hindernis?*, in *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 23, Nr. 5 Sept/Okt (1993) 7.

<sup>83</sup> Cf. J. RATZINGER, in *LThK Vat III*, 328 s.; G. HINTZEN, *Die Selbstbezeugung*, 10.

como alternativa à decisão de consciência não pode, pois, ser caminho que conduza, em último termo, à mais plena afirmação da verdade, à sua recepção na vida dos crentes, ao crescimento da vida eclesial e da comunhão das Igrejas.

Naturalmente que o respeito profundo pela consciência pessoal e a admissão que o dissentimento pode ter algum significado nos caminhos processuais de mais plena afirmação da verdade supõem que se entende e se pratica um estilo de vida comunitária eclesial que conta com a inevitabilidade de alguns conflitos e os procura resolver. É sabido que, desde o princípio, os cristãos tiveram de enfrentar conflitos e de encontrar caminhos para os superar <sup>84</sup>, pelo que não se pode cair numa visão idealista da Igreja que não tome em consideração os factos da história ou tenda a pensar que eles pertencem apenas ao passado. A esta luz, a existência de conflitos na Igreja não pode ser vista, pois, como mera contradição a uma comunidade que é chamada a viver a fraternidade, como destruição de uma Igreja como comunhão ou como simples confronto com a autoridade ministerial. Esta realidade tem de ser entendida, antes, como condição que pertence à historicidade do viver humano e eclesial, como dado inevitável no caminho que a Igreja tem de percorrer para actualizar e tornar significativo o Evangelho nas circunstâncias diversas de tempo e de espaço, em confronto também com experiências plurais no acesso à verdade. Claro que não se trata, obviamente e também aqui, de idealizar os conflitos, como se todo o conflito fosse justificado e como se neles não houvesse também contratestemunho. Um normal realismo obriga a reconhecer que as situações de conflito degeneram, facilmente, em comportamentos contrários à humanidade e ao Evangelho. Mas, conhecedora disso e até por isso, a consciência cristã não pode deixar de assumir os conflitos e suas contradições como desafio a buscar formas mais humanas e cristãs de os enfrentar, a saber viver com eles e a encará-los criativamente como caminho na busca intersubjectiva da verdade. O grande desafio que aqui se coloca — até porque se está perante um aspecto bastante subdesenvolvido na Igreja — é a tarefa de se fomentar nas comunidades cristãs e aos mais diversos níveis uma cultura do debate e do diálogo, uma “cultura da ultrapassagem dos conflitos” <sup>85</sup> que faça prevalecer a honestidade de processos, o respeito pelo outro e suas opiniões, a capacidade de tolerância na comunidade eclesial, o valor permanente do diálogo, a abertura de

---

<sup>84</sup> Cf. P. HÜNERMANN, *Wandeln*, 18-31, aqui esp. 22-26; J. KREMER, *Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche*, in Kathpress, Nr. 65, 19.3.1993, 15.

<sup>85</sup> Cf. P. SCHARR, *Consensus fidelium*, 203-207.

espírito à verdade que a todos ultrapassa. Uma “cultura da ultrassagem dos conflitos” que, não em último lugar, terá de se traduzir igualmente em expressões jurídico-institucionais que todos são chamados a respeitar<sup>86</sup>. A recepção como processo vivo de apropriação da verdade da fé está também dependente da capacidade que os cristãos e as comunidades eclesiais tiverem de enfrentar e resolver conflitos e tensões como pessoas e comunidades que se sentem, acima de tudo, obrigados à Verdade que lhes foi confiada a favor dos outros homens e que continua viva, autêntica e interpelativa pela presença e acção do Espírito.

### 7.5. Recepção e existência cristã a nível local

Para que os processos de recepção se possam desenvolver, na vida interna das Igrejas e no âmbito ecuménico, como impulso de renovação e como acolhimento recíproco em ordem a um futuro comum das Igrejas é fundamental atender ao que realmente acontece ao nível existencial concreto, ao nível da vida cristã e eclesial realizada com rosto próprio e em configurações diversas em cada lugar. O decisivo na existência crente, tanto individual como comunitária, passa pelo concreto da vida de pessoas e de instituições de diferente tipo e nas mais diversas situações, pela qualidade e pela criatividade das comunidades cristãs locais, pelo dinamismo de grupos, associações e movimentos que tecem a realidade quotidiana das Igrejas. Na pluralidade de formas e de níveis que aqui estão envolvidos — desde o núcleo familiar ao bairro de residência ou ao âmbito profissional, desde o nível paroquial a outros espaços e sectores mais abrangentes em que os cristãos se inserem, desde a comunidade rural de modelo tradicional ao grupo de cristãos que, na cidade, encontra novas formas de expressão e de intervenção comunitárias —, é por esta realidade existencial concreta que passam o testemunho original da experiência cristã, o processo vital permanente da transmissão da fé, a osmose quotidiana com o ambiente cultural circundante, a transformação de mentalidades e de atitudes que vão dando um rosto mais evangélico à Igreja, a riqueza imensa dos modos de expressão e de testemunho do viver crente nas diversas circunstâncias socioculturais<sup>87</sup>. Como observa G. Routhier, seria também uma forma de “reduccionismo teológico” na visão

<sup>86</sup> Cf. P. HÜNERMANN, *Wandel*, 22 e 30 s.; ID., *Ein Zwiespältiges Erbe*, 518; A. DULLES, *La eclesiologia católica a partir del Vaticano II*, in Conc 208 (1986) 330.

<sup>87</sup> Cf. S. WIEDENHOFER, *Die Tradition*, 127-172, particularmente 130-158.

da Igreja limitar o olhar aos princípios e perspectivas teológico-doutriniais e não atender à realidade humana que está necessariamente envolvida na vivência eclesial, ignorando que a Igreja como mistério não se realiza senão através da vida de pessoas e de comunidades caracterizadas por factores humanos próprios e por circunstâncias históricas concretas<sup>88</sup>. É de crer que na insuficiente atenção a este nível existencial prático — localmente situado, individual e grupalmente configurado — da vida cristã, à forma como aí se traduzem (ou não) determinadas propostas fundamentais de renovação eclesial (no campo da educação da fé ou da participação dos fiéis, por exemplo), aos factores religiosos, históricos, sociais e culturais que condicionam a recepção nas circunstâncias reais em que as pessoas vivem, estará uma causa determinante de alguns equívocos pastorais, de dificuldades em realizar autênticos processos de recepção, de situações de impasse no movimento ecuménico.

Em termos de qualidade da vida interna eclesial e em ordem à possibilidade de processos vivos de recepção, essa atenção à realidade existencial concreta da vida cristã não pode deixar de registar — no que à vida da Igreja católica diz respeito<sup>89</sup> — alguns elementos preocupantes, nem sempre suficientemente reflectidos na interpelação que constituem e nas causas mais profundas que estarão na sua origem. Não se pode ignorar, por exemplo, que é com frequência sobretudo a este nível que, pela dificuldade da mudança de hábitos profundamente enraizados tanto no clero como no povo crente, se arrastam mentalidades e modos de proceder anacrónicos, se mantêm concepções e estruturas marcadamente autoritárias, se continua a privilegiar formas de mera comunicação de cima que não só não correspondem aos princípios orientadores do Concílio Vaticano II como se encontram completamente desfasadas em relação a parâmetros de consciência humana e cultural que as pessoas têm como dado adquirido no mundo contemporâneo. É também iniludível o risco, que não existe só aqui mas que se detecta bem neste âmbito, de uma mera “recepção nominalista” do Vaticano II<sup>90</sup>, manifesta no facto de se porem de pé certas estruturas ou meios de participação, sem que se altere grande coisa no que se refere à mentalidade global com que se avalia essa realidade, aos modos autoritários de agir, à disponibilidade para um efectivo acolhimento das

---

<sup>88</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 218 s.

<sup>89</sup> Naturalmente que se fazem aqui referências que brotam sobretudo do conhecimento mais directo que tenho da realidade portuguesa, ainda que certamente, e feitas as necessárias adaptações, não valham só para ela.

<sup>90</sup> Cf. G. ROUTHIER, *La réception*, 103 s.

propostas feitas pelos que são chamados a participar<sup>91</sup>. Continua, por outro lado, a haver fortes indícios de que o conjunto da acção pastoral é, com frequência e num contexto sociocultural que continua a reconhecer à Igreja um certo papel, bem mais determinado pela prioridade de manter a prática religiosa existente do que pela preocupação de se deixar interrogar pelas exigências que brotam dos caminhos indispensáveis à maturidade da fé, pela necessidade de uma resposta criativa aos novos desafios, pela tarefa de uma presença transparente e crível no meio do mundo, pela busca de uma sinalização interpelativa do que a mensagem do Evangelho significa para a humanidade do homem. E, enfim, não se pode deixar de assinalar ainda a distância que vai entre a proclamação de orientações oficiais e a real assunção que a maior parte dos fiéis fazem dessas orientações, e isso desde logo pelo simples facto de que — como repetidamente vem sendo comprovado, sem que isso, aliás, conduza à indispensável autocrítica quanto aos processos de comunicação — só uma percentagem relativamente reduzida toma nota, lendo e reflectindo, do que vai sendo oficialmente produzido, em termos de encíclicas, cartas pastorais dos bispos, planos pastorais diocesanos, etc. Manifesta-se também aqui, embora se trate de uma realidade bem mais ampla e profunda, o problema do divórcio, do “cisma pastoral fundamental”<sup>92</sup> que existe entre uma Igreja do clero e dos peritos, por um lado, e uma Igreja dos simples fiéis, por outro, um dado que, nas raízes estruturais que o condicionam, não pode deixar de questionar o modo como a Igreja vive e funciona aos seus diversos níveis de reflexão, participação e decisão. Porque os processos de recepção não são um movimento unilateral de simples acolhimento do que

---

<sup>91</sup> Uma “recepção nominalista” pode, inclusive, acontecer com uma certa pretensão de actualização pastoral e de fidelidade jurídico-canónica ao que vai sendo determinado (aplicação do novo Código de Direito Canónico). Algo semelhante sucede a nível pastoral quando se tomam medidas — na admissão ao baptismo, por exemplo — em função das normas mais recentes em vigor, sem que haja a concomitante preocupação de colocar a pergunta pelas condições várias (de maturidade cristã das pessoas, de acção pastoral global, de caminhos de evangelização, etc.) que teriam de suportar essa aplicação jurídico-canónica e as mudanças que ela supõe. Com isto, é evidente, não se pretende justificar o “statu quo”, mas apenas chamar a atenção para um desequilíbrio pastoral profundo que aqui se manifesta.

<sup>92</sup> A expressão tem sido repetidamente utilizada por P. M. ZULEHNER: cf., por exemplo, *Autorität hat, wer keinen Gehorsam verlangen muss*, in Kathpress, Nr. 70, 9.4.1992, 3. Cf. M. KEHL, *Die Kirche*, 117 s.; M. DE UNCITI, *El magisterio de la Iglesia: por qué es tan débil su acogida?*, in SaTe 79 (1991) 421-432. esp. 426 s.; e ainda, embora em perspectivas mais amplas, as reflexões de J. B. METZ, *La fe*, 146-163.

vem de cima (um equívoco e um erro que marcam muito os modos tradicionais de pensar e de agir no espaço católico, com acentuações específicas ao nível concreto local), não só se torna indispensável perguntar pelas razões que motivam as dificuldades de acolhimento e de mudança por parte dos fiéis, mas sobretudo há que tentar perceber o que os seus silêncios e apatias ou a sua pouca vontade de participação querem realmente dizer e dispor-se a realizar as transformações profundas que são exigidas<sup>93</sup>. A atenção ao problema da recepção a nível local e às condições da sua viabilidade pede, pois, que se ponha em movimento todo um conjunto de análises, reflexões prospectivas e processos de mudança. Processos de mudança que têm certamente também a ver com questões pedagógicas — desde o modo como se anuncia a mensagem, se ouve as pessoas e se fala com elas ao espaço que se dá para a sua expressão efectiva ou ao género de participação que se reconhece e fomenta —, mas que tocam em realidades bem mais amplas e profundas: em causa está o tipo de comunidade eclesial que se é e se quer ser, a qualidade humana e a autenticidade evangélica do viver cristão no mundo de hoje.

No âmbito ecuménico, a realidade a nível local manifesta também indicativos que exigem análise e reflexão críticas em ordem a uma efectiva possibilidade de recepção mútua das Igrejas. Nesta perspectiva é preocupante verificar que, apesar dos enormes avanços conseguidos em diversos sectores do movimento ecuménico, continua a predominar uma grande ausência geral de interesse a nível local pela tarefa ecuménica. A mínima observação da realidade confirma que continuam a ser verdadeiras (e muito mais ainda no caso português!) as conclusões que, há não muitos anos, se tiravam de uma investigação sociológica empreendida pelo Instituto Ecuménico de Estrasburgo sobre o compromisso ecuménico a nível local, conclusões essas que apontavam, excepção feita a alguns grupos de base e aos agentes activos (também leigos) na vida das comunidades, para um grande desinteresse perante a causa ecuménica: “Os esforços ecuménicos — lê-se numa análise sobre os resultados dessa investigação — parecem

---

<sup>93</sup> Alguns dos aspectos que aqui se pretendem sugerir reflecti-os, olhando em particular para a realidade portuguesa, nos seguintes trabalhos: “*O povo crente como sujeito da sua fé*”, in Com 2 (1985) 40-53; *A paróquia sob a exigência da missão*, in Com 7 (1990) 39-50; *Desafios à existência cristã no horizonte do ano 2000*, 1-20 (Intervenção nas II Jornadas Sociais da Acção Católica Rural, realizadas em Junho de 1993, texto a aparecer numa publicação da ACR). Sobre desafios que se colocam à Igreja no mundo de hoje e a atitude dos cristãos na actual situação da Igreja cf. M. KEHL, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in StdZ 211 (1993) 507-520.

não ter ao nível local qualquer significado central. Mesmo quando a preocupação ecuménica não encontra indiferença, como infelizmente acontece com frequência, ela não é, todavia, entendida como um elemento necessário e constitutivo da vida da comunidade. Ao lado de muitos outros grupos (juventude, terceira idade, grupos bíblicos, coro, etc.), tem-se ‘também’ um ‘grupo ecuménico’ e julga-se que, com isso, se cumpre a obrigação ecuménica da comunidade. Onde um tal grupo não existe, isso não é sentido como deficiência grave. O ecumenismo é, frequentemente, uma ocupação secundária dentro da vida da comunidade. A maior parte das comunidades locais não parecem sofrer com a separação das Igrejas e, por isso, quase não estão ecumenicamente motivadas”<sup>94</sup>. Uma falta de motivação que, no caso dos católicos e tendo em conta o Concílio Vaticano II, se manifesta — convém recordá-lo — como uma clara ausência de recepção da orientação conciliar segundo a qual a preocupação pela restauração da unidade “vale para toda a Igreja, tanto para os fiéis como para os pastores” e diz respeito “a cada um em particular, de acordo com a sua capacidade, quer na vida cristã quotidiana, quer nas investigações teológicas e históricas”<sup>95</sup>. Há que anotar, porém e em continuidade com o que atrás se apontava em referência às situações que marcam frequentemente a vida cristã a nível local, que o problema detectado não se reduz ao âmbito ecuménico e à questão ecuménica em si mesma. Antes, há fundadas razões para supor que aqui apenas se manifestam, porventura com maior nitidez, elementos que atingem também outras dimensões do viver concreto eclesial, pois estão envolvidos aspectos como a consciência de fé das comunidades, o seu grau de sensibilidade à comunhão das Igrejas (e aos problemas da Igreja universal), a forma como se processa (ou não) a formação na fé, as convicções e os modos de agir dos que presidem às comunidades. No que a este último aspecto diz respeito, nem sempre se toma na devida consideração, como exigência de reflexão e em ordem às indispensáveis consequências práticas, o papel-chave que cabe aos pastores nos processos de recepção. Não se adverte, assim, suficientemente que para o êxito dos processos de recepção é determinante o contributo que — pela sua sensibilidade e compromisso pessoais, mas também pelo seu papel mediador na tradução dos progressos já conseguidos no diálogo teológico e na consciência ecuménica em geral — desempenha um pequeno

---

<sup>94</sup> A. BIRMELÉ, *Ökumene: “Ist die Basis weiter?” Bericht über das Studienprogramm “Ökumene am Ort” des Instituts für Ökumenische Forschung Strasbourg*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 121.

<sup>95</sup> UR 5.



grupo de agentes, entre eles particularmente os ministros ordenados na Igreja <sup>96</sup>.

O reconhecimento do significado nuclear do nível existencial concreto da vida cristã, os problemas vários que aí se manifestam como interpelação crítica e exigência de profunda renovação, a relação que existe entre a qualidade cristã da vida eclesial em cada lugar e a forma como se assume a tarefa ecuménica, tudo isso converge na necessidade de uma maior tomada de consciência da importância fundamental das experiências ecuménicas locais como elemento decisivo em ordem a uma progressiva recepção ecuménica. A recepção recíproca entre Igrejas que têm vivido separadas ou passa por esta rede existencial concreta de cristãos (e grupos de cristãos) que vão aprendendo a viver em conjunto ou, então, dificilmente acontecerá, pois seria utópico pensar-se que ela poderia alguma vez ser determinada como efeito imediato das convergências doutrinárias conseguidas ou ser simplesmente comandada de cima por decisões das instâncias superiores. Não se trata aqui, obviamente, de idealizar o tópico da convivência quotidiana entre cristãos de diversas confissões, como se o simples encontro ou o viver lado a lado provocassem, sempre e automaticamente, aproximação, convergência, experiência de comunhão. O conhecimento da realidade histórica e a experiência actual em diversas partes do mundo dizem-nos bem que não é assim: enquanto, frequentemente, o diálogo é possível ao nível das respectivas hierarquias e dos agentes teológicos, as inimizades mantêm-se, crescem e até matam a nível da realidade concreta local. Se há campo em que os chamados “factores não doutrinários” <sup>97</sup> estão envolvidos, esse é exactamente o nível local, onde aspectos de ordem histórica, cultural, étnica, política, económica, etc. têm muitas vezes um tal peso que esmaga as considerações mais elementares que deveriam brotar de um espírito cristão comum. Mas, não obstante isso ou até exactamente por isso, este nível local e existencial concreto é decisivo como lugar de tomada de consciência da realidade, suas promessas e seus limites — nomeadamente, pela análise das causas da situação e pela reflexão autocrítica sobre o que se faz ou se omite —, como interpelação à mudança possível e à conversão necessária, como desafio a uma busca criativa de novos caminhos de relacionamento entre cristãos.

---

<sup>96</sup> Cf. A. BIRMELÉ, *Ökumene*, 121 s.; GEMEINSAME ARBEITSGRUPPE DER RÖMISCHEN-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN, *Ökumenisches Lernen*, in ÖR 42 (1993) 491, n.º13; G. ROUTHIER, *La réception*, 226.

<sup>97</sup> Cf. nota 37 do capítulo 5.

Ao ecumenismo local tem de ser dedicada, pois, atenção prioritária. Ele tem de ser visto como lugar-charneira, simultaneamente, de uma certa verificação da realidade, de questionamento de um ecumenismo de elites intelectuais, de experimentação das mudanças práticas possíveis, de indispensável liberdade onde podem surgir a novidade criativa e os impulsos determinantes de uma reflexão e de uma práxis cristãs animadas pela esperança de um futuro diferente<sup>98</sup>. É certo que, como se apontou, a consciência e a prática ecuménicas a nível local estão frequentemente longe de corresponder ao que seria desejável e necessário — com o risco, inclusive, de se pôr em causa a possibilidade de uma recepção mais rápida e efectiva do que no âmbito mais amplo (nacional ou universal) vai acontecendo em termos de progressiva aproximação entre as Igrejas. No entanto, é também a este nível — é preciso reconhecê-lo — que inúmeros grupos de cristãos, muitas vezes perfeitamente anónimos, vão sentindo vivamente a tarefa ecuménica, percebendo a sua urgência para as Igrejas e para o futuro da humanidade, mostrando a novidade promissora que o reencontro entre cristãos representa<sup>99</sup>. E esta recepção ecuménica

---

<sup>98</sup> Sobre a importância do ecumenismo a nível local cf. S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 158; E. LANNE, *Deux décennies de conversations bilatérales dans le mouvement oecuménique et la vie des Églises*, in *Ire* 58 (1985) 192; J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 314–327, esp. 315 e 327; *Eine Gemeinschaft*, 112 s.; P. EISENKOPF, *Die ökumenische Bedeutung*, 321; K. RAISER, *Auf dem Weg*, 131–134.

<sup>99</sup> A complexidade que caracteriza a situação ecuménica a nível local manifesta-se também numa certa ambivalência que se nota na atitude perante as questões doutrinais. Assim e por um lado, verifica-se que as questões doutrinais propriamente ditas parecem ter um significado secundário nos esforços ecuménicos locais, não sendo determinantes, por si sós, para os avanços ou recuos ecuménicos. Isso é visível tanto no que respeita ao grau de influência efectiva dos resultados dos diálogos ecuménicos na vida das comunidades locais como relativamente ao facto de as diferenças doutrinais estritas nem sempre serem percebidas, a este nível, no seu pretenso carácter de motivo de separação. Por outro lado, há claros sintomas de que nalguns domínios — tais como no âmbito escolar, em questões relativas ao matrimónio ou no que se refere à celebração da fé — um número muito significativo de cristãos estarão dispostos a uma prática ecuménica comum mais ampla do que acontece actualmente ou do que é oficialmente admitido pelas autoridades eclesiais. A complexidade das situações concretas não permite que se reduza tudo a um único denominador comum, antes exige-se uma análise atenta da realidade e uma reflexão teológica e pastoral profunda sobre os indicativos e as interpelações aqui contidas. Fundamental é, em todo o caso, a tomada de consciência de que o nível local não é apenas o lugar de aplicação dos consensos prévios estabelecidos noutra âmbito, mas uma realidade

vivencial — por uma certa osmose que resulta do diálogo da vida quotidiana, da oração em comum, da colaboração em situações de emergência, do testemunho profético de pessoas e grupos — tem uma importância fulcral para a possibilidade de progresso no ecumenismo e para a própria renovação das Igrejas em movimento de mútua aproximação. Um dos grandes desafios ecuménicos do presente, senão mesmo o maior, estará precisamente na capacidade de se desenvolverem iniciativas, mesmo que aparentemente de pequeno alcance, através das quais pessoas, grupos e comunidades procurem descobrir e praticar a verdade no amor (cf. Ef 4, 15), redescobrimo em comum a originalidade e a riqueza da experiência cristã, realizando processos de aprendizagem ecuménica com repercussão na vida comunitária <sup>100</sup>, tornando-se lugares proféticos de uma mentalidade e de uma realidade diferentes que ainda estão por criar <sup>101</sup>.

As possibilidades de experiências e de testemunho comuns são imensas: elas vão desde a formação à espiritualidade e à celebração da fé; desde projectos no campo bíblico à colaboração na pastoral da juventude ou na pastoral familiar; desde a reflexão comum sobre desafios éticos e questões da actualidade à acção conjunta perante problemas sociais do mais diverso tipo <sup>102</sup>. Mas o verdadeiramente determinante aqui está na criati-

---

concreta determinada por problemas e factores que geram reacções específicas e desenvolvimentos próprios. Cf. sobre isto A. BIRMELÉ, *Ökumene*, 123s.; P. LENGSELD, *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Einführende Bemerkungen*, in P. LENGSELD - H.-G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 12 s.; S. PEMSEL-MAIER, *Rezeption*, 58-60 e 69 s.; K. RAHNER, *Ist Kircheneinigung*, 547-550; O. H. PESCH, *Rezeption*, 407-418.

<sup>100</sup> Cf. GEMEINSAME ARBEITSGRUPPE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN, *Ökumenisches Lernen*, 491 s., n°15. A preocupação por uma “educação para o ecumenismo” pode ser aqui motivo determinante como estímulo à capacidade de descobrir iniciativas e de as saber propor de modo que encontrem acolhimento prático na vida dos cristãos

<sup>101</sup> Nunca pode ser subestimada no seu significado a importância decisiva que cabe à acção de pioneiros: cf. a este propósito, e a título de mero exemplo, G. O'COLLINS, *Criteria*, 473.

<sup>102</sup> Sobre as inúmeras possibilidades existentes, e para além das muitas indicações sugeridas pelo novo Directório Ecuménico, cf. ainda SEKRETARIAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, *Die ökumenische Zusammenarbeit*, 79-110. Porque a realidade é muito diferente de região para região, também aqui as Igrejas locais têm um desafio fundamental a enfrentar, um desafio que pede decisão, fantasia,

vidade e na capacidade de compromisso de pessoas e de grupos, em resposta às exigências concretas de cada situação e na busca de fidelidade ao Espírito, que constantemente renova os corações, transforma a vida das Igrejas e as impulsiona para um mais autêntico serviço aos homens e ao mundo. É verdade que — no ecumenismo, como afinal em toda a vida da Igreja — só se pode progredir e consolidar o caminho percorrido através do recurso a formas institucionalizadas e a meios vários de acção. E é também um facto que só se pode avançar com verdade e segurança para novos caminhos por processos mais ou menos lentos de aprendizagem que mostrem como algo diferente é possível e necessário. No entanto, o decisivo como impulso de verdadeira mudança e como força determinante para a abertura ao futuro novo a criar passa sempre pela disponibilidade pessoal e comunitária à acção renovadora e libertadora do Espírito, que interpela a consciência das pessoas e as capacita para uma vivência e um testemunho mais fiéis. A recepção — na vida interna de cada Igreja e na dimensão ecuménica — precisa de agentes, estruturas, meios, condições práticas, mas é, fundamentalmente e em última análise, acontecimento de vida, desafio a que os cristãos sejam capazes de caminhar na maturidade da fé em fidelidade ao Espírito.

---

impulsos à criatividade dos cristãos e das comunidades eclesiais. Neste aspecto, a competência que o novo Directório Ecuménico reconhece às Igrejas Particulares na concretização de iniciativas ao seu próprio nível é um facto que merece ser sublinhado na sua importância e uma interpelação que exige resposta dos cristãos e das Igrejas locais no seu contexto específico: U. RUH, *Ökumene: Das neue Direktorium der katholischen Kirche*, in HK 47 (1993) 334.

## **Conclusão**



## Conclusão

O estudo aqui empreendido partiu da verificação da crescente importância que no período pós-conciliar tem vindo a adquirir o tema da recepção tanto no seio da Igreja católica como sobretudo no âmbito ecuménico. Nesse facto manifesta-se não só uma nova tomada de consciência da dimensão estrutural que a recepção representa na vida da Igreja, que é e não pode deixar de ser “comunidade de recepção”, mas também o reconhecimento de que, por motivo de determinados desenvolvimentos históricos e em consequência da própria separação confessional, esta dimensão da vida eclesial constitui hoje, nos diversos elementos que envolve e de modo diferente embora para cada tradição confessional, um problema e uma tarefa para todas as Igrejas. Estão em causa aspectos como o lugar e o papel da autoridade eclesial, o modo como se relacionam a autoridade própria do ministério e a responsabilidade dos restantes fiéis em todos os âmbitos da vida da Igreja, a vitalidade das estruturas de participação nos processos de clarificação da verdade e de decisão eclesial, os serviços e os meios que exprimem e realizam a comunhão na verdadeira fé e no testemunho comum, também ao nível da Igreja universal. No modo como se entendem e se realizam processos de recepção estão em jogo, pois, tarefas e questões de importância fulcral para a autenticidade do viver eclesial e para o próprio futuro ecuménico.

Nesta consciência e procurando recolher os dados da reflexão teológica mais recente sobre o tema, tratou-se neste estudo de aprofundar o fenómeno da recepção nos seus fundamentos teológicos, nos seus pressupostos hermenêuticos e nas suas exigências práticas tanto na vida interna de cada Igreja como na perspectiva ecuménica. Foi assim possível delinear alguns parâmetros de consciência eclesial, de ordem estrutural e de actuação prática que são indispensáveis para que os cristãos tomem parte mais activa nos processos de recepção e para que as Igrejas assumam mais conscientemente esta realidade em todos os domínios do seu viver. Sublinham-se, a concluir, alguns dos aspectos postos em relevo e apontam-se tarefas pendentes.

1. Dado básico que adquiriu particular perfil ao longo deste estudo é o facto de que a recepção, tendo a ver com elementos nucleares da revelação, da fé e da identidade eclesial, não é apenas um tema teológico entre outros, mas acontecimento permanente da vida da Igreja que toca nos mais diversos registos da existência crente e do próprio pensar teológico. Repensar as razões que a fundam, questionar o modo como ela funciona no quotidiano eclesial, perguntar pela consciência que existe e pela prática que se tem neste campo é uma chave de leitura muito importante para o discernimento sobre várias questões centrais, é mesmo encontrar um barómetro indispensável para avaliar a qualidade da vida da Igreja: a autoconsciência que ela tem de si mesma, a forma como os crentes entendem e vivem a sua pertença eclesial, a capacidade de renovação interna existente, a sensibilidade que há face às exigências de um testemunho crível no mundo. Não será mesmo exagerado dizer-se que quanto melhor for a vivacidade da comunidade eclesial na realização dos processos de recepção, mais a Igreja estará capaz de receber e perceber os sinais de Deus na história do mundo em que vive e que é chamada a servir.

2. A confirmar esta centralidade da recepção na vivência da fé em Igreja, está o facto, particularmente relevante, de nela estar estruturalmente envolvida a profunda relação que existe entre o viver crente individual e comunitário e a presença e a acção do Espírito. A possibilidade concreta, a autenticidade viva e a eficácia prática dos processos de recepção dependem da consciência que os crentes e a Igreja no seu conjunto tiverem desta presença e acção do Espírito, da concreta fidelidade que manifestarem relativamente aos seus dons e suas interpelações, das consequências pessoais e estruturais que tirarem da convicção de fé de que o Espírito é o princípio permanente da vida da Igreja. O que está em causa nos processos de recepção é a concreta possibilidade de que os dons do Espírito germinem e se desenvolvam tanto a nível das existências crentes individuais como na vida das Igrejas locais. Na atenção a este âmbito do seu viver a Igreja redescobre como a tarefa de conservar a fé e de ser testemunha fiel da verdade ao longo dos tempos, mediada embora por carismas, serviços e ministérios, é, em última análise, fruto da acção do Espírito que guia a Igreja no seu peregrinar na história e a conduz à mais plena percepção da verdade.

3. A recepção coloca em primeiro plano a pergunta pelo lugar que os crentes são chamados a desempenhar na vida da Igreja em correspondência à própria vocação, aos dons recebidos e às exigências da maturidade cristã. A recepção como acontecimento eclesial na força do Espírito supõe um reconhecimento efectivo do contributo que todos os crentes podem e



devem dar nos processos de descoberta, clarificação e afirmação da verdade na Igreja. Emerge, assim, como tarefa primordial o desafio da maturidade da fé, a questão das condições espirituais e práticas que a tornam possível e a fomentam. Perceber o lugar e o significado da recepção como acontecimento permanente da vida eclesial exige que tudo se faça para que os crentes se possam desenvolver como sujeitos da própria história de fé: pela busca de fidelidade ao seguimento de Jesus, pela progressiva maturação da sua opção crente, pela capacidade de intervenção na vida quotidiana da Igreja, pela consciência de que são membros de Igrejas locais com uma identidade e uma missão próprias. A pergunta pelas condições que favorecem ou travam esse crescimento na maturidade da fé é, assim, uma questão fulcral e prioritária que cada Igreja tem de se colocar como interpelação ao seu modo colectivo de viver, ao funcionamento das suas estruturas, às prioridades pastorais que estabelece. Em causa estão condições que dizem respeito ao sentido da liberdade e da responsabilidade inalienáveis de cada pessoa, às possibilidades e aos modos de participação na Igreja, à aceitação da inevitável pluralidade que se prende com contextos diversos de vida, ao desenvolvimento de uma mentalidade colectiva que é capaz de superar dissonâncias cognitivas inúteis entre o que os crentes vivem na Igreja e as experiências que fazem na sociedade em que se inserem. Mas trata-se também de reconhecer e de fomentar Igrejas locais abertas a acolher os sinais do Espírito nas formas culturais envolventes, conscientes da sua missão de contribuir para uma mais autêntica percepção do Evangelho na situação concreta, dotadas daquela legítima autonomia sem a qual a criatividade da esperança cristã e a força do testemunho profético não podem florescer.

4. O significado da recepção como acontecimento através do qual a Igreja no seu conjunto — na diversidade de carismas, serviços e funções — recebe, conserva, clarifica e testemunha a verdade da fé no seu viver ao longo da história exige, em particular no que à Igreja católica diz respeito, que seja restabelecido um novo equilíbrio, tanto a nível de compreensão como de prática, no relacionamento entre o lugar do ministério ordenado na Igreja e o papel dos simples fiéis, um novo equilíbrio que corresponda melhor às exigências de uma Igreja como comunhão, ao sentido original do ministério ordenado, à maturidade da fé dos cristãos e aos parâmetros de uma humanidade mais adulta. É a tarefa básica de assumir com todas as consequências o facto de que o exercício do ministério ordenado, tendo embora uma dimensão pessoal inalienável, não se pode realizar crível e eficazmente sem a dimensões colegial e comunitária que o suportam e o envolvem. Mais concretamente ainda, é

a necessidade de que o exercício do múnus magisterial na Igreja se insira no conjunto da vida do povo de Deus, fazendo ressaltar com maior transparência a especificidade do seu serviço como testemunho qualificado da fé vivida por toda a Igreja e encontrando modos de agir e formas de participação abertos ao contributo que os crentes podem e devem dar também em matéria doutrinal. É, no fim de contas, a exigência de valorizar em todas as dimensões o significado transcendente que a realidade do “sensus fidei” tem na vida da Igreja. Uma valorização que passa pelo acolhimento da autoridade que também cabe aos simples fiéis na clarificação de questões doutrinárias, pela exigência de ouvir as suas expressões nos processos de formação da vontade eclesial, pela sensibilidade em captar os sinais presentes no modo como os fiéis recebem as orientações da Igreja, pelo reconhecimento da recepção como lugar decisivo de discernimento sobre a validade existencial daquilo que é proposto. Ignorar os indicativos provenientes desse discernimento ou prescindir do contributo que o povo crente, na diversidade de dons e de serviços, pode aqui prestar é afectar a possibilidade de uma mais plena afirmação da verdade e de um testemunho mais autêntico no mundo. Estamos ainda, não há dúvida, no início de uma nova fase de consciência eclesial nesta matéria.

5. Também para as outras Igrejas cristãs, o tema da recepção não pode deixar de constituir um questionamento incisivo acerca das condições concretas em que decorre no seu seio o discernimento e a afirmação da verdadeira fé, também no que respeita à coerência que existe entre princípios afirmados e prática realizada. Todas elas, mas de modo muito particular as Igrejas provenientes da Reforma, são interpeladas a dar uma resposta inequívoca à questão do lugar específico de uma autoridade doutrinal na Igreja, tanto a nível da própria vida interna como no âmbito da Igreja universal. Precisamente porque estão em jogo as condições de uma mais autêntica e plena afirmação da verdade recebida e porque se concentram aqui questões decisivas para o próprio futuro do diálogo ecuménico, é imperioso que estas Igrejas clarifiquem na sua consciência e na sua prática em que medida reconhecem um carisma próprio de discernimento e de expressão autorizada da fé, ligado ao exercício do ministério episcopal e na continuidade do ministério apostólico, e de que modo estão dispostas a assumir formas de um ensino comum e com autoridade a nível da comunhão universal das Igrejas. Importa sobretudo tomar consciência de que não enfrentar estas interpelações com a urgência e a profundidade requeridas é não tomar na devida conta o desafio das condições em que a afirmação da verdade da fé deve ser feita para que a Igreja permaneça em maior fidelidade ao Evangelho e para que os nossos

contemporâneos redescubram o significado existencial da proposta evangélica. O presente estudo permitiu mostrar como um avanço neste ponto nevrálgico do debate ecumênico só será possível por um exame conjunto, decidido e crítico das Igrejas sobre a questão eclesiológica como o lugar em que se concentram e manifestam a sua virulência diversos problemas que continuam a dividir as confissões cristãs. E permitiu também confirmar como a tarefa de uma recepção ecumênica em ordem à plena unidade na mesma fé só poderá acontecer se as Igrejas se dispuserem a reler em novos horizontes a própria tradição confessional, num caminho progressivo de reencontro na busca de fidelidade às interpelações do Espírito e à sua mais autêntica identidade e missão.

6. Nesse caminho, a recepção ecumênica aparece como um movimento de convergência mútua na indispensável correcção de deficiências e de limites, na ultrapassagem das próprias uniteralidades, na abertura às experiências e riquezas dos outros. A credibilidade presente e futura do cristianismo depende dessa mútua convergência como possibilidade de uma mais plena afirmação da verdadeira fé e da sua tradução mais adequada nas circunstâncias históricas. Olhar para a tarefa da recepção numa perspectiva ecumênica ajuda a perceber como é vital para a Igreja católica — e isto a título de exemplo — acolher o testemunho das outras Igrejas na forma como afirmam o papel dos fiéis na vida da Igreja, no significado que atribuem às práticas sinodais, na sensibilidade que manifestam ao carácter processual da busca comunitária da verdade, no respeito que têm pela liberdade inalienável que marca a história de fé de cada pessoa, no sentido profundo da gratuidade do agir de Deus face à pobreza dos nossos esforços e à dificuldade de transparência dos nossos meios. Mas mostra também como é decisivo que as Igrejas provenientes da Reforma saibam também acolher, por sua vez e de novo como exemplo, o lugar específico do ministério episcopal na continuidade do ministério apostólico, o significado de uma autoridade magisterial ao serviço da afirmação da verdade, a necessidade de claras delimitações na defesa do Evangelho e da identidade cristã, a valorização das expressões estruturais que dão forma e visibilidade à comunhão, o sentido da dimensão incarnatória da existência crente numa história de salvação que passa pela concreta inserção comunitária e por indispensáveis mediações. O problema da recepção ecumênica torna visível como as intuições, as riquezas e as acentuações diferentes das Igrejas só encontram plena validade se forem enquadradas num dinamismo de complementaridade, isto é, numa consciência eclesial capaz de aceitar os próprios limites, de perceber a verdade contida na experiência alheia e de se deixar corrigir pela força que brota do testemunho dos outros.

7. Em última análise, o que está em causa nesta mútua recepção ecuménica é a exigência de uma profunda transformação na abertura aos dons de Deus e suas interpelações. Também sob esta perspectiva a recepção atinge as raízes mais profundas da existência cristã: em qualquer dos níveis em que se realize, ela implica sempre disponibilidade para uma mudança de vida, abertura a uma nova maneira de ver as coisas e de viver as relações entre cristãos, ela é sempre de algum modo — enquanto acolhimento de Cristo que se nos dá no seu Espírito e sob a mediação do encontro com os outros — desafio a uma atitude de conversão e acontecimento que pede uma grande profundidade espiritual. Por isso mesmo, os processos de recepção ecuménica só podem acontecer e desenvolver-se a partir de uma autêntica e profunda “hermenêutica ecuménica”, que suporte e exprima um maneira radicalmente diferente de ver o problema da unidade face aos pesos enormes do passado e aos obstáculos não menores do presente. A recepção ecuménica coloca como prioritária a tarefa de se enraizar e se desenvolver no coração dos cristãos e na consciência colectiva das Igrejas um conjunto de atitudes e de critérios que traduzam uma verdadeira espiritualidade ecuménica — pelo perdão mútuo, pelo sentido do essencial cristão que importa testemunhar, pela abertura serena e esperançosa às possibilidades do futuro — e que permitam dar aqueles saltos qualitativos sem os quais não é possível criar um futuro comum entre as Igrejas nem fazer ressaltar com vigor o contributo do Evangelho para a construção de um mundo mais justo e mais fraterno. Nas exigências da recepção ecuménica manifesta-se, assim e com toda a força crítica que isso implica, como renovação interna eclesial e tarefa ecuménica são realidades que reciprocamente se condicionam.

8. Recepção tanto a nível interno eclesial como no campo ecuménico coloca, e como aspecto decisivo, a questão da sua praticabilidade concreta e da sua autêntica realização. Pensar sobre a recepção na vida da Igreja e avaliar o seu significado não pode prescindir de uma análise crítica precisa sobre a forma como se processa a vida real da comunidade cristã. Fazer essa análise é perguntar pelas condições de participação dos crentes, pelos condicionamentos que afectam a consciência das pessoas, pelas mentalidades que predominam e as inércias que persistem, pelas razões mais profundas que fazem de grande parte dos crentes uma massa amorfa no quotidiano eclesial, pelas possibilidades que as pessoas têm de articular e de fazer ouvir as suas experiências e as suas intuições na vivência da fé em Igreja. Mas é também a exigência de verificar se estão criadas as condições que possibilitam um verdadeiro diálogo na Igreja, se existe aquela indispensável liberdade que permite as expressões responsáveis de opinião, se se fomenta

o respeito por um legítimo pluralismo na Igreja, se há capacidade de compreensão e de tolerância perante as circunstâncias históricas de acesso à verdade, se se está disposto a aceitar os riscos que a existência crente também significa, se somos capazes de dar a última palavra ao lugar inalienável da consciência, que o mesmo é dizer, ao encontro insondável de cada história pessoal humana e crente com o Mistério de Deus.

A percepção dos pressupostos existenciais, das condições de mentalidade eclesial e das exigências estruturais envolvidos na recepção desafia a que se reconheça, com coerência, que são afectadas a qualidade do ser cristão e a credibilidade das Igrejas se não se prestar viva atenção a esta dimensão estrutural, quotidiana, abrangente, do respirar da fé e do viver eclesial na sua tarefa de acolhimento, afirmação, explicitação e testemunho da verdade. Mas só será possível reconhecer isso — entendendo que está aqui um momento decisivo de renovação eclesial, de convergência ecuménica e de testemunho mais fiel no mundo —, se os crentes e as Igrejas, confrontados sempre de novo com as questões complexas do discernimento sobre a verdade prática a afirmar e a viver, redescobrirem com mais viva consciência que a confiança e a esperança cristãs não se fundam nas nossas forças, na invencibilidade das nossas posses de verdade, no poder dos nossos meios e estruturas, mas na acção de Deus que, no seu Espírito, acompanha, apoia, corrige e plenifica o nosso sempre frágil caminhar nas condições da história.



## Siglas e Abreviaturas

AA	- Conc. Vaticano II, Decreto “Apostolicam Actuositatem”
AEN	- Conselho Pontifício para os Meios de Comunicação Social, Instrução Pastoral “Aetatis Novae”
AG	- Conc. Vaticano II, Decreto “Ad Gentes”
AHC	- Annuarium Historiae Conciliorum
ARCIC	- Comissão Internacional Anglicano-Católica Romana
Cath	- Catholica
CD	- Conc. Vaticano II, Decreto “Christus Dominus”
CEI	- Conselho Ecuménico das Igrejas
CIC	- Codex iuris canonici
CL	- João Paulo II, Encíclica “Christifideles Laici”
CP	- Comissão Pontifícia dos Meios de Comunicação Social, Instrução Pastoral “Communio et Progressio”
Com	- Communio - Revista Internacional Católica
Conc	- Concilium
DC	- La Documentation Catholique
DE	- Diálogo Ecuménico
DH	- Conc. Vaticano II, Declaração “Dignitatis Humanae”
Did	- Didaskalia
DS	- Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. por H. DENZINGER - A. SCHÖN-METZER, Freiburg in Breisgau 33/1965
DTI	- Diccionario Teológico Interdisciplinar, ed. por L. PACOMIO e outros, 4 vols., Salamanca 1982-1983.
DV	- Conc. Vaticano II, Constituição Dogmática “Dei Verbum”
EK	- Evangelische Kommentare
ER	- The Ecumenical Review
EThL	- Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	- Evangelische Theologie
FZPhTh	- Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie

- Gre - Gregorianum
- GS - Conc. Vaticano II, Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”
- HdÖ - Handbuch der Ökumenik, ed. por H. J. URBAN - H. WAGNER, 4 vols., Paderborn 1985-1987
- HFTh - Handbuch der Fundamentaltheologie, ed. por W. KERN - H. J. POTTMAYER - M. SECKLER, 4 vols., Freiburg in Breisgau 1985-1988
- HK - Herder Korrespondenz
- HThT - Herders Theologisches Taschenlexikon, ed. por K. RAHNER, 8 vols., 1972-1973
- IKaZ - Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*
- IKZ - Internationale Kirchliche Zeitschrift
- IM - Igreja e Missão
- Ire - Irénikon
- Ist - Istina
- JES - Journal of Ecumenical Studies
- KNA-ÖKI - Katholische Nachrichtenagentur - Ökumenische Information
- Kud - Kerygma und Dogma
- L&V - Lumière & Vie
- LG - Conc. Vaticano II, Const. Dogmática “Lumen Gentium”
- LKD - Lexikon der Katholischen Dogmatik, ed. por W. BEINERT, 2/1988
- LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, ed. por J. HÖFER - K. RAHNER, 10 vols, Freiburg in Breisgau 2/1957-1965
- LThK Vat - Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare, 3 vols., Freiburg in Breisgau 1966-1968
- MANSI - Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, ed. por J. D. MANSI (cont. por L. PETIT e J. B. MARTIN), 53 vols., Graz 1960-1961
- MSR - Mélanges de Science Religieuse
- MThZ - Münchener Theologische Zeitschrift
- MySal - Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, ed. por J. FEINER - M. LÖHRER, 5 vols., Einsiedeln 1965-1976
- NHThG - Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, ed. por P. Eicher, 4 vols., München 1984-1985
- Nic - Nicolaus
- NA - Conc. Vaticano II, Declaração “Nostra Aetate”



- NRTh - Nouvelle Revue Théologique  
 ÖAKR - Ökumenisches Archiv für Kirchenrecht  
 OE - Conc. Vaticano II, Decreto "Orientalium Ecclesiarum"  
 OiCh - One in Christ  
 ÖL - Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, ed. por H. KRÜGER - W. LÖSER - W. MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt 2/1987  
 ÖR - Ökumenische Rundschau  
 PL - Patrologiae cursus completus. Series latina, ed. por J.- P. MIGNE, 221 vols., Paris 1879-1890  
 POC - Proche Orient Chrétien  
 PT - Perspectiva Teológica  
 RdT - Rassegna di Teologia  
 RHDFE - Revue d' Histoire de Droit Français et Étranger  
 REB - Revista Eclesiástica Brasileira  
 RET - Revista Española de Teologia  
 RSPHTh - Revue des Sciences philosophiques et théologiques  
 RSR - Recherches de Science Religieuse  
 RThL - Revue Théologique de Louvain  
 RvSR - Revue des Sciences Religieuses  
 Sal - Salesianum  
 Sate - Sal Terrae  
 ScE - Science et Esprit  
 ScVic - Scriptorium Victoriense  
 ST - Selecciones de Teologia  
 StdZ - Stimmen der Zeit  
 StEc - Studi Ecumenici  
 Teo - Teologia  
 ThGe - Theologie der Gegenwart  
 ThGl - Theologie und Glaube  
 ThPh - Theologie und Philosophie  
 ThPQ - Theologisch-praktische Quartalschrift  
 ThQ - Theologische Quartalschrift  
 ThR - Theologische Revue  
 ThSt - Theological Studies  
 TRE - Theologische Realenzyklopädie, ed. por G. KRAUSE - G. MÜLLER, Berlin 1977 ss  
 TThZ - Trierer Theologische Zeitschrift  
 ThWNT - Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. por G. KITTEL, cont. por G. FRIEDRICH, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966-1973

- UR - Conc. Vaticano II, Decreto "Unitatis Redintegratio"  
VS - JOÃO PAULO II, Encíclica "Veritatis Splendor"  
ZKTh - Zeitschrift für Katholische Theologie  
ZThK - Zeitschrift für Theologie und Kirche

## Bibliografía

- AAGAARD, A. M., "Einheit vor uns" — wozu?, in ÖR 36 (1987) 68-79  
*Adresse du docteur Gotfried Brakemeier*, in DC 2051 (1992) 525-526
- AFANASSIEFF, N. , *L' Église du Saint Esprit*, Paris 1975
- *L' Infaillibilité de l' Église du point de vue d' un théologien orthodoxe*, in O. ROUSSEAU e outros, *L' Infaillibilité de l' Église*, 183-201
- AGUIRRE, R., *Igreja — mundo: marcha atrás?*, in SaTe 80 (1992) 437-445
- AHLBRECHT, A., *Nur ein halber Schritt vorwärts. Zu den Reaktionen deutscher evangelischer Landeskirchen auf die Lima-Erklärungen*, in US 40 (1985) 317-325
- ALBERIGO, G., *Elección, consentimiento y recepción en la experiencia cristiana*, in Conc 77 (1972) 5-17
- , *El pueblo de Dios en la experiencia de la fe*, in Conc 196 (1984) 353-370
- , *La "réception" du Concile de Trente par l' Église catholique romaine*, in Ire 58 (1985) 311-337
- , *La condition chrétienne après Vatican II*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, 9-42
- , *Du bâton à la miséricorde. Le magistère catholique de 1830 à 1980*, in L&V 180 (1986) 17-36
- , *Instituciones eclesiales para la salvaguardia de la ortodoxia*, in Conc 212 (1987) 105-117
- , *Ekklesiologie im Werden. Bemerkungen zum "Pastoralkonzil" und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*, in ÖR 40 (1991) 109-128
- , *Eclesiología y democracia. Convergencias y divergencias*, in Conc 243 (1992) 729-743
- , *La "koinonia", voie et âme de l' Église une*, in RvSR 68 (1994) 47-71
- ALBERIGO, G., (ed.). *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque International de Bologne — 1980*, Paris 1981
- ALBERIGO, G. - JOSSUA, J.- P. (ed.), *La Réception de Vatican II*, Paris 1985

- ALEMANY, J. J., *Eclesiología y ecumenismo. Encuentro de Institutos de Teología Euménica en Venecia*, in DE 26 (1991) 517-523
- , *Die Herausforderung des Pluralismus: christliche Kirchen zwischen Partikularität und Katholizität*, in ÖR 42 (1993) 177-195
- ALFARO, J., *Glaube*, in HThT III, 88-104
- , *Revelación y fe*, in ID., *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 366-398
- , *Actitudes fundamentales de la existencia cristiana*, in ID., *Cristología y antropología*, 413-476
- , *La teología frente al magisterio*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas*, 481-503
- ALVES, M. I., *Vida nova em comunhão*, in Com 5 (1988) 34-44
- Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat*, in H. STIRNIMANN - L. VISCHER (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975, 91-140
- ALSZEGHY, Z., *El sentido de la fe y el desarrollo dogmático*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 105-116
- ANDREWS, CH., *Reception: A Plain Person's Survey*, in OiC 27 (1991) 57-76
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*.  
I — *En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid-Toledo 1986;  
II — *De la apologetica de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid-Toledo 1987
- , *La "recepción" del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, in RET 48 (1988) 291-320
- , *Conferencias episcopales. Instancias intermedias? El estado teológico de la cuestión*, Salamanca 1989
- , *Iglesia local/regional. Reflexión sistemática*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 741-769
- ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE (ed.), *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, München-Mainz 1973
- ARISTI, V. VON e outros, *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985
- AUBERT, R., *Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l' infaillibilité du Pape à Vatican I*, in E. CASTELLI (ed.), *L' infaillibilité*, 91-103
- Auch Laien wirken in der Lehrtätigkeit mit*, in Kathpress, Nr. 50, 20.3.1989, 2
- "Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft"*. *Schlussbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts*, in HK 40 (1986) 135-139

- Autorität hat, wer keinen Gehorsam verlangen muss*, in Kathpress, Nr. 70, 9.4. 1992, 3
- AYMANN, W., *Apostolische Autorität im Volk Gottes. Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht*, in TThZ 86 (1977) 279-295
- , *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts*, in J. LIST - H. MÜLLER - H. SCHMITZ (ed.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 533-540
- BACCIOCCHI, J. de, *Les ministères ecclésiiaux dans le texte de Lima: baptême, eucharistie, ministère (Foi et Constitution, début 1982)*, in MSR 40 (1983) 73-90
- BACHT, H., *Consensus*, in LThK III, 43-46
- , *Vom Lehramt der Kirche und in der Kirche*, in Cath 25 (1971) 144-167
- , *Die historische Entwicklung des Konziliarismus in der westlichen Kirche*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 57-69
- BÄUMER, R. - DOLCH, H. (ed.), *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1967
- BALLINGER, P. A., *The Ecclesiological Reality of "Reception". Its Content and Contexts in Theological and Historical Literature*, Katholieke Universiteit Leuven 1984 (texto fotocopiado de um trabalho de licenciatura não publicado)
- BALTHASAR, H. U. von, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Neue Fassung*, Einsiedeln 5/1959
- , *Somente o amor é acreditável*, Caxias do Sul 1969
- , *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972
- Baptême, eucharistie et ministère (BEM). La réponse catholique*, in DC 1954 (1988) 102-119
- BARBOSA, M., *A Igreja como comunhão à luz das noções de "Mistério/Sacramento" e de "Povo de Deus" no Concílio Vaticano I e no Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985*, Porto 1990
- BARTH, H.- M., *Bekenntnisse von gestern — Bekenner von heute*, in US 40 (1981) 50-61
- BASDESKIS, A., *Synodalität und Rezeption. Am Beispiel der II. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz, 3.-12.9.1982, Chambésy/Genf*, in US 38 (1983) 51-59
- , *Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil. Die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy/Genf*, in ÖR 32 (1983) 81-89
- BECKER, W., *Kommentar zu den einzelnen Kapiteln des Dokumentes*, in SEKRETARIAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRIS- TEN, *Die ökumenische Zusammenarbeit*, 20-57

- BEINERT, W., *Die Begründung des Glaubenssinnes als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums*, in *Cath* 25 (1971) 271-303
- , *Die Kirche Christi als Lokalkirche. Die Entwicklung in den ersten fünf Jahrhunderten*, in *US* 32 (1977) 114-129
- , *Das Petrusamt und die Ortskirchen*, in in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, I, 95-116
- , *Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, II, 56-86
- , *La diferencia confesional de fondo. Contribución a la epistemología ecuménica*, in *ST* 84 (1982) 329-342. Publicado originariamente em *Cath* 34 (1980) 36-61
- , *Konsens als Ziel des ökumenischen Dialogs*, in *HdÖ* III/1, 108-127
- , *Rezeption*, in *LKD*, 442-443
- , *Möglichkeit und Umfang ökumenischer Konsense: Eine historisch-theologische Studie zur "Grundkonsens"-Problematik*, in *Cath* 43 (1989) 268-294
- , *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in *Cath* 44 (1990) 91-118. Publicado também em ID. (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 15-49
- (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Freiburg-Basel-Wien 1991
- , *Einführung des Herausgebers*, in ID. (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 7-14
- , *Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*, in *Cath* 45 (1991) 1-35
- , *Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre* (ed. por G. KRAUS), Freiburg-Basel-Wien 1993
- , *Wahrheit — Dogma — Konfessionen. Ein Versuch zur Ortsbestimmung unserer Verkündigung*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 9-26
- , *Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 27-55
- , *Ewiges und geschichtliches in der Botschaft der Kirche*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 56-77
- , *Die Funktion des Dogmas für den christlichen Glauben*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 92-111
- , *Knechtschaft — Herrschaft — Partnerschaft? Systematische Überlegungen zum Verhältnis von Lehramt und Theologie*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 211-233
- , *Theologie — Tradition — Kirchliches Lehramt*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 234-246

- , *Konziliarität der Kirche. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie*, in ID., *Vom Finden und Verkünden*, 325-350
- , *Dogmatische Überlegungen zum Thema des Priestertums der Frau*, in ThQ 173 (1993) 186-204
- BEINERT, W. e outros, *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990
- BENSBERGER KREIS (ed.), *Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Memorandum deutscher Katholiken*, Mainz 1970
- BERGJAN, S.-P., *Ecclesiology in Faith and Order Texts*, in ER 46 (1994) 45-77
- BERTSCH, L., *Universale Kirche als Communio ecclesiarum. Überlegungen zu einer spannungsgeladenen Neuorientierung in Ekklesiologie und Kirche*, in ThPQ 140 (1992) 109-115
- BEUMER, J., *Das Erste Vatikanum und seine Rezeption*, in MThZ 27 (1976) 259-276
- BIRMELÉ, A., *Ökumene: "Ist die Basis weiter?" Bericht über das Studienprogramm "Ökumene am Ort" des Instituts für ökumenische Forschung Strasbourg*, in P. LENGSELD - H.-G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 115-125
- , *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986
- , *La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne*, in Ire 59 (1986) 482-507
- , *Nos différences ecclésiales: leur enjeu dans la recherche d'unité. Analyse protestante*, in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique*, 27-44
- , *Die Wahrheit und die "Hierarchie der Wahrheiten"*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 241-255
- , *Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge. Eine Problem-anzeige*, in ÖR 42 (1993) 304-322
- BIRMELÉ, A. - MEYER, H. (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente*, Frankfurt-Paderborn 1992
- BLANK, J., *Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit?*, in StdZ 207 (1989) 460-472
- BOBRINSKOY, B., *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta ortodoxa*, in Conc 168 (1981) 188-194
- BODEM, A., *Hierarchie der Wahrheiten*, in Sal 52 (1990) 857-869
- BOECKLER, R., *"Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?" Zwei Studienergebnisse, die zur Kritik herausfordern*, in ÖR 29 (1980) 476-483
- BOFF, L., *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972

- , *Esta justificada la distinción entre Iglesia docente e Iglesia discente?*, in Conc 168 (1981) 228-234
- , *Eine kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der Sicht der Armen: die Theologie der Befreiung*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 628-654
- BOSC, J., *L' attitude des Églises réformées concernant l' Infaillibilité de l' Église*, in O. ROUSSEAU e outros, *L' Infaillibilité de l' Église*, 211-222
- BOUYER, L., *L' Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l' Esprit*, Paris 1970
- BRAKEMEIER, G., *Les préoccupations oecuméniques de la Fédération luthérienne mondiale*, in DC 2077 (1993) 745-747
- BRANDENBURG, A. - URBAN, H. J. (ed.), *Petrus und Papst. I — Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. Beiträge und Notizen*, Aschendorff 1977; *II — Neue Beiträge*, Aschendorff 1978
- BRANDT, H. (ed.), *Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Eine Studie zur Rezeption ökumenischer Dokumente, erarbeitet vom ökumenischen Studienausschuss der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK/LWB)*, Stuttgart 1986.
- BRIA, I., *La réception des résultats des dialogues*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques*, 286-293
- Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation*, in US 48 (1993) 347-351
- Brixener Erklärung 1991. Zum Thema "Massenkommunikation und Kirche"*, in Kathpress, Nr. 82, 29.4.1991, 10.
- BROSSEDER, J., *La aceptación de Lutero por parte católica*, in Conc 118 (1976) 278-293
- , *Anfragen an den lutherisch-katholischen Konsentext 'Das Herrenmahl'*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 64-72
- , *Ökumenische Katholizität*, in ÖR 41 (1992) 24-39
- BUNNENBERG, J., *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars*, Mainz 1989
- CAMELOT, P.- TH., *Éphèse et Chalcédoine (Histoire des Conciles oecuméniques, 2)*, Paris 1962
- CAMPENHAUSEN, A. von, *Synode/Konzil. B. Aus evangelischer Sicht*, in NHTHG IV, 163-167
- Canberra-Erklärung zur Einheit der Kirche*, in ÖR 40 (1991) 179-184
- CASSIDY, E. I., *L' avenir du mouvement oecuménique*, in DC 2079 (1993) 831-836



- CASTELLI, E. (ed.), *L' infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique*, Paris 1970
- CASTILLO, F., *Befreiende Praxis und theologische Reflexion*, in F. CASTILLO (ed.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1978, 13-60
- CASTRO, E., *L' Esprit souffle dans l' Église et dans les événements*, in DC 2025 (1991) 334-343
- CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui*, Chambésy-Genève 1985
- CERETI, G., *Contributo dei dialoghi fra le chiese per un trattato di ecclesiologia*, in StEc 6 (1988) 167-181
- , *Chiesa cattolica e Comunione anglicana: la situazione attuale del dialogo ecumenico dopo la Risposta di Roma ai documenti di ARCIC I*, in StEc 11 (1993) 43-66
- , *L' ecclesialità delle altre chiese secondo l' ecclesiologia cattolica: le chiese della Comunione anglicana*, in StEc 11 (1993) 215-220
- CICOGNANI, CARDEAL, *Carta de la Secretaria de Estado a la 53ª Semana Social de Francia (Julio de 1966)*, in J. IRIBARREN (ed.), *El derecho a la verdad*, 458-467
- CHOPIN, CL., *Les dogmes*, in J. DORÉ (dir.), *Introduction à l' étude de la théologie*, II, 245-282
- CIOBOTEA, D.- I., *Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns*, in ÖR 36 (1987) 183-194
- , *Ökumene als Metanoia der getrennten Konfessionen in ihrer Kritik und ihrer Hoffnung*, in US 45 (1990) 287-290
- COLOMBO, G., *Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell' ecclesiologia post-conciliare*, in Teo 10 (1985) 98-169
- , *Respuesta a la conferencia de H. Müller*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 489-493
- COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991
- COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, Paris 1987
- COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE, *Jalons pour l' unité*, Paris 1982
- COMMISSION INTERNATIONALE ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE (ARCIC II), *Le salut et l' Église*, in DC 1936 (1987) 321-327
- , *L' Église comme communion*, in DC 2026 (1991) 381-391
- COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHÉRIENNE, *L' Évangile et l' Église*, in DC 1621 (1972) 1070-1081

- , *Tous sous un seul Christ*, in DC 1785 (1980) 437-439
- , *Voies vers la communion*, in DC 1800 (1981) 76-89
- , *Le repas du Seigneur*, in DC 1755 (1979) 19-30
- , *Martin Luther, témoin de Jésus Christ*, in DC 1855 (1983) 694-697
- , *L'unité qui est devant nous*, in DC 1936 (1987) 294-319
- , *La réception des documents théologiques*, in DC 2065 (1993) 140-143
- COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE CATHOLIQUE-REFORMÉE, *La présence du Christ dans l'Église et dans le monde. Dialogue entre l'Alliance réformée mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (1970-1977)*, in DC 1737 (1978) 206-223
- , *Vers une compréhension commune de l'église. Dialogue International Réformé/Catholique Romain. Deuxième phase (1984-1990)*, in DC 2031 (1991) 625-652
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La foi et l'inculturation*, in DC 1980 (1989) 281-289
- , *L'interprétation des dogmes*, in DC 2006 (1990) 489-507
- COMMUNIO/KOINONIA. *Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für ökumenische Forschung in Strassburg*, in US 46 (1991) 157-176
- Concílio Vaticano II. Constituições — Decretos — Declarações*, Braga 1966
- CONFÉRENCE EPISCOPALE ALLEMANDE, *À propos du livre de Hans Küng: "Infaillible? Une interpellation"*, DC 1581 (1971) 245
- CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 2/1954
- , *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, in RHDFF 36 (1958) 210-259
- , *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*, Paris 1960; II. *Essai théologique*, Paris 1963
- , *Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in J. B. METZ - W. KERN - A. DARLAP - H. VORGRIMMLER (ed.), *Gott in Welt*, II, Freiburg-Basel-Wien 1964, 135-165
- , *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970
- , *Die Wesensgemeinschaften der Kirche*, in MySal IV/I, 357-502 e 535-599
- , *La "réception" comme réalité ecclésiologique*, in RSPHTh 56 (1972) 369-403. Também, numa forma mais reduzida, em Conc 77 (1972) 57-86
- , *Propos en vue d'une théologie de l' "Économie" dans la tradition latine*, in Ire 45 (1972) 155-206
- , *Normas de fidelidad e identidad cristianas en la historia de la Iglesia*, in Conc 83 (1973) 311-327
- , *Historia de la palabra "magisterium"*, in Conc 117 (1976) 128-138

- , *Autonomie et pouvoir central dans l'Église vus par la théologie catholique*, in Ire 53 (1980) 291-313
- *Je crois en l'Esprit Saint, I — L'Esprit Saint dans l' "Économie", révélation et expérience de l'Esprit*, Paris 2/1981; II— "Il est Seigneur et Il donne la vie", Paris 2/1983
- , *Un intento de síntesis*, in Conc 168 (1981) 258-279
- , *Les implications christologiques et pneumatologiques de l' ecclésiologie de Vatican II*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 117-130
- , *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982
- , *Estructura o régimen conciliar de la Iglesia*, in Conc 187 (1983) 9-19
- , *Le développement de l' évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques: un bilan*, in ID., *Essais oecuméniques. Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris 1984, 206-241
- , *Le Concile Vatican I en question. Recension d' ecclésiologie conciliaire*, in RSPHTh 68 (1984) 449-456
- , *Bulletin d' ecclésiologie oecuménique*, in RSPHTh 71 (1987) 123-131
- , *Bulletin d' Ecclésiologie*, in RSPHTh 72 (1988) 109-119
- CONGAR, Y. e outros, *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris 1965
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration "Mysterium Ecclesiae" sur la doctrine catholique concernant l' Église en vue de la protéger contre des erreurs d' aujourd' hui*, in DC 1636 (1973) 664-670
- , *Observations sur le Rapport Final de l' ARCIC I*, in DC 1830 (1982) 508-512
- , *La vocation ecclésiale du théologien*, in DC 2010 (1990) 693-701
- , *Aux évêques de l' Église catholique, sur certains aspects de l'Église comprise comme Communion*, in DC 2055 (1992) 729-734
- CONSEIL PONTIFICAL POUR L' UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Directoire pour l' application des principes et normes sur l' oecuménisme*, in DC 2075 (1993) 609-646
- COULSON, J., *El magisterio de la Iglesia una y sus relaciones con el "sensus fidelium"*, in Conc 108 (1975) 253-264
- CULLMANN, O., *Einheit in der Vielfalt im Lichte der "Hierarchie der Wahrheiten"*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 356-364
- DANTINE, J., *Hoffnung in Stagnation. Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene*, in ÖR 39 (1990) 46-57
- , *Von der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien*, in ÖR 42 (1993) 431-451
- Das Dritte Forum für bilaterale Gespräche über "Rezeption" von Dialogergebnissen*, in US 37 (1982) 38-43

- DEJAIFVE, G., *Où en est le problème de l' infallibilité?*, in NRTh 100 (1978) 373-388
- DELLING, G., *lambano*, in ThWNT IV, 5-7
- DENIS, H., *Église, qu' as-tu-fait de ton concile?*, Paris 1985
- DENZLER, G., *Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la cristiandad*, in Conc 187 (1983) 20-30
- DESCAMPS, A., *Théologie et magistère*, in ETHL 52 (1976) 82-133
- DESCHNER, J., *Schritte auf dem Weg zur Einheit*, in US 38 (1983) 217-229
- DESSEAUX, J. E., *Dialogues théologiques et accords oecuméniques*, Paris 1982
- DEUTSCHER ÖKUMENISCHER STUDIENAUSSCHUS, *Theologie der Ökumene — Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung*, in ÖR 37 (1988) 205-221
- Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, in US 42 (1987) 4-28
- Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung. Erklärung der Vollversammlung von Canberra*, in US 46 (1991) 155 s.
- Die F/O - Weltkonferenzen in der Sicht des ÖRK. 2. Fragen an Generalsekretär Dr. Konrad Raiser*, in ÖR 42 (1993) 470-475
- Die Kirche im Gottes Heisplan*, in W. WISSER-T HOOFT (ed.), *Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September*, Genf 1948, 62-70
- “Die Orthodoxie bleibt Struktur und Lehre der Kirche treu”. Ein Gespräch mit Metropolit Damaskinos Papandreou*, in HK (1992) 21-27
- Die Rechtfertigung des Sünders*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (ed.), *Lehrverurteilungen*, I, 35-75
- DÖRING, H., *Das “Ius Divinum” des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, II, 87-118
- , *Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht*, in JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche*, 20-125
- , *Nahziel: “Schwesterkirchen”. Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs*, in ÖR 34 (1985) 265-287
- , *Ökumene — Realität und Hoffnung*, in HFTTh III, 242-259
- , *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in J. SCHREINER - K. WITTSTADT (ed.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen - Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 439-469
- , *Einheit durch Vielfalt? Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Ökumene*, in US 44 (1989) 101-114.145

- , *Zur mangelnden Effizienz ökumenischer Theologie. Soziologische Faktoren im ökumenischen Gespräch*, in US 46 (1991) 279-291.304
- , *Warum ich trotzdem Ökumeniker bin. Statement von Heinrich Döring*, in US 46 (1991) 320-326
- , *Auf der Suche nach der Einheit: von der Konziliarität zur Koinonia*, in Cath 48 (1994) 27-61
- DORÉ, J., *L' Institution du magistère*, in RSR 71 (1983) 13-36
- , (dir.), *Introduction à l' étude de la théologie*, II, Paris 1992
- DÓRIGA, E. L., *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial*, Barcelona 1973
- DUJARIER, M., *La tradición sinodal africana*, in Conc 239 (1992) 15-29
- DULLES, A., *Zur Überwindbarkeit von Lehرداریenzen. Überlegungen aus Anlass zweier neuerer Lösungsvorschläge*, in ThQ 166 (1986) 278-289
- , *La eclesiología católica a partir del Vaticano II*, in Conc 208 (1986) 321-335
- , *Lehramt und Unfehlbarkeit*, in HFTTh IV, 153-177
- DUMEIGE, G., *Nicée II (Histoire des Conciles oecuméniques, 4)*, Paris 1976
- DUMITRU, R., *Autorité et conciliarité dans la pratique actuelle de l' église: convergences et tensions*, in Nic 18 (1991) 277-304
- DUPIRE, B., *Eclésiologies comparées: Catholicisme — Orthodoxie*, in E. DE LAUBIER (ed.), *Visages de l' Église. Cours d' Ecclésiologie*, Fribourg 1989, 103-116
- DUPUY, B.- D., *Le magistère de l' Église, service de la parole*, in O. ROUSSEAU e outros, *L' infallibilité de l' Église*, 53-97
- DUQUOC, CH., *Des Églises provisoires — Essai d' ecclésiologie oecuménique*, Paris 1985
- , *El pueblo de Dios, sujeto activo de la fe de la Iglesia*, in Conc 200 (1985) 95-105
- , *Pertenencia eclesial e identidad cristiana*, in Conc 216 (1988) 291 307
- , *La femme, le clerc et le laïc*, Genève 1989
- , *Memoria eclesial y ambigüedad*, in Conc 227 (1990) 23-47
- EHRENSTRÖM, N. - GASSMANN, G., *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families (1959-1974)*, Geneva 3/1975
- EICHER, P., *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977
- , *A Revelação administrada — Sobre a relação entre a Igreja oficial e a experiência*, in Conc 133 (1978) 7-22
- , *Dignidad de la teología y pluralismo teológico*, in Conc 191 (1984) 13-30
- , *Revolución y reforma de la Iglesia. El poder eclesiástico después de la revolución francesa*, in Conc 221 (1989) 109-130
- Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit. Ergebnis einer Konsultation des ÖRK — Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung*, in US 32 (1977) 105-113

- EISENKOPF, P., *Die ökumenische Bedeutung der kirchlichen Basis — praktische Erfahrungen*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 319-327
- En marche vers une "koinonia" plus parfaite. Message final de la Conférence mondiale*, in DC 2079 (1993) 842 s.
- ERNI, R., *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche*, in US 36 (1981) 226-241
- FEIGE, A., *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung*, in StdZ 212 (1994) 316-324
- FERNÁNDEZ DE TROCONIZ, L. M., *Recurso al "sensus fidei" en la teología católica de 1950 a 1960*, in ScV 27 (1980) 142-183 e 28 (1981) 39-75
- , *La teología sobre el "Sensus Fidei" de 1960 à 1970*, in ScV 29 (1982) 133-179, 31 (1984) 5-54 e 32 (1985) 5-39.
- FICHTNER, H.- E., *Nur ein ökumenischer Reprint? Beobachtungen — Fragen — Überlegungen zum neuen ökumenischen Direktorium*, in ÖR 43 (1994) 165-171
- FISCHER, H., *Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff*, in ZThK 87 (1990) 100-123
- FISICHELLA, R., *La revelación. Evento y credibilidad. Ensayo de Teología fundamental*, Salamanca 1989
- FLORISTÁN, C., *La liturgia, lugar de educación de la fe*, in Conc 194 (1984) 87-99
- FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J.- J. (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985
- FORTE, B., *L'ecclesiologia del Vaticano II e il BEM*, in StEc 3 (1985) 25-41
- , *Trindade como historia. Ensaio sobre o Deus cristão*, São Paulo 1987
- , *Il trattato di ecclesiologia. Una impostazione ecumenica*, in StEc 6 (1988) 153-165
- FRANCK, B., *Experiencias sinodales posconciliares en Europa*, in Conc 243 (1992) 821-837
- FRANKE, H. - KROBATH, TH. - PETZHOLDT, M. - PFÜLLER, W. (ed.), *Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis*, Göttingen 1992
- FRANSEN, P., *L' Autorité des Conciles*, in J. M. TODD (ed.), *Problèmes de l' autorité*, 59-100
- , *La communion ecclésiale, principe de vie*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 185-206
- FRIELING, R., *Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde*, Göttingen 1992
- , *Wider die ökumenische Gleichgültigkeit*, in US 47 (1992) 289-297
- FRIES, H., *'Ex sese, non ex consensu ecclesiae'*, in R. BÄUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes*, 480-500

- , *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, in *MySal IV/1*, 223-279
- , *Iglesia y iglesias*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas*, 440-461
- , *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit*, Frankfurt 1977
- , *Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*, in *ÖR* 29 (1980) 261-274
- , *Das Petrusamt in anglikanisch-katholischen Dialog*, in *StdZ* 200 (1982) 723-738
- , *Luther und die Ökumene heute*, in *ÖR* 32 (1983) 418-443
- , *Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 326-355
- , *Existe un magisterio de los fieles?*, in *Conc* 200 (1985) 107-118
- , *Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil*, in *StdZ* 203 (1985) 147-158
- , *Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1985
- , *Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte*, in *ThQ* 166 (1986) 302-312
- , *Newmanns Bedeutung für ökumenische Probleme der Gegenwart*, in *Cath* 44 (1990) 242-259
- , *Rezeption. Der Beitrag der Gläubigen für die Wahrheitsfindung in der Kirche*, in *StdZ* 209 (1991) 3-16
- , *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, 13-84
- FRIES, H. - PESCH, O. H., *Streiten für die eine Kirche. Wege zur Vereinigung der getrennten Kirchen*, München 1987
- FRIES, H. - RAHNER, K., *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983
- FUCHS, J., *Was heisst "Irriges Gewissen"?*, in *StdZ* 211 (1993) 795-803
- Fünftes Forum über bilaterale Dialoge. Einsichten aus 25 Jahren bilateraler Dialoge*, in *US* 46 (1991) 75-88
- GANOCZY, A., *Calvin, théologien de l' Église et du ministère*, Paris 1964
- , *Iglesia, escritura y fe según la concepción de la Contrarreforma*, in *Conc* 117 (1976) 68-80
- GARIJO-GUEMBE, M., *Der Begriff der "Rezeption" und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 97-109. Publicado también em *Lumen* 29 (1980) 311-331
- , *Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche*, in *US* 45 (1990) 305-320

- , *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona 1991
- , *Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio*, in US 47 (1992) 323-329 e 352
- , *Die Antwort der Glaubenskongregation auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission*, in ÖR 42 (1993) 32-51
- GASSMANN, G., *Rezeption im ökumenischen Kontext*, in ÖR 26 (1977) 314-327
- , *Die Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion*, in JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche*, 171-201
- , *Die Rezeption der Dialoge*, in ÖR 33 (1984) 357-368
- , *Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1985. Beobachtungen zu einem Prozess*, in ÖR 34 (1985) 121-129
- , *Ein alter ökumenischer Hut. Anmerkungen zu Eilert Herms' "Einigkeit im Fundamentalen"*, in ÖR 37 (1988) 340-342
- , *Die Kirche im interkonfessionellen Dialog*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, 80-95
- , *Schrift, Tradition und Kirche. Die Diskussion über Kriterien kirchlicher Lehre und Praxis in "Glauben und Kirchenverfassung"*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas und communicatio*, 256-270
- GASSMANN, G. - MEYER, H. (ed.), *Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Paspamt*, Frankfurt 1980
- GEFFRÉ, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983
- , *La question de la vérité dans la théologie contemporaine*, in M. MICHEL (dir.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, 281-291
- GEMEINSAME ARBEITSGRUPPE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN, *Ökumenisches Lernen — Ökumenische Überlegungen und Vorschläge*, in ÖR 42 (1993) 487-495
- GEMEINSAME EINRICHTUNG ÖKUMENE — BERLIN/DDR, *Stellungnahme zu dem Dokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission "Einheit vor uns"*, in ÖR 38 (1989) 454-465
- GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt 2/1981
- GESCHÉ, A., *Théologie de la vérité*, in RThL 18 (1987) 187-211
- GHIRLANDA, G., *Iglesia universal, particular y local en el Vaticano II y en el nuevo Código de derecho canónico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 629-650



- GILKEY, L., *El Espíritu y el hallazgo de la verdad a través del diálogo*, in Conc (1974) - Número especial en homenaje a E. Schillebeeckx, 167-180
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Génesis de una teología de la iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 33-78
- GONZÁLEZ MONTES, A., *Eclesiología, ministerios y ordenación de las mujeres. El diálogo católico-ortodoxo e su relación con los diálogos interconfesionales de anglicanos, luteranos y veterocatólicos*, in DE 26 (1991) 81-146
- , *Eclesiología bautismal e eclesiología eucarística. Per una metodología di un 'eclesiología ecumenica'*, in StEc 10 (1992) 63-93
- , "Sensus fidelium" y ministerio magisterial, 1-38 (texto fotocopiado de una conferencia pronunciada no âmbito do XXII Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio, promovida pela Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, em Março de 1991)
- , *Enchiridion Oecumenicum. Relaciones y documentos de los Diálogos Interconfesionales de la Iglesia Católica y otras Iglesias Cristianas y Declaraciones de sus Autoridades, I. 1964-1984 — Con Anexos de Grupos no oficiales del Diálogo Teológico Interconfesional, Salamanca 1986; II. 1975/84-1991 — Con Anexos de Diálogos locales y Documentación complementaria del Diálogo Teológico Interconfesional, Salamanca 1993*
- GRANFIELD, P., "Sensus fidelium" y elección de obispos, in Conc 157 (1980) 53-63
- , *Legitimación y burocratización del poder eclesial*, in Conc 217 (1988) 417-426
- GRASSO, G., *Comunión*, in DTI II, 77-92
- GREY, M., *Ist der Dialog eine notwendige epistemologische Voraussetzung für die Findung der Wahrheit? Eine feministische Perspektive*, in ÖR 42 (1993) 196-208
- GREENACRE, R. T., *La réception des textes des dialogues et la réception de la doctrine: deux problèmes pour les Anglicans*, in Ire 58 (1985) 471-491
- GREINACHER, N., *Una comunidad libre de dominio*, in Conc 67 (1971) 378-395
- , *Demokratisierung der Kirche*, in ThQ 170 (1990) 253-266
- GRILLMEIER, A., *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 303-334. Publicado anteriormente em ThPh 45 (1970) 321-352
- , *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, II/1 — Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg-Basel-Wien 1986
- , *Die Rezeption des Konzils von Chalcedon durch die römisch-katholische Kirche*, in PRO ORIENTE, *Chalcedon und die Folgen*, 215-241 (texto de uma conferencia de 1971)

- GRUPE DE DOMBES, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion. Sixième document du "Groupe de Dombes"*, in DC 2033 (1991) 733-752 e 2034 (1991) 781-790
- , *Le ministère de communion dans l'Église universelle*, in DC 1929 (1986) 1123-1142
- GRUPE MIXTE DE TRAVAIL ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET LE CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *La notion de "Hierarchie des Vérités". Interprétation oecuménique*, in Ire 53 (1990) 483-496
- , *L'Église: locale et universelle*, in Ire 53 (1990) 497-522
- GRUBER, F., *Diskurs und Konsens im Prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck-Wien 1993
- GRÜNDEL, J., *Zurück zum Gehorsam? Fundamentalistische Versuchungen in der Kirche*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 187-200.
- , *Hilfe oder Hindernis?*, in *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 23, Nr. 5 (1993) 6-7.
- GRUNDMANN, W., *dechomai*, in ThWNT II, 49-53
- GUHRT, J., *Bekennen und Bekenntnisbildung in der Gegenwart*, in US 40 (1985) 38-49
- HALLEUX, A. de, *La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine*, in EThL 61 (1985) 5-47
- , *Les principes catholiques de l'oecuménisme. Quelques réflexions*, in RThL 16 (1985) 316-350
- , *La collégialité dans l'Église ancienne*, in RThL 24 (1993) 433-454
- HAMER, J., *Die Unfehlbarkeit der Kirche. Ein ökumenisches Problem*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 13-26
- HANSEN, D., *Ökumene muss man lernen*, in US 37 (1982) 47-51
- HÉBRARD, M., *Das synodale Element belebt die Ortskirchen. Diözesansynoden lassen Frankreichs Katholiken kirchliche Gemeinschaft neu entdecken*, in HK 45 (1991) 132-136
- HERMOSO DE MENDONZA, J. E., *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos. Siglos I-V*, Pamplona 1977
- HERMS, E., *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984
- , *Einigkeit im Fundamentalen. Probleme einer ökumenischen Programmformel*, in ÖR 37 (1988) 46-66

- HILL, CH., *Récents documents romains et oecuménisme de Vatican II — perspective anglicane*, in *Ire* 66 (1993) 52-67
- HINTZEN, G., *Wo liegt die evangelisch-katholische Grunddifferenz? Eine Auseinandersetzung mit der These des Comité mixte catholique-protestant en France*, in *Cath* 42 (1988) 274-303
- , *Die ekklesiologische Bedeutung des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung*, in *ÖR* 38 (1989) 289-297
- , *Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und Lehramt*, in *Cath* 64 (1990) 1-25
- , *Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion*, in *Cath* 45 (1991) 44-77
- HINTZEN, G. - NEUNER, P., *Eucharistiegemeinschaft für Konfessionsverschiedene Ehen?*, in *StdZ* 211 (1993) 831-840
- HOJEN, P., *Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte*, in *KuD* 23 (1977) 131-156
- HORST, U., *Tradition — Lehramt — Dogma. Zum Ringen um ihr rechtes Verständnis in der Kirchengeschichte*, in U. HORST (ed.), *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 39-54
- HORST, U. (ed.), *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Ringen um einen lebendigen Glauben*, Düsseldorf 1989
- HOUTEPEN, A., *Reception, Tradition, Communion*, in M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1983, 140-160
- , *Bekenntnisse der Kirche — Bekenntnisse der Ökumene. Einheit und Vielfalt, Tradition und Erneuerung im christlichen 'Bekennen'*, in *US* 40 (1985) 62-81
- , *Jerarquía de verdades y ortodoxia*, in *Conc* 212 (1987) 53-67
- , *Kirche im Werden. Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?*, in *ÖR* 36 (1987) 397-420
- , *Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchenverständnis. Die Ekklesiologie in den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über "Taufe, Eucharistie und Amt" und das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirchen in ihren Stellungnahmen*, in *US* 44 (1989) 29-44
- , *Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum*, in *ÖR* 39 (1990) 279-296
- , *L' ecclesiologia e l' ecumenismo. Alcune note provvisorie*, in *StEc* 10 (1992) 39-51
- , *La realtà salvifica di una comunione imperfetta. Il "subsistit in" in LG 8 e UR 3*, in *StEc* 11 (1993) 157-175
- HRYNIEWICZ, W., *Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie*, in *ThGl* 65 (1975) 250-266

- , *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d' une idée chrétienne*, in Ire 51 (1978) 470-491
- , *Ökumenische Rezeption und konfessionelle Identität*, in US 36 (1981) 116-131
- HUBER, W., *Ökumenische Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige*, in ZThK 89 (1992) 98-120
- HÜFFMEIER, W., *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst? Vollversammlung der an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen. Wien/Lainz, 3. bis 10. Mai 1994*, in ÖR 43 (1994) 157-164
- HÜNERMANN, P., *Glaubenssätze und der je grössere Gott. Zur Problematik christlicher Glaubenssätze und ihrer Folgerungen*, in ThQ 169 (1989) 56-67
- , *Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, in HK 43 (1989) 130-135
- , *Bischof — Bischofskollegium — Bischofskonferenz. Dogmatische Anmerkungen zur gegenwärtigen Auseinandersetzung*, in H. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, 150-167
- , *Das Lehramt und die endliche Gestalt der Glaubenswahrheit. Überlegungen zur römischen Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen*, in HK 44 (1990) 373-377
- , *Tradition — Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, 45-68
- , *Wandel im Umgang mit Konflikten. Eine historisch-systematische Reflexion auf die Ekklesiologie*, in ThQ 173 (1993) 18-31
- , *Ein zwispältiges Erbe. Die europäische Gestalt des Christentums und ihre Zukunft*, in HK 47 (1993) 515-521
- In der Kirche muss Freiheit des Gesprächs herrschen*, in Kathpress, Nr. 223, 25.9.1993, 6
- IERSEL, B. Van, *Quien tiene según el NT, la palabra en la Iglesia?*, in Conc 168 (1981) 178-187
- IRIBARREN, J. (ed.), *El derecho a la verdad. Doctrina de la Iglesia sobre la prensa, radio y televisión (1831-1968)*, Madrid 1968
- IWAS, M. S. Z., *Wann ist ein Konzil ökumenisch?*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 48-54.
- JOÃO PAULO II, *Répondre aux urgences de l' évangelisation. Rencontre avec la Fédération des Églises protestantes*, in DC 1878 (1984) 725-727
- , *La responsabilité morale des communicateurs. Message pour la Journée mondiale des communications sociales*, in DC 1915 (1986) 363-365
- , *La restauration de l' unité dépend du Saint Esprit. Message à la 7.e assemblée générale du Conseil oecuménique*, in DC 2024 (1991) 275
- , *Le Synode est un signe et un instrument de la comunión. Discours aux cardinaux et à la Curie romaine*, in DC 2021 (1991) 102 105

- , *A necessidade de uma conversão autêntica*, in L' Osservatore Romano (Edição Semanal em Português), n° 5 (1057), 2.2.1992, 4
- JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (ed.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Paderborn 1983
- JOHN, O., *La tradición de los oprimidos, clave de una hermenéutica teológica*, in Conc 220 (1988) 495-507
- JOOS, A., *La conciliarità o "l' insiemità conciliabile" nella teologia della "Sobornost" ortodossa russa recente*, in Nic 18 (1991) 183-275
- JORISSEN, H., *Inwieweit sind die Dialoge und ihre Ergebnisse verbindlich für die Kirche? Erwägungen aus katholischer Sicht*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques*, 270-285
- JÜNGEL, E., *Die Kirche als Sakrament?*, in ZThK 80 (1983) 432-457
- JUROS, H., *Die Rezeption ethischer Normen*, in ThQ 169 (1989) 111-122
- JUST, W.- D., *Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen*, in ÖR 31 (1982) 265-277
- KÄSEMANN, E., *Diversidad y unidad en el NT*, in Conc 191 (1984) 97-108
- KALLIS, A., *Volk Gottes und Lehrautorität*, in US 32 (1977) 139-151
- , *Papstum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, in ÖR 30 (1981) 33-46
- , *Petrus der Fels — der Stein des Anstosses? Das Petrusamt in der Sicht der Orthodoxie*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*, 43-64
- , *Communio Sanctorum. Kirche als Mysterium und Institution aus orthodoxer Sicht*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, 33-46
- , *Ferrara-Florenz (1438-1439). "Räubersynode" oder "Modell eines kommenden Unionskonzils"?*, in ÖR 39 (1990) 182-200
- KASPER, W., *Dogme et Évangile*, Tournai 1967
- , *Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen*, in F. HAARSMA-W. KASPER-F. X. KAUFMANN, *Kirchliche Lehre — Skepsis der Gläubigen*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 37-96
- , *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972
- , *Espíritu, Cristo, Iglesia*, in Conc (1974) - Número especial en homenaje a E. Schillebeeckx, 30-47
- , *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, in ThQ 155 (1975) 198-215
- , *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982
- , *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess*, 221-239

- , *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in W. LÖSER – K. LEHMANN-  
- M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte*, 376–403
- , *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils  
und die gegenwärtige Diskussion*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*,  
113–138
- , *A Igreja como communio. Considerações sobre a ideia eclesiológica central do Concílio  
Vaticano II*, in Com 3 (1986) 356–371
- , *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs  
zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, in ThQ 167 (1987) 161-  
-181
- , *Theologie und Kirche*, Mainz 1987
- , *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, in ID., *Theologie und Kirche*, 255–271
- , *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von  
Freiheit und Geschichte*, in ID., *Theologie und Kirche*, 176–193
- , *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, in ThQ 167 (1987) 1–6
- , *Nochmals: Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, in ThQ 168 (1987)  
237–240
- , *A Igreja como sacramento da unidade*, in Com 4 (1987) 405–410
- , *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in E. CORETH (ed.), *Wahrheit in  
Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, 170–193
- , *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in  
ThQ 170 (1990) 161–190
- , *Demokratisierung der Kirche?*, in Kathpress, Nr. 169, 4.9.1991, 9 s.
- KEHL, M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 2/1993
- , *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in  
StdZ 211 (1993) 507–520
- KERKHOF, J., *Le peuple de Dieu est-il infallible? L'importance du "sensus fidelium"  
dans l'Église postconciliaire*, in FZPhTh 35 (1988) 3–19
- KERN, W., *Wahrheit und Freiheit: das Spannungsfeld des christlichen Glaubens*, in U.  
HORST (ed.), *Geschichtlichkeit der Wahrheit*, 102–133
- KERTELGE, K., *Koinonia: "Gemeinschaft" in neutestamentlicher Sicht und ihre  
ökumenische Relevanz*, in ÖR 27 (1978) 445–458
- , *Das urchristliche Verständnis von Kirche als Grundlage für ein ökumenisches Gespräch*,  
in US 46 (1991) 65–69
- KESSLER, M., *Das synodale Prinzip. Bemerkungen zu seiner Entwicklung und  
Bedeutung*, in ThQ 168 (1988) 43–60
- KILMARTIN, E. J., *Reception in History: An Ecclesiological Phenomenon and Its  
Significance*, in JES 21 (1984) 34–54

- KING, G., *Aceptación, consenso y lei eclesiástica*, in Conc 243 (1992) 763-777  
*Kirche und Öffentlichkeit: ZdK plädiert für Öffentlichkeit und Professionalität*, in HK 45 (1991) 403 s.
- KLAIBER, W., *Die Zukunft der ökumenischen Bewegung*, in US 46 (1991) 274-278
- KLEIN, A., *Verbindliches Lehren — Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen*, in Cath 44 (1990) 119-130
- , *Rezeption der ökumenischen Dialoge*, in K. LÜDICKE - H. MESSINGHOFF - H. SCHWENDENWEIN (ed.), *Iustus iudex. Festgabe für Paul Wesemann*, Paderborn 1991, 29-39
- KLEIN, L., *Theologische Alternative zur Konsensökumene*, in ThQ 166 (1986) 268-278
- KLINGER, E. - WITTSTADT, K. (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984
- KNAUER, P., *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 6/1991
- KOCH, K., *Tragik oder Befreiung der Reformation? Unzeitgemässe Überlegungen aus ökumenischer Sicht*, in StdZ 210 (1992) 234-246
- , *Selbstverständnis und Praxis des Lehramts*, in StdZ 211 (1993) 395-402
- KOCH, T., *Die Freiheit der Wahrheit und die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der evangelischen Kirche*, in ZThK 82 (1985) 231-250
- KOINONIA. *Premier colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, organisé par la Fondation "Pro Oriente"*, in Ist 20 (1975) 3-160
- KOMONCHAK, J., *Reflexiones teológicas sobre la autoridad doctrinal de la Iglesia*, in Conc 117 (1976) 91-103
- , *La réalisation de l'Église en un lieu*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, 107-126
- , *La iglesia local y la Iglesia católica. La problemática teológica contemporánea*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 559-592
- KONSTANTINIDIS, CH., *Autorität in der orthodoxer Kirche*, in ÖR 31 (1982) 31-47
- KOSTER, M., *Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen*, in ID., *Volk Gottes im Werden. Gesammelte Aufsätze* (ed. por H. D. LANGER - O. H. PESCH), Mainz 1971, 131-150
- KRAUS, H.-J., *Reformation/Reform. B. Aus evangelischer Sicht*, in NHThG IV, 23-34
- KREINER, A., *Aporien des Konsens-Rezeptions-Schemas*, in Cath 39 (1985) 311-322

- , *Überlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik und ihrer ökumenischen Relevanz*, in Cath 41 (1987) 108-124
- , *“Hierarchia veritatum”. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz*, in Cath 46 (1992) 1-30
- KREMER, J., *Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche*, in Kathpress, Nr. 65, 19.3.93, 14 s.
- KRIKORIAN, M. K., *Die Rezeption der Konzile*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 76-89
- KROBATH, TH., *Zum Toleranzprinzip im ökumenischen Streit um die Wahrheit*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 40-64
- KÜHN, U., *Kirche* (Handbuch Systematischer Theologie, 10), Gütersloh 1980
- , *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta luterana*, in Conc 168 (1981) 195-201
- , *L' impegno ecumenico della dogmatica*, in K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia 1983, 213-229
- , *Rezeption*, in ÖL, 1039-1041
- , *Reception — An Imperative and an Opportunity*, in M. THURIAN (ed.), *Ecumenical Perspectives*, 163-174
- , *Evangelische Überlegungen zu den Konvergenztexten von Lima*, in PRO ORIENTE, *Am Beginn des theologischen Dialogs*, 331-337
- KÜNG, H., *L' Église*, 2 Vols., Bruges 1968
- KÜPPERS, W., *Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung*, in SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile und die ökumenische Bewegung*, 81-104
- KUITERT, H., *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta reformada*, in Conc 168 (1981) 202-206
- LADRIÈRE, J., *La vérité et ses critères*, in RThL 18 (1987) 147-170
- La justification par la foi. Document du groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des États-Unis*, in DC 1888 (1985) 126-182
- LANNE, E., *La Iglesia como misterio e institución en la teología ortodoxa*, in F. HÖLBOCK - TH. SARTORY (ed.), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología*, II, Barcelona 1966, 519-558
- , *L' Église locale et l' Église universelle*, in Ire 43 (1970) 481-511
- , *L' évolution du magistère dans l' Église catholique romaine*, in Ist 23 (1978) 15-21
- , *La “réception”*, in Ire 55 (1982) 199-213
- , *Le Décret sur l' Oecuménisme vingt ans après*, in Ire 57 (1984) 451-468
- , *Deux décennies de conversations bilatérales dans le mouvement oecuménique et la vie des Églises*, in Ire 58 (1985) 180-198



- , *Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes*, in *Ire* 60 (1987) 16-46
- , *Aspects ecclésiologiques du dialogue théologique mené par la Commission mixte internationale catholique-orthodoxe*, in *Nic* 19 (1992) 179-189
- , *La notion ecclésiologique de réception*, in *RThL* 25 (1994) 30-45
- LATOURELLE, R. - O'COLLINS, G. (ed.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982
- LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1987
- LAZARETH, W. - NISSIOTIS, N., *Vorwort*, in *Taufe, Eucharistie und Amt*, 3-7
- Le Concile de Chalcédoine et sa signification pour le mouvement oecuménique*, in *Ist* 16 (1971) 326-336
- LEDER, G., *Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien*, in *StdZ* 207 (1989) 75-87
- LEGRAND, H.-M., *Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua. La designación de los obispos, problema práctico o teológico?* in *Conc* 77 (1972) 44-56
- , *Synodes et conseils de l' après-Concile. Quelques enjeux ecclésiologiques*, in *NRTh* 98 (1976) 193-216
- , *Le développement d' Églises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 149-184
- , *La réalisation de l' Église en un lieu*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la Pratique de la Théologie*, III/2, Paris 1982, 143-345
- , *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*, in *RSPHTh* 75 (1991) 545-568
- , *"Un solo obispo por ciudad". Tensión en torno a la expresión de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano II*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 495-535
- , *Une éventuelle relance de l' uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies*, in *Ire* 66 (1993) 7-37
- , *O papado ao serviço da comunhão das Igrejas*, 1-19 (Texto fotocopiado de uma conferência pronunciada na Semana de Estudos Teológicos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em Fevereiro de 1994, em Lisboa, a ser publicado num volume dedicado a esta Semana de Estudos)
- LEGRAND, H. - MANZANARES, J. - GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca 2-7 Abril 1991*, Salamanca 1992

- LEHMANN, K., *Legitimación dogmática de una democratización de la Iglesia*, in Conc 63 (1971) 355-377
- , *Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche*, in US 31 (1976) 285-295
- , *Der Ursprung der Kirche und Jesus Christus*, in W. SEIDEL (ed.), *Kirche — Ort des Heils. Grundlagen — Fragen — Perspektiven*, Würzburg 2/1987, 11-32
- , *Zur Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Kirche. Anmerkungen zur Situation der Theologie nach der Europa-Sondersynode*, in ThGl 82 (1992) 287-301
- , *Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube*, 69-87
- (ed.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, Freiburg-München 1982
- LEHMANN, K. - SCHLINK, E. (ed.), *Evangelium — Sakrament — Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana*, Freiburg-Göttingen 1982
- LEHMANN, K. - PANNENBERG, W. (ed.), *Lehrverurteilungen — kirchentrennend?, I — Rechtfertigung, Sakrament und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg-Göttingen 3/1988
- LEHMANN, K. - PANNENBERG, W., *Einführung der Herausgeber. Entstehen und Werden der Studie*, in K. LEHMANN - W. PANNENBERG (ed.) *Lehrverurteilungen*, I, 9-17
- Lehrautorität und Unfehlbarkeit in der Kirche*, in G. GASSMANN - H. MEYER (ed.), *Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Paptamt*, Frankfurt 1980, 97-127. Original inglés: *Lutheran-Roman Catholic Dialogue. Teaching Authority and Infallibility in the Church. Common Statement*, in ThSt 39 (1979) 113-138
- LENGSFELD, P., *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse. Die Kollusionstheorie*, in ID. (ed.), *Ökumenische Theologie*, 36-67
- , *Konziliare Gemeinschaft und christliche Identität*, in ID. (ed.), *Ökumenische Theologie*, 355-367
- , (ed.), *Ökumenische Theologie — Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980
- , *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung. Einführende Bemerkungen*, in P. LENGSFELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 7-14
- , *Ökumenische Spiritualität als Voraussetzung von Rezeption*, in P. LENGSFELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 126-134
- P. LENGSFELD - H. - G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981

- LESSING, E., *Verbindliches Zeugnis der Kirche als ökumenische Aufgabe. Bericht über die Arbeit einer Studiengruppe des Deutschen ökumenischen Studienausschusses*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 92-96
- Lettre des évêques allemands à tous ceux qui, dans l' Église, ont mission d' enseigner la foi*, in DC 1509 (1968) 315-339
- LEUBA, J.-L., *Note théologique sur le magistère dans les Églises réformées. Constatations et perspectives*, in Ist 23 (1978) 22-26
- LEUZE, R., *Die Frage nach der Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem*, in ÖR 27 (1978) 483-496
- LEVINAS, E., *Dialog*, in F. BÖCKLE - F.- X. KAUFMANN - K. RAHNER - B. WELTE - R. SCHERER (ed.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, I, Freiburg-Basel-Wien 2/1981, 61-85
- LIENHARD, M., *De Luther à la tradition luthérienne*, in L&V 158 (1982) 87-101
- LINDBECK, G., *La crítica a la Iglesia y la doctrina de la justificación*, in Conc 118 (1976) 166-176
- LINK, H.-G., *Mit Gemeinschaft beschenkt — zur Gemeinschaft berufen. Bemerkungen zur Koinonia-Erklärung von Canberra*, in US 46 (1991) 115-124
- LÖHRER, M., *Sujetos de la transmisión, in Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de salvación, I/II*, Madrid 1969, 625-669
- LÖSER, W., *Konzil*, in LKD, 326-328
- , *Synode*, in LKD, 485 s.
- , *Verbindliches Lehren in der katholischen Kirche*, in Cath 44 (1990) 187-202
- , *Papst und Konzil im Anglikanisch/Römisch-katholischen Dialog*, in ThPh 67 (1992) 413-423
- LÖSER, W. - LEHMANN, K. - LUTZ-BACHMANN, M. (ed.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985
- LOSSKY, N., *Le rôle des mémoires, histoires, nationalités et développements socio-culturels séparés dans les relations actuelles entre Églises*, in Ist 38 (1993) 232-238
- LOPEZ AZPITARTE, E., *La ética cristiana: fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, in ST 112 (1989) 256-268. Originariamente publicado em Cuadernos Fe y Secularidad, n. 4 (1988) 5-31
- L' Uniatisme, méthode d' union du passé et la recherche de la pleine communion (Document de Balamand)*, in Ire 66 (1993) 347-356
- LUBAC, H. de, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Paris 2/1970
- , *Les églises particulières dans l' Église universelle*, Paris 1971
- LÜTTICKEN, J., *Zum Abschlussbericht der anglikanisch-katholischen Kommission*, in US 38 (1983) 74-80
- LUMPE, A., *Zu 'recipere' als "gültig annehmen, anerkennen" im Sprachgebrauch des römischen und kanonischen Rechts*, in AHC 7 (1975) 118-135

- LUTHER, M., *Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs. Fondement et raisons tirés de l'écriture*, in Oeuvres IV, Genève 1958, 77-89
- MADEY, J., *Concilio ecuménico y sínodo panortodoxo*, in Conc 187 (1983) 93-104
- MAIER, H. - RATZINGER, J., *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten — Grenzen — Gefahren*, Limburg 1970
- MANN, P. - MEYER, H. (ed.), *Ökumenische Erschliessung Martin Luthers. Referate und Ergebnisse einer internationalen Konsultation*, Paderborn-Frankfurt 1983
- MARGULL, H. J. (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961
- MARLÉ, R., *Dogme infallible et herméneutique*, in E. CASTELLI (ed.), *L'infailibilité*, 305-312
- MANSELLI, R., *Le cas du pape hérétique, vu à travers les courants spirituels du XIV<sup>e</sup> siècle*, in E. CASTELLI (ed.), *L'infailibilité*, 113-130
- MATEOS, J. e outros, *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teología Juan XXIII*, Salamanca 1987
- MAY, J., *Vorbereitende Überlegungen zu einer Konsensstheorie der Konziliarität*, in US 32 (1977) 94-104
- McCORMICK, R. A., *Dissent in Moral Theology and its implications*, in ThSt 48 (1987) 87-105.
- McDONALD, J., *L'ecclésiologie catholique nel dialogo con gli anglicani: Evoluzione e prospettive. Le base ecclesiolgice per l'implicazione della chiesa cattolica nel dialogo cattolico-anglicano*, in StEc 10 (1992) 167-181
- MCKENZIE, J., *El Nuevo Testamento*, in Conc 117 (1976) 15-24
- MEISENBERG, P., *Mehr Mitbestimmung in der Kirche*, in StdZ 200 (1992) 772-784
- METZ, J. B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 2/1969
- , *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, in J. B. METZ - J. MOLTMANN - W. OELMÜLLER, *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie"*, München-Mainz 1970, 53-90
- , *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid 1979
- , *La teología en el ocaso de la modernidad*, in Conc 191 (1984) 31-39
- , *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, in HK 40 (1986) 588-595
- , *Unidad y pluralidad: Problemas y perspectivas de la inculturación*, in Conc 224 (1989) 91-101
- , *Die eine Welt als Herausforderung an das westliche Christentum*, in US 44 (1989) 314-322

- , *Einheit und Vielheit. Perspektiven und Probleme auf dem Weg zur Weltkirche*, in W. BEINERT e outros, *Mit der Kirche glauben*, 96–108
- , *Libertad solidaria. Crisis y cometido del espíritu europeo*, in Conc 240 (1992) 335–342
- , *Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas*, in StdZ 211 (1993) 3–9
- METZ, J. B. - SCHILLEBEECKX, E., *La herencia del Concilio*, in Conc 200 (1985) 5–7
- MEYENDORFF, J., *Autoridad doctrinal en la tradición de la Iglesia ortodoxa*, in Conc 117 (1976) 48–54
- , *Rom und die Orthodoxie — Autorität der Wahrheit?*, in A. BRANDENBURG - H. J. URBAN (ed.), *Petrus und Papst*, II, 159–175
- , *Was ist ein ökumenisches Konzil?*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 36–47
- MEYER, H., *“Einheit in versöhnter Verschiedenheit” — “Konziliare Gemeinschaft” — “Organische Union”*, in ÖR 27 (1978) 377–400
- , *Wer ist sich mit wem worüber einig? Überblick über die Konsenstexte der letzten Jahre*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 15–30
- , *Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung — Charakter — Ergebnisse*, in US 36 (1981) 132–148
- , *La notion d’ “unité dans la diversité réconciliée”*, in Ire 57 (1984) 27–51
- , *Die Dynamik des Dialogs*, in US 40 (1985) 278–288 e 350
- , *Ein evangeliumsgemässes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*, 65–111
- , *Inwieweit sind die Dialoge und ihre Ergebnisse verbindlich für die Kirchen? Überlegungen aus lutherischer Sicht*, in CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCHAT OECUMÉNIQUE (ed.), *Les dialogues oecuméniques*, 257–269
- , *Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la “recevabilité”. Perspectives luthériennes*, in Ire 59 (1986) 5–19
- , *Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischer Minimalismus*, in EK 21 (1988) 260–264
- , *Die Thesen von Fries und Rahner — Versuch einer Weiterführung. Eine lutherische Stellungnahme zu These II und IV*, in ThQ 166 (1988) 290–301
- , *Rezeptionsproblematik und Konsensstruktur. Bemerkungen zur DÖSTA-Papier “Theologie der Ökumene — ökumenische Theoriebildung”*, in ÖR 38 (1989) 200–207
- , *Sündige Kirche? Bemerkungen zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische “Grunddifferenz”*, in ÖR 38 (1989) 397–410

- , *Ministère, apostolicité et transmission de la foi*, 1-14 (texto fotocopiado de uma conferência pronunciada no XII Simposio Internacional de Teología del Sacerdocio, promovido em Março de 1991 pela Facultad de Teología del Norte de Espãna, Burgos)
- , “*Grundkonsens und Kirchengemeinschaft*”. *Bericht und Reflexionen über eine Konsultation und ihr Thema*, in A. BIRMELEÉ - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz*, 11-55
- , *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Eine lutherische Perspektive*, in A. BIRMELEÉ - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz*, 117-131
- , *Pourquoi dans le document luthérien “Face à l’ Unité” (1984) a-t-on envisagé l’ union de Florence comme “exemple” d’ unité*, in *Ire* 65 (1992) 307-338
- , *Verbindlichkeit als Gehalt und Gestalt christlichen Zeugnisses*, in H. FRANKE - -TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 157-172
- , *Überlegungen zum Gedanken und zur Lehre von den “Fundamentalartikeln”*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 267-277
- , *Weg und Ertrag des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs*, in *US* 48 (1993) 321-330
- , *La gestion des facteurs non-doctrinaux dans le dialogue oecuménique*, in *Ist* 38 (1993) 252-261
- , *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über “Kirche und Rechtfertigung”*, in *KNA-ÖKI* 1-2 (1994) 5-16
- MEYER, H. - GASSMANN, G., *Motive und Methoden des Dialogs über kirchenleitende Ämter*, in G. GASSMANN - H. MEYER (ed.), *Das kirchenleitende Amt*, 9-20
- MEYER, H. - URBAN, H. J. - VISCHER, L., *Einleitung*, in H. MEYER - H. J. URBAN - L. VISCHER (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, 11-20
- MEYER, H. - URBAN, H. J. - VISCHER, L. (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene — 1931-1982*, Frankfurt 1983
- MEYER, H. - PAPANDREOU, D. - URBAN, H. J. (ed.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene — 1982-1990*, Frankfurt-Paderborn 1992
- MICHEL, M. (dir.), *La théologie à l’ épreuve de la vérité*, Paris 1984
- MIETH, D., *Gewissen/Verantwortung*, in *NHThG* II, 80-90
- MÖRSDORF, K., *Das synodale Element der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in R. BÄUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes*, 568-584

- MOINGT, J., "Oportet et haereses esse", in Conc 212 (1987) 81-91
- MOISER, J., *The Role of the Laity in the Formation of the New Testament Canon*, in ScE 39 (1987) 301-317
- MOLARI, C., *A comunidade eclesial como sujeito hermenêutico — tradição oriunda da experiência judeo-cristã*, in Conc 133 (1978) 93-106
- MOLTMANN, J., *Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens*, in ÖR 26 (1977) 287-296
- MONSARRAT, J. P., *La doctrine des églises réformées sur ce qu'elles refusent d'appeler magistère*, in L&V 180 (1986) 17-36
- MONTMOLIN, M. de, *Questions posées à une Église réformée par la "réception" d'un document oecuménique*, in Ire 59 (1986) 189-200 e 307-313
- MÜHLEN, H., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in PRO ORIENTE, Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit, 175-180
- MÜHLSTEIGER, J., *Rezeption — Inkulturation — Selbstbestimmung. Überlegungen zur Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften*, in ZKTh 105 (1983) 261-289
- MÜLLER, A., *Miteinander Glauben. Vom Glauben zur Kirche*, in E. CHRISTEN e outros, *Glauben, der zu denken gibt. Perspektiven und Zugänge*, Luzern-Stuttgart 1988, 58-78
- MÜLLER, G. L., *Die Grenze der Ökumene als ihre Chance. Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz*, in HK 39 (1985) 570-575
- , *Was ist kirchlicher Gehorsam? Zur Ausübung von Autorität in der Kirche*, in Cath 44 (1990) 26-48
- MÜLLER, H., *Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik*, in ÖAKR 27 (1976) 3-21
- , *Realización de la catolicidad en la iglesia local*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 457-488
- MURPHY, F.- X. - SHERWOOD, P., *Constantionople II et III (Histoire des Conciles Oecuméniques, 3)*, Paris 1973
- NEUFELD, K. H., *Lässt sich die Glaubenswahrheit absichern? Die begrenzte Aufgabe des Lehramts*, in HK 45 (1991) 183-188
- NEUMANN, J., *Synodales Prinzip. Der grössere Spielraum im Kirchenrecht*, Freiburg-Basel-Wien 1973
- NEUNER, P., *Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit. Ein katholischer Diskussionsbeitrag*, in ÖR 31 (1982) 302-313
- , *Der konfessionelle Grundentscheid — Problem für die Ökumene?*, in StdZ 202 (1984) 591-604
- , *Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am "Rahner-Plan"*, in ThR 81 (1985) 1-8

- , *Die Kirche als Gemeinschaft der heiligen Sünder oder der sündigen Heiligen?*, in US 40 (1985) 93-103
- , *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, in HFTh IV, 51-62
- , *Aspekte einer Theologie des Laien*, in US 43 (1988) 316-324
- , *Reform als Wesenselement von Kirche*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 165-185
- , *Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft*, in StdZ (1993) 443-450
- , *Was muss der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation*, in StdZ 212 (1994) 219-231
- NEUNER, P. - WAGNER, H. (ed.), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Ökumenik*, Freiburg-Basel-Wien 1992
- NEWMANN, J. H., *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine. Edited with an introduction by John Coulson*, London 1961
- NISSIOTIS, N. A., *Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen*, in US 31 (1976) 276-284. Publicado também em Ist 23 (1978) 6-14
- , *Auf dem Weg zur Gemeinschaft der Kirchen im Jahr "2000". Eine orthodoxe Ansicht*, in ThQ 166 (1986) 248-267
- NORGAARD-HOJEN, P., *Sprache, Dialog und Wahrheit. Überlegungen zur Möglichkeit ökumenischen Bemühens*, in ÖR 42 (1993) 209-222
- NOSSOL, A., *Ökumene in Bedrängnis? Theologische Hindernisse auf dem Weg zur Einheit heute*, in Cath 46 (1992) 61-69
- OCHMANN, F., *Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio — Zur "Rezeption" aus kanonischer Sicht*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 123-164
- O'COLLINS, G., *Criteria para la interpretación de las tradiciones*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y perspectivas*, 462-480
- O'CONNOR, M., *The Holy Spirit and the Church in Catholic Theology: a study in the ecclesiology of J.- M. R. Tilhard*, in OiC 28 (1992) 331-341
- Ökumene-Fortschritte auch der Basis zugänglich machen*, in Kathpress, Nr. 49, 11.3.1992, 2
- "Ökumenischer Prozess braucht Zeit und Geduld"*, in Kathpress, Nr. 11, 15.1.1993, 4 s.
- Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität. Dokument der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest*, in US 39 (1984) 321-328
- ORTIZ URBINA, I., *Nicée et Constantinople (Histoire des Conciles Oecuméniques, 1)*, Paris 1963
- OTT, H., *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition. Eine protestantische Stellungnahme*, in ARBEITSGEMEINSCHAFT



- ÖKUMENISCHER INSTITUTE (ed.), *Papstum als ökumenische Frage*, Mainz 1979, 212-233
- PALÁCIO, C., *Da autoridade na Igreja. Formas históricas eeclesiológicas subjacentes*, in PT 48 (1987) 151-179
- PANNENBERG, W., *Was ist Wahrheit?*, in ID., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 2/1971, 202-222
- , *Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion*, in M. SECKLER e outros (ed.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz-Wien-Köln 1972, 31-43
- , *Das Papstum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*, in V. VON ARISTI, *Das Papstamt*, 139-160
- , *Müssen sich die Kirchen immer noch gegenseitig verurteilen?*, in KuD 38 (1992) 311-330
- , *Eine philosophisch-historische Hermeneutik des Christentums*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 35-46
- , *Dogmatische Theologie in ökumenischer Perspektive*, in E. SCHOCKENHOFF-P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube*, 152-164
- , *Pour une interprétation commune du Symbole de Nicée-Constantinople*, in DC 2079 (1993) 828-831
- PAPADEROS, A., *Nicht am Volk und am Leben vorbei. Reflexionen über Rezeption*, in US 38 (1983) 207-216
- , *Dia Lima-Texte zu Taufe, Eucharistie und Amt als Schritte zur Einheit?*, in PRO ORIENTE, *Am Beginn des theologischen Dialogs*, 318-330
- PAPANDREOU, D., *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht*, in J. RATZINGER (ed.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978
- , *Verwirrung im Geflecht der bilateralen Dialoge?*, in US 40 (1980) 309-311
- , *Kirchliche Gemeinschaft aus orthodoxer Sicht*, in US 41 (1986) 26-34
- , *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in V. VON ARISTI e outros, *Das Papstamt*, 161-167
- , *Form und Norm: Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit*, in US 49 (1994) 7-18
- Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit, in Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 774-806.
- PATTARO, G., *De oecumenismi exercitio. Indicazioni per una verifica post-conciliare*, in StEc 2 (1984) 484-515
- , *Il Decreto "Unitatis Redintegratio" e la sua recezione a vent' anni dal Concilio*, in RdT 26 (1985) 496-513

- , “*Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica*”, in *StEc* 4 (1986) 27-58
- PAULO VI, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy à l' occasion du 80.e anniversaire de “Rerum Novarum” (14 mai 1971). La responsabilité politique des chrétiens*, Paris 1971
- PEMSEL-MAIER, S., *Rezeption — Schwierigkeiten und Chancen. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen*, Würzburg 1993
- PEREIRA, T. M., *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*, Lisboa 1990
- PERI, V., *La ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, in *AHC* 20 (1988) 216-244
- , *Iglesias locales y catolicidad en el primer milenio de la tradición romana*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 125-164
- PESCH, O. H., *Estado actual del consenso sobre Lutero*, in *Conc* 118 (1976) 278-293
- , *Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition*, in ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER INSTITUTE (ed.), *Papstum als ökumenische Frage*, Mainz 1979, 159-211
- , *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvolzug*, in ID., *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Mainz 1987, 266-293
- , *Über die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken. Dogmatische Überlegungen zur Ehe Enzyklika Papst Pauls VI.*, in ID., *Dogmatik im Fragment*, 253-265
- , *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff in der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in W. BAIER e outros (ed.), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, I*, Sankt Ottilien 1987, 453-492
- , *Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart. Das Studiendokument des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Risiken und Chancen*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, 85-134
- , *Ökumenismus der Bekehrung — in der Zerreissprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in H. FRIES - O. H. PESCH, *Streiten für die eine Kirche*, 135-176
- , *Rechtfertigung und Kirche. Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie*, in *ÖR* 37 (1988) 22-46
- , *Ökumenische Kirchlichkeit der Theologie. Einige Überlegungen zum theologischen Alltag*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 293-318
- , *Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. Ungeschützte, aber plausible Vermutungen zu ihren Schwierigkeiten*, in *ÖR* 42 (1993) 407-418.

- PESCH, R., *Fundamentos neotestamentários para una democracia como forma de vida de la Iglesia*, in Conc 67 (1971) 343-354
- PETERS, T. R., *Ortodoxia en la dialectica de doxa y praxis*, in Conc 212 (1987) 93-103
- PETRI, H., *Maria und die Ökumene*, in W. BEINERT - H. PETRI (ed.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg-Köln 1984, 315--359
- PETZHOLDT, M., *Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache*, in H. FRANKE - TH. KROBATH - M. PETZHOLDT - W. PFÜLLER (ed.), *Veritas et communicatio*, 79-93
- PINHO, J. B. de, *Kirche und politische Gemeinschaft in ökumenischer Perspektive. Ein Vergleich zwischen Verlautbarungen der ökumenischen Bewegung und der römisch-katholischen Kirche (insbesondere von 1937 bis 1966)*, Münster 1976
- , *A Igreja una como "comunidade conciliar"*, in IM 83-84 (1977) 29-51
- , *O Ministério Ordenado. Balanço de um diálogo ecuménico*, in Did 12 (1982) 299-331
- , *O povo crente como sujeito da sua fé*, in Com 2 (1985) 40-53
- , *A Igreja católica em diálogo com as outras Igrejas*, in Com 4 (1987) 437-454
- , *O ministério de Pedro como problema ecuménico*, in Did 19 (1989) 135-179
- , *A paróquia sob a exigência da missão*, in Com 7 (1990) 39-50
- , *O Espírito Santo e os caminhos para a unidade*, in H. NORONHA GALVÃO e outros, *O Espírito que dá a vida. Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa — Faculdade de Teologia*, Lisboa 1992, 193-211
- , *Documento dos Bispos dos Estados Unidos sobre a mulher. Notas sobre o decurso de um processo*, in Com 10 (1993) 276-283
- , *Desafios à existência cristã no horizonte do ano 2000 (Intervenção nas II Jornadas Sociais da Acção Católica Rural, realizadas em Junho de 1993, texto a aparecer numa publicação da ACR)*, 1-20
- , *A Igreja e a salvação — Interpelações na perspectiva ecuménica*, in J. C. GONÇALVES e outros, *A salvação em Jesus Cristo. Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa — Faculdade de Teologia*, Lisboa 1994, 237-254
- PIO XII, *Al III Congreso Internacional de la Prensa Catolica (18 de febrero de 1950)*, in J. IRIBARREN (ed.), *El derecho a la verdad*, 125-132
- PLATHOW, M., *Verbindliches Lehren und einender Konsens. Die Frage nach der Kanonizität des biblischen Kanons und nach der evangelischen Lehr Gewalt*, in US 37 (1982) 117-132
- POTTMEYER, H. J., *Theologie des Volkes. Ihr Begriff und ihre Bedingungen*, in A. EXELER - N. METTE (ed.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978, 140-159
- , *Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruchs*, in ThQ 159 (1979) 92-109

- , *Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. Offene Fragen — Auswege aus einem Streit*, in ThPQ 28 (1980) 336-348
- , *Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L' influence de Vatican I sur l' ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II*, in G. ALBERIGO (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 91-116
- , *Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen*, in K. LEHMANN (ed.), *Das Petrusamt*, 89-109
- , *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II, Vingt ans d' herméneutique du Concile*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.) *La Réception de Vatican II*, 43-64
- , *La Iglesia, misterio e institución*, in Conc 208 (1986) 433-446
- , *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in HFTTh IV, 124-152
- , *Rezeption und Gehorsam — Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität "Rezeption"*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 51-91
- , *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, 89-126
- , *Ultramontanismus und Ekklesiologie*, in StdZ 210 (1992) 449-464
- , *Respuesta a la conferencia del prof. Angel Antón Gómez*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 771-778
- , *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in StdZ 210 (1992) 579-589
- PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, Innsbruck-Wien-München 1979
- PRO ORIENTE, *Am Beginn des theologischen Dialogs*, Innsbruck 1987
- PRO ORIENTE, *Chalzedon und die Folgen. 1. Wiener Konsultation mit der Orientalischen Orthodoxie*, Innsbruck-Wien 1992
- PUFULETE, S., *Concilio y recepción*, in DE 13 (1978) 145-196
- PUZA, R., *Die Diözesansynode. Ihre rechtliche Gestalt im neuen CIC (cc 460-468)*, in ThQ 163 (1983) 223-226
- , *Diözesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC*, in ThQ 166 (1986) 40-48
- , *Kanonistische Überlegungen zur Entstehung und Rezeption synodaler Beschlüsse*, in H. J. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, 224-244
- RADU, D., *Autorité et conciliarité dans la pratique actuelle de l' église: convergences et tensions*, in Nic 18 (1991) 277-304
- RAHNER, K. (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng*, Freiburg-Basel-Wien 2/1971
- , *Was ist eine dogmatische Aussage?*, in *Schriften zur Theologie*, V, Zürich-Einsiedeln-Köln 3/1968, 54-81

- , *Kleines Fragment "Über die kollektive Findung der Wahrheit"*, in *Schriften zur Theologie*, VI, Zürich-Einsiedeln-Köln 2/1968, 104-110
- , *Das neue Bild der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 329-354
- , *Vom Dialog in der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, VIII, 426-444
- , *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln - Zürich-Köln 1970, 11-33
- , *Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise*, in *Schriften zur Theologie*, IX, 339-365
- , *Häresien in der Kirche heute?*, in *Schriften zur Theologie*, IX, 453-478
- , *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, in *Schriften zur Theologie*, X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 262-285
- , *Einige Probleme des Ökumenismus heute*, in *Schriften zur Theologie*, X, 493-502
- , *Ökumenische Theologie der Zukunft*, in *Schriften der Theologie*, X, 503-519
- , *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 531-546
- , *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, in *Schriften zur Theologie*, XII, 547-567
- , *Opposition in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, in *Schriften zur Theologie*, XII, 469-481
- , *Dogmen- und Theologiegeschichte — gestern und morgen*, in *ThGe* 20 (1977) 65-78
- , *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg-Basel-Wien 1972
- , *Grundkursus des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976
- RAHNER, K. - RATZINGER, J., *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 2/1963
- RAISER, K., *Modelle kirchlicher Einheit*, in *ÖR* 36 (1987) 195-216
- , *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989
- , *Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik*, in *ÖR* 40 (1991) 425-435
- , *L'avenir du Conseil oecuménique des Églises et le rôle de "Foi et Constitution" dans le contexte du mouvement oecuménique*, in *DC* 2079 (1993) 836-839
- , *Auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Profils der Laien in der ökumenischen Bewegung*, in *ÖR* 43 (1994) 122-134
- RATZINGER, J., *Frères dans le Christ. L'esprit de la fraternité chrétienne*, Paris 1962
- , *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, 37-59
- , *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona 1972

- , *Die Dimensionen des Problems*, in INTERNATIONALE THEOLOGEN-KOMMISSION, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 17-51
- , *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982
- , *Le dialogue anglican-catholique: problèmes et espoirs*, in DC 1880 (1884) 854-862
- , *Luther et l'unité des Églises*, in DC 1886 (1984) 121-128
- , *Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes*, in ThQ 166 (1986) 243-248
- , *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in IKaZ 15 (1986) 41-52
- , *Elogio da consciência*, in 30 Dias, n° 4/Abril (1991) 66-75
- Ratzinger, o prefeito ecuménico. Texto do debate entre o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e a comunidade valdense de Roma sobre o Papado e o ecumenismo. 29 de Janeiro de 1993*, in 30Dias, n° 2/Fevereiro (1993) 66-73
- RAUSCH, Th. P., *Reception Past and Present*, in ThSt 47 (1986) 497-508
- REMY, J., *Es la publicidad de la información dentro de la Iglesia el medio para salir de un diálogo desigual?*, in Conc 63 (1971) 396-405
- Réponse de la Conférence Episcopale d'Angleterre et du Pays de Galles aux questions du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, in DC 1902 (1985) 876-882
- Réponse de la Conférence Episcopale Française aux questions du Secrétariat de l'Unité des Chrétiens*, in DC 1902 (1985) 867-876
- Réponse du Saint-Siège au document final de l'ARCIC I (1982)*, in DC 2043 (1992) 111-115
- Respekt vor der Gewissensentscheidung. Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen*, in HK 47 (1993) 460-467
- REYNDERS, B., *Premiers réactions de l'Église devant falsifications du dépôt apostolique: Saint Irénée*, in O. ROUSSEAU e outros, *L'Infaillibilité*, 26-51
- RIKHOF, H., *La competencia de sacerdotes, profetas y reyes. Reflexiones eclesiológicas*, in Conc 217 (1988) 377-387
- RITSCHL, D., *Theologie und Erkenntnis. Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*, in ÖR 34 (1985) 287-298
- , *Die Plenartagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Budapest, 9. bis 21. August 1989*, in ÖR 38 (1989) 433-438
- RODRIGUES, A., *Opinião Pública*, in Polis. *Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, IV, Lisboa-S. Paulo 1986, 820-825
- ROOS, L., *Demokratie als Lebensform*, München-Paderborn-Wien 1969
- ROOT, H., *Alcuni aspetti dell'eclesiologia anglicana alla luce del dialogo anglicano-cattolico romano*, in StEc 10 (1992) 147-165
- ROUSSEAU, O. e outros, *L'Infaillibilité de l'Église. Journées oecuméniques de Chevotogne, 25-29 septembre 1961*, Chevotogne 1963

- ROUTHIER, G., *La réception d' un concile*, Paris 1993
- ROVIRA BELLOSO, J. M., *El Magisterio y la libertad del teólogo*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987. 205-226
- RÜCKER, H., *Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen. Eine Überlegung zur Antwort von Eilert Herms auf den Rahner-Plan*, in ÖR 34 (1985) 171-183
- RUGGIERI, G., *Foi et histoire*, in G. ALBERIGO - J.- P. JOSSUA (ed.), *La Réception de Vatican II*, 127-155
- RUH, U., *Eine gewichtige Herausforderung für die Kirchen. Arbeit und Ergebnisse der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in HK 40 (1986) 139-142
- , *Der Schritt zurück als Schritt nach vorn. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverurteilungen*, in HK 40 (1986) 312-315
- , *Resignation? Ökumenische Perspektiven für die 90er Jahre*, in HK 43 (1989) 492
- , *Das Gottesvolk als Subjekt der Überlieferung. Dogmatikertagung über Tradition und Erneuerung*, in HK 44 (1990) 536-539
- , *Unspektakulär, aber doch nützlich. Zum Stand einiger ökumenischer Dialoge der katholischen Kirche*, in HK 46 (1992) 334-337
- , *Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat*, in HK 47 (1993) 175-177
- , *Perspektiven. 20 Jahre Leuenberger Konkordie*, in HK 47 (1993) 223
- , *Ökumene im Übergang*, in HK 47 (1993) 271-273
- , *Ökumene: Das neue Direktorium der katholischen Kirche*, in HK 47 (1993) 332-334
- , *Gemeinschaft mit Bruchstellen. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, in HK 47 (1993) 473-477
- RUSCH, W. G., *Rezeption. Eine ökumenische Chance*, Stuttgart 1988
- SANCHO BIELSA, J., *La infalibilidad del Pueblo de Dios. "Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen Gentium" del Vaticano II*, Pamplona 1979
- SARTORI, L., *Criterios para apelar al "sensus fidelium"*, in Conc 168 (1981) 241-247
- , *I principi cattolici dell' ecumenismo alla luce della esperienza di 20 anni*, in StEc 2 (1984) 461-483
- , *La recezione del BEM: problema eclesiologico*, in StEc 3 (1985) 43-60
- , *Il "sensus fidelium" del popolo di Dio e il concorso dei laici nelle determinazioni dottrinali*, in StEc 6 (1988) 33-58
- , *La "receptio" cattolica del BEM. La problematica di fondo*, in StEc 7 (1989) 383-395
- SAUTER, G., *Consensus*, in TRE VIII, 182-189

- , *Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 52-63
- SCHÄFFER, PH., *Dogmenfreies Christentum. Seine Anliegen in der Dogmenauslegung*, in E. SCHOCKENHOFF - P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube*, 9-27
- SCHARR, P., *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsensustheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992
- SCHATZ, K., *Wie kam es zur Definition der Unfehlbarkeit?*, in K. LEHMANN (ed.), *Das Petrusamt*, 67-78
- , *Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen*, in ThPh 60 (1985) 257-268
- , *Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte*, 187-250
- , *Welche bisherigen päpstlichen Lehentscheidungen sind "ex cathedra"? Historische und theologische Überlegungen*, in W. LÖSER - K. LEHMANN - M. LUTZ-BACHMANN (ed.), *Dogmengeschichte*, 404-422
- , *Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend — Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption*, in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung*, 93-122
- , *La primauté du pape. Son histoire, des origines à nos jours*, Paris 1992
- SCHEELE, P.- W., *Fragen zum kirchlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption*, in Cath 7 (1973) 386-400
- , *Entwicklungen im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche in Deutschland. Zwischenbericht aus der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in US 40 (1985) 121-125
- SCHEFFCZYCK, L., *Sensus fidelium — Zeugnis in der Kraft der Gemeinschaft*, in IKaZ 16 (1987) 420-433
- SCHILLEBEECKX, E., *La infalibilidad del magisterio. Reflexión teológica*, in Conc 83 (1973) 399-423
- , *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1981
- , *Expérience humaine et foi en Jésus Christ (édition française conçue et présentée par J. Doré)*, Paris 1981
- , *La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento*, in Conc 200 (1985) 21-32
- , *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1990
- SCHINELLER, P., *Por la inculturación hacia la catolicidad*, in Conc 224 (1989) 113-122



- SCHLENCKZA, R., *Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen*, in ÖR 29 (1980) 440-460
- SCHLETTE, H., *La "identificación parcial" con la Iglesia*, in Conc 66 (1971) 350-366
- SCHLIER, H., *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, in MySal IV/1, 101-221
- SCHLÜTTER, R., *Die "Grunddifferenz" zwischen den Konfessionen. Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach möglichen Motiven und Zielen*, in ÖR 36 (1987) 302-320
- SCHMALE, F.-J., *Synodus — synodale concilium — concilium*, in AHC 8 (1976) 80-102
- SCHMIDT-CLAUSEN, K., *Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung*, in ÖR 27 (1978) 1-13
- SCHMIED, A., *Das Papstum im ökumenischen Gespräch*, in ThGe 21 (1978) 161-171
- SCHNACKENBURG, R., *La colaboración de la comunidad, por el consentimiento y la elección, según el Nuevo testamento*, in Conc 77 (1972) 18-30
- SCHNEIDER, TH., *Das Bekenntnis zum Heiligen Geist als Rede von der Kirche. Zum theologischen Ort der Kirche im Glaubensbekenntnis*, in US 36 (1981) 210-225
- SCHOCKENHOFF, E. - WALTER, P. (ed.), *Dogma und Glaube. Bausteine zu einer theologischen Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper*, Mainz 1993
- SCHNEIDER, TH. - STICHER, H. - RITSCHL, D., *Zur ökumenischen Situation Ende 1987. Berichte von drei Herausgebern*, in ÖR 37 (1988) 138-153
- SCHÜTTE, H., *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974
- , *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985
- , *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Paderborn-Frankfurt 2/1991
- SCHULTE, J., *Ökumenische Überlegungen zum Problem der Denkformen reformatorischer und katholischer Theologie*, in US 38 (1983) 178-187
- SECKLER, M., *Glaubenssinn*, in LThK IV, 945-948
- , *Tradition als Überlieferung des Lebens. Eine fundamentaltheologische Besinnung*, in ThQ 158 (1978) 256-267
- , *Der Begriff der Offenbarung*, in HFTh II, 60-83
- , *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in HFTh IV, 179-241

- , *Toleranz, Wahrheit, Humanität*, in H. J. VOGT (ed.), *Kirche in der Zeit*, 126-149
- SEIBEL, W., *Meinungsbildung in der Kirche*, in *StdZ* 209 (1991) 505 s.
- , *Einheit der Kirchen*, in *StdZ* 211 (1993) 73 s.
- SEILS, M., *Die Problematik der Rezeption aus der Sicht der evangelischen Kirchenleitung*, in P. LENGSELD - H. - G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 110-114
- SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile und die ökumenische Bewegung. Studien des ökumenischen Rates der Kirchen* Nr. 5, Genf 1968
- SEKRETARIAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, *Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene*, Trier 1976
- SESBOUÉ, B., *Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale*, in *NRTh* 93 (1971) 337-362
- , *Le dogme est-il la vérité de la théologie catholique contemporaine?*, in M. MICHEL (dir.), *La théologie à l'épreuve de la vérité*, 239-257
- , *Pour une théologie oecuménique. Église et sacrements — Eucharistie et ministères — La Vierge Marie*, Paris 1990
- SEYBOLD, M., *Magisterio eclesial y común sentir en la fe. Un deseo de la Reforma a la luz de los Concilios Vaticano I y II*, in *ST* 65 (1978) 21-30. Originariamente publicado em *ThGl* 65 (1975) 266-277
- SIEBEN, H. J., *Die Konzilsidee der Alten Kirche* (Konziliengeschichte, Reihe B), Paderborn 1979
- , *Concilium perfectum. Zur Idee der sogenannten Partikularsynode*, in *ThPh* 63 (1988) 203-215
- , *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*, in *ThPh* 67 (1992) 192-229
- SILLER, H. P., *Kirchenreform*, in *StdZ* 211 (1993) 477-488
- SOARES, A. L., *A comunhão na constituição hierárquica da Igreja. Investigação teológico-canónica*, Porto 1992
- SOBRINO, J., *La "autoridad doctrinal" del pueblo de Dios en América Latina*, in *Conc* 200 (1985) 71-81
- SOUKUP, P. A., *Los medios de comunicación social en los documentos de la Iglesia*, in *Conc* 250 (1993) 1051-1061
- SPINDLER, M., *Gemeinsames Zeugnis als ökumenische Realität. Bericht über eine Untersuchung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des römischen Einheitssekretariats und des Weltrates der Kirchen in Genf*, in P. LENGSELD - H. - G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 73-91
- STAKEMEIER, E., *Kirche und Kirchen nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in R. BÄUMER - H. DOLCH (ed.), *Volk Gottes*, 503-517

- STALDER, K., *Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche*, in H. STIRNIMANN - L. VISCHER (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, 57-62
- STAN, L., *Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche*, in SEKRETARIAT FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG (ed.), *Konzile und die ökumenische Bewegung*, 72-80
- STECHER, R., *Integrieren und motivieren. Gedanken eines Bischofs zum Führungsstil in der Kirche*, in HK 47 (1993) 511-514
- STEMBERGER, G., *Stammt das synodale Element der Kirche aus der Synagoge?*, in AHC 8 (1976) 1-14
- STERN, J., *L' infaillibilité de l' Église dans la pensée de J. H. Newman*, in RSR 61 (1973) 161-185
- , *La communion universelle comme bien théologique de Vatican I selon J. H. Newman*, in NRTh 99 (1977) 171-188
- STEWART, R., *“Recezione”: cosa fanno le Chiese con gli accordi ecumenici*, in StEc 4 (1986) 9-26
- STIRNIMANN, H. - VISCHER, L. (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt 1975
- STOBBE, H.- G., *Lernprozess einer Kirche. Notwendige Erinnerung an die fast vergessene Vorgeschichte des Ökumenismus-Dekrets*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 71-123
- , *Hermeneutik - ein Ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich-Köln-Gütersloh 1981
- , *Konsensfindung als hermeneutisches Problem*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 31-51
- , *Grabungsarbeiten auf dem Feld der Ökumene. Abschlussbericht zur Ersten Wissenschaftlichen Konsultation der SOCIETAS OECUMENICA*, in P. LENGSELD - H.- G. STOBBE (ed.), *Theologischer Konsens*, 135-158
- , *Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft?*, in IKZ 77 (1987) 223-235
- , *Warum ich trotzdem Ökumeniker bin. Statements der Herausgeber unserer Zeitschrift*, in US 46 (1991) 328-331
- STOBBE, H.- G. - MAY, J., *Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 301-332
- STOCKMEIER, P., *La elección de obispos en la Iglesia antigua*, in Conc 157 (1980) 8-18
- STOLL, K., *Geleitwort*, in H. BRANDT (ed.), *Kirchliches Lehren*, 11 s.

- STRANSKY, TH. F., *Fortschritte, Stillstände und Rückschläge. Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen*, in ÖR 40 (1991) 22-40
- SULLIVAN, F. A., *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no "que ella es", sino que ella "subsiste en" la Iglesia católica romana*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II*, 607-616
- , *Il Decreto sull' ecumenismo: presupposti ecclesologici e conseguenze*, in RdT 31 (1990) 231-246
- , *The Vatican Response to ARCIC I*, in Gre 73 (1992) 489-498
- , *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi 2/1993
- SUTTNER, E. CH., *Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, in ThPQ 139 (1991) 156-167
- , *Das Ökumenismuskonkordat des Konzils. Bloss eine verheissungsvolle Utopie?*, in StdZ 211 (1993) 303-317
- SYKES, S. W., *Cómo permanece la Iglesia en la verdad? — Respuesta anglicana*, in Conc 168 (1981) 207-215
- , *Die Fundamentalien des Christentums*, in A. BIRMELE - H. MEYER (ed.), *Grundkonsens — Grunddifferenz*, 132-144
- Synthèse des travaux de l' assemblée synodale. Le rapport finale voté par les Pères*, in DC 1909 (1986) 36-45
- SWIDLER, L., *Demo-kratia, the Rule of the People of God, or Consensus Fidelium*, in P. F. FRANSEN (ed.), *Authority in the Church*, Leuven 1983, 226-243
- , *Wahrheitsfindung im Dialog. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der systematischen Reflexion*, in US 39 (1984) 201-218
- TABORDA, F., *Fé cristã e práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em teologia*, in REB 41 (1981) 250-278
- TAMAYO, J.- J., *El magisterio de la comunidad cristiana: hacia una superación del binomio Iglesia docente — Iglesia discente*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, Salamanca 1987, 229-255
- Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Frankfurt-Paderborn 1982. Tradução portuguesa: CONSELHO PORTUGUÊS DAS IGREJAS CRISTÃS (ed.), *Batismo, Eucaristia, Ministério. Convergência da fé*, Coimbra 1983
- TAVARD, G., *Elementos que determinan la ecumenicidad de un concilio*, in Conc 187 (1983) 67-74
- TAYLOR, J., *Der Heilige Geist als lebendiger Zusammenhalt*, in US 46 (1991) 2-8
- THILS, G., *L' infallibilité de l' Église dans la constitution "Pastor Aeternus" du Ier Concile du Vatican*, in O. Rousseau e outros, *L' Infallibilité*, 147-182

- , *L' infaillibilité pontificale. Sources, conditions, limites*, Gembloux 1969
- , *La communauté ecclésiale, sujet d' action et sujet de droit*, in RThL 4 (1973) 443-468
- , "Hierachia veritatum" (*Décret sur l' oecuménisme*, n.° 11), in RThL 10 (1979) 209-215
- , *Verdad y verificación en el Vaticano I*, in Conc 83 (1983) 328-337
- , *Hiérarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique*, in RThL 15 (1984) 147-159
- , *Primauté et infaillibilité du Pontife romain à Vatican I et autres études d' ecclésiologie*, Leuven 1989
- THURIAN, M. (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1983
- THURIAN, M., *Taufe, Eucharistie und Amt: Informationen und Überlegungen*, in US 41 (1986) 130-132 e 149
- TILLARD, J.- M. R., *À propos du "sensus fidelium"*, in POC 25 (1975) 113-134
- , *La primauté romaine "...jamais pour éroder les structures des Églises locales (Déclaration anglicane-catholique, Venise 1976)*, in Ire 50 (1977) 291-325
- , *Préparer l' unité. Pour une pastorale oecuménique*, in NRTh 112 (1980) 161-178
- , *L' évêque de Rome*, Paris 1982
- , *Vorüberlegungen zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis*, in US 37 (1982) 103-110
- , *Die Treue der römisch-katholischen Kirche zum "Glauben der Väter"*, in H.- G. LINK (ed.), *Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente*, Frankfurt 1983, 109-117
- , *Église catholique et dialogues bilatéraux*, in Ire 56 (1983) 5-19
- , *Pluralismo teológico y misterio de la Iglesia*, in Conc 191 (1984) 109-124
- , *Tradition, autorité et communion universelle*, in DC 1880 (1984) 862-867
- , *Oecuménisme et Église Catholique. Vingt ans du Décret sur l' Oecuménisme*, in NRTh 107 (1985) 43-67
- , *Ecclésiologie de communion et exigence oecuménique*, in Ire 59 (1986) 271-293
- , *Église d' Églises. L' ecclésiologie de communion*, Paris 1987
- , *Autorité et mémoire dans l' Église*, in Ire 61 (1988) 332-346 e 481-484
- , *Confesser ensemble la foi apostolique*, in DC 1993 (1989) 967-970
- , *La tension entre primauté du Siège romain et conciliarité*, in Nic 19 (1992) 275-283
- , *Reception — Communion*, in OiCh 28 (1992) 307-322
- , *L' avenir de "Foi et Constitution"*, in DC 2079 (1993) 840 s.
- TIMIADIS, E., *La primauté de Pierre dans l' ecclésiologie orthodoxe*, in Ist 23 (1978) 348-366

- TODD, J. M. (ed.), *Problèmes de l' autorité*, Paris 1962
- TODD, J. M., *L' autorité du laïc*, in ID. (ed.), *Problèmes de l' autorité*, 259-282  
*Tomos Agapès. Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome-Istanbul 1971
- TRACY, D., *Más allá del relativismo y del fundacionalismo? La hermenéutica y el nuevo ecumenismo*, in Conc 240 (1992) 343-353
- Überprüfungen der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. Schlussbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in US 41 (1986) 76-82
- ULLRICH, L., *Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung*, in ÖR 36 (1987) 157-183
- , *Dialog und Identität. Philosophische und theologische Aspekte*, in W. ERNST - K. FEIEREIS (ed.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1992, 320-335
- UNCITI, M. de, *El magisterio de la Iglesia: por qué es tan débil su acogida?*, in SaTe 79 (1991) 421-432
- URBAN, H. J., *Was verwirklichen wir in unseren Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen. Überlegungen zur Situation der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik*, in ÖR 26 (1977) 1-15
- VALADIER, P., *Petite apologie de la conscience*, in Études 370 (1989) 371-382
- VALDMANN, T., *Il laicato nella chiesa ortodossa*, in StEc 6 (1988) 105-114
- VALDRINI, P., *L' opinion publique dans l'Église et le droit canonique. L' impossible contrôle*, in RSR 79 (1991) 371-390
- VELASCO, R., *La posibilidad del papa hereje*, in J. MATEOS e outros, *Teología y Magisterio*, 267-276
- VIDAL, M., *La régulation ecclésiale de la foi et de la théologie*, in J. DORÉ, (dir.), *Introduction à l' étude de la Théologie*, 217-243
- VISCHER, L., *Cómo se ejerce el magisterio en la Iglesia de nuestro tiempo?*, in Conc 168 (1981) 161-177
- , *Bekenntnis und Bekennen in der reformierten Kirche*, in US 37 (1982) 111-116
- , *Ökumenische Verpflichtung: eine reformierte Perspektive*, in US 39 (1984) 336-340
- VOGT, H. J. (ed.), *Kirche in der Zeit*, München 1990
- VORGRIMMLER, H., *Del "sensus fidei" al "consensus fidelium"*, in Conc 200 (1985) 9-19
- , *Wahrheit als Kategorie der katholischen Kirche und Theologie*, in H.- P. MÜLLER (ed.) *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, 40-52
- VOSS, G., *Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer not-wendigen Dimension ökumenischer Theologie*, in P. LENGSELD (ed.), *Ökumenische Theologie*, 338-354

- , *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute. Ein Studienprojekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, in US 40 (1985) 2-14
- , *Zum Geleit*, in US 46 (1991) 87-91
- , *Santiago de Compostela — ein Meilenstein auf dem ökumenischen Pilgerweg?*, in US 48 (1993) 266-278
- VOYÉ, L., *Respuesta a la conferencia del prof. Joseph A. Komonchak*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (ed.), *Iglesias locales*, 593-601
- VRIES, W. de, *Das Selbstverständnis der ökumenischen Konzile des ersten Jahrtausends von ihrer Lehrautorität*, in PRO ORIENTE, *Ökumene — Konzil — Unfehlbarkeit*, 70-73
- WACKENHEIM, CH., *Problèmes posés à l'Église catholique*, in Ist 38 (1993) 239-251
- WAGNER, H., *Kirchliche Einheit und Konfessionen*, in US 31 (1976) 336-341
- , *Einheit der katholischen Kirche in "fragmentarischer Gestalt"?*, in ÖR 25 (1976) 371-381
- , *Glaubenssinn, Glaubenzustimmung und Glaubenskonsens*, in ThGl 69 (1979) 263-271
- , *Synode/Konzil. A. Aus katholischer Sicht*, in NHThG IV, 156-162
- , *Konziliarität und Kontinuität*, in US 44 (1989) 14-28
- , *Ekklesiologische Optionen evangelischer Theologie als mögliche Leitbilder der Ökumene*, in Cath 47 (1993) 124-141
- WAINWRIGHT, G., *La confession et les confessions: vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens*, in Ire 57 (1984) 5-26
- WALDENFELS, H., *Autoridad y conocimiento*, in Conc 200 (1985) 43-55
- WALGRAVE, H., *"La consulta a los fieles en materia de fe" según Newman*, in Conc 200 (1985) 33-42
- WARE, K., *L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe*, in Ire 54 (1981) 451-471 e 55 (1982) 25-34
- WEISSE, W., *Ökumenisches Lernen. Möglichkeiten und Grenzen einer neueren pädagogischen Dimension*, in ÖR 38 (1989) 181-199
- WENDEBOURG, D., *Sichtbare Einheit der Kirche. Zum Sektionsbericht I*, in ÖR 43 (1994) 135-146
- WENZ, G., *Das Verständnis von Koinonia und seine Bedeutung für Menschheit und Schöpfung. Bericht aus Sektion I der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993*, in US 48 (1993) 279-288
- WERBICK, J., *Das Gewissen des Theologen und das hierarchische Lehramt. Argumentationsstrukturen in einem sich anbahnenden Konflikt*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 201-216

- WIEDENHOFER, S., *Politische Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976
- , *Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Wie geschieht Tradition?*, 127-172
- , *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln 1992
- WIEDERKEHR, D., *Das Prinzip der Überlieferung*, in HFT<sup>h</sup> IV, 100-123
- WIEDERKEHR, D., (ed.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung als Lebensprozess der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1991
- (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes — Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg-Basel-Wien 1994
- Wie lehrt die Kirche heute verbindlich? Eine Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, in ÖR 25 (1976) 527-547
- WILCKENS, U., *Die Stellung der Kirche im Heilsgeschehen — nach biblischer Sicht*, in US 46 (1991) 44-64
- , *Das neue ökumenische Direktorium — mit evangelischen Augen gelesen*, in US 48 (1993) 338-346
- WILLEBRANDS, J., *Le Concile de Constantinople de 381, II.e oecuménique: Son importance et son actualité*, in Ire 54 (1981) 163-191
- , *In Christus — Solidaritätsgemeinschaft in Hoffnung und Leid*, in US 39 (1984) 329-335
- , *L'oecuménisme dans la vie des Églises*, in DC 1910 (1986) 117-121
- , *La signification de "subsistit in" dans l' ecclésiologie de communion*, in DC 1953 (1988) 35-41
- , *The Place of Theology in the Ecumenical Movement: Its Contribution and its Limits*, in P. NEUNER - H. WAGNER (ed.), *In Verantwortung für den Glauben*, 257-266
- WITTE, J., *La autoridad del magisterio en las Iglesias de la Reforma. Doctrina de Lutero y Calvino*, in Conc 117 (1976) 55-67
- WITTIG, A. M., *Konzil und Rezeption. Die Annahme von Glaubensentscheidungen eines Konzils durch das Kirchenvolk als Akt des geschuldeten Glaubensgehorsams oder als Beitrag zur Gültigkeit der Entscheidungen*, in AHC 20 (1988) 245-250
- WOHLMUTH, J., *Konsens als Wahrheit? Versuch einer theologischen Klärung*, in ZKTh 103 (1981) 309-323
- , *Conciliarismo y constitución de la Iglesia*, in Conc 187 (1983) 50-58
- WOLFINGER, F., *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: von der Einsicht zur Verwirklichung*, in Cath 31 (1977) 202-233



- , *Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen*, in ÖR 27 (1978) 14-21
- , *El concilio ecuménico y la recepción de sus resoluciones*, in Conc 187 (1983) 117-123
- YARNOLD, *La pluralité des formulations de la doctrine*, in DC 1880 (1984) 867-869
- ZAPHIRIS, CH., *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche*, in ÖR 32 (1983) 57-72
- ZIZIOULAS, J., *Il problema teologico della "recezione"*, in StEc 3 (1985) 197-208
- , *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe*, in G. ALBERIGO, (ed.), *Les Églises après Vatican II*, 131-148
- , *L'Église comme comunión*, in DC 2079 (1993) 823-831