

# Sinodalidade e a tomada de decisões na Igreja

Reunião de vigários

Seminário dos Olivais, 30/09/2014

## 1. “Sínodo é o nome da Igreja”

No seu comentário ao *Salmo* 149, procurando o sentido do final do versículo 1 («Que o seu louvor ressoe na Assembleia dos Santos»), S. João Crisóstomo interroga os seus ouvintes:

Vedes como [o salmista], para formar o seu concerto religioso, antes do louvor da palavra, pede o louvor das obras e da vida? Não basta que a voz cante um hino de acção de graças, é necessário que a virtude das obras a acompanhe. “Que o seu louvor ressoe na assembleia dos santos”. Há aqui um outro ensinamento: vemos nesta palavra que é necessário louvar a Deus dum modo perfeitamente concorde; porque a Igreja é uma reunião em que reina a mais completa harmonia<sup>1</sup>.

Em grego, esta última afirmação ressoa deste modo: «Ἐκκλησία γὰρ συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα». Ou seja, traduzindo à letra: «A Igreja é uma assembleia, e sínodo é o seu nome».

De acordo com estudos relativamente recentes (2004)<sup>2</sup>, a palavra *sínodo* (σύνοδος) não terá como etimologia aquela habitualmente apresentada de «caminho feito em conjunto» (συν + ὁδός), mas antes — com origem no dialecto ático do grego antigo — a etimologia συν + οἰκός, em que οἰκός significa a soleira da casa. Assim, a palavra *sínodo* teria inicialmente o significado de «atravessar simultaneamente a soleira da casa, permanecer em conjunto, reunir»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> S. JOÃO CRISÓSTOMO, *Exp. in Psalm. 149*,1.

<sup>2</sup> Cf. A. JOIN-LAMBERT, *Les liturgies des synodes diocésains français 1983-1999*, Paris, Cerf, 2004, 61-65.

<sup>3</sup> Esta nova etimologia nem sempre reúne unanimidade.

## 1.1 O aparecimento da «sinodalidade»

Na Igreja, a realidade sinodal encontra a sua primeira expressão clara no célebre «Concílio de Jerusalém», relatado por S. Lucas em *Act* 15, e por S. Paulo em *Gal* 2,1-9. Deixemos de lado as sem dúvida importantes questões exegéticas que estas passagens da Escritura levantam, mas cuja abordagem não ajudaria para a nossa reflexão. Reconheçamos apenas que, apesar de não encontrarmos na Assembleia de Jerusalém o que hoje podemos chamar tecnicamente um «sínodo» (e seguindo a posição de Harald Wagner)<sup>4</sup>, devemos, no entanto, reconhecer que ali se encontram vários «elementos sinodais»: a procura da verdade sob a invocação do Espírito Santo, a reunião dos Apóstolos e presbíteros que se encontram à frente das Igrejas, a auscultação das várias posições sobre uma determinada matéria, a tomada de uma resolução vinculante e a sua posterior comunicação às diferentes Igrejas. Podemos, pois, afirmar que aquela reunião de Jerusalém inaugurou na vida da Igreja um modo de tomar decisões a que podemos designar sob o termo genérico de *sinodalidade*.

Refira-se que a conexão do chamado «Concílio de Jerusalém» com os «sínodos episcopais», que constituem um fenómeno típico da Igreja antiga, foi realizada pela primeira vez por S. João Crisóstomo<sup>5</sup>, enquanto o primeiro testemunho do uso técnico da palavra *sínodo* remonta a Eusébio de Cesareia (*Hist. Eccl.* VII, 27,2)<sup>6</sup>. Por outro lado, o primeiro *sínodo* foi convocado no ano 155, em Roma, pelo Papa Aniceto<sup>7</sup>, para tratar da questão da data da Páscoa<sup>8</sup>. A este seguir-se-iam muitos outros, inúmeros mesmo, em muitas outras regiões, como forma de

---

<sup>4</sup> Cf. H. WAGNER, «Sínodo/Concílio», in P. EICHER (ed.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, S. Paulo, Paulus, 1993, 830.

<sup>5</sup> Cf. H. WAGNER, «Sínodo/Concílio», 830.

<sup>6</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, Sigueme, 2007, 565.

<sup>7</sup> Outros indicam como primeiro sínodo o convocado pelo Papa Vítor em 190.

<sup>8</sup> Cf. Y. CHIRON, *Histoire des conciles*, Paris, Pérrin, 2011, 6.

reconhecimento mútuo da fé católica e da resolução e regulamentação de diferentes questões disciplinares.

Não iremos aqui fazer referência aos Concílios Ecuménicos<sup>9</sup>, ainda que, obviamente, sejam eles o expoente daquilo a que poderíamos chamar a *sinodalidade na Igreja*. Contudo, ao longo de vários séculos, mesmo antes do I Concílio Ecuménico de Niceia, em 325, e antes da liberdade proporcionada à Igreja por Constantino, o fenómeno sinodal e conciliar marca fortemente a vida da eclesial.

Notemos ainda que a *sinodalidade* não obsta a que, ao mesmo tempo, o ministério apostólico percorra um outro caminho que, embora diferente<sup>10</sup>, não deixa de convergir com aquele: a emergência e a afirmação da autoridade e da figura dos bispos como expressão da Tradição e da unidade da fé eclesial (vejam-se, por exemplo, as referências que Eusébio faz às figuras episcopais mais salientes na sua *História Eclesiástica*)<sup>11</sup>.

Mas é a *sinodalidade* que faz a diferença. Assim, S. Ireneu não hesitava em afirmar que, enquanto os fundadores de seitas davam origem a uma cacofonia, os bispos mostravam «uma mesma fé e um mesmo modo de organização» (*Adv. Haer. V, 20,1*). A este propósito, reconhecia J. Daniélou: «não podemos deixar de ser tocados pela diferença entre a acção dos fundadores de uma seita, que apresenta um carácter pessoal e é semelhante aos chefes de escola, e a acção dos bispos, que é essencialmente colectiva e procura mostrar a fé comum»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. para essa história a obra de Y. CHIRON, *Histoire des conciles*.

<sup>10</sup> Cf. G. ZITO, «La figura del vescovo lungo i secoli. Profilo storico fino al Concilio Vaticano I», in V. PERI (ed.), *La comunione con il vescovo. Profili storici, biblici, teologici*, Roma, Unione Apostolica del Clero, 2009, 16.

<sup>11</sup> Cf. J. DANIÉLOU, «Des origines à la fin du troisième siècle», in L.-J. ROGIER - R. AUBERT - M. D. KNOWLES, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I, Paris, Du Seuil, 1963, 139-140.

<sup>12</sup> J. DANIÉLOU, «Des origines à la fin du troisième siècle», 141.

É pois natural que, ao lado e em convergência com a «práxis sinodal»<sup>13</sup> desenvolvida no séc. II, nos apareçam em S. Inácio de Antioquia (c. 35 - c.107), S. Ireneu (c. 130-202)<sup>14</sup> e S. Cipriano de Cartago (+ 258) — apenas para dar alguns dos exemplos mais conhecidos — os testemunhos do que viria a ser chamado o «episcopado monárquico»<sup>15</sup>; ou que, por volta de 215, a *Traditio Apostolica* de Hipólito já nos apresente a oração de ordenação dos Bispos (ainda hoje usada), com a descrição detalhada das suas funções no seio da comunidade.

Podemos dizer que, na Igreja antiga, os sínodos são reuniões dos bispos de uma determinada região com vista à procura da expressão da fé comum e da consequente elaboração de normas disciplinares, a que se seguiam a troca dos documentos finais, e o seu envio às outras Igrejas, em particular à de Roma<sup>16</sup>.

Constituem, portanto, uma realidade diferente dos sínodos diocesanos, ainda que possam ser colocados debaixo do mesmo conceito de *sinodalidade*.

## 1.2 Os Sínodos diocesanos

O primeiro sínodo diocesano de que temos notícia é o de Auxerre, por volta do ano de 585, que reuniu 7 abades, 34 presbíteros e 3 diáconos, à volta do Bispo Aunachario, tendo promulgado 45 cânones, a maioria deles referentes a matéria litúrgica. De então para cá, o fenómeno dos sínodos diocesanos não deixou nunca de estar presente na vida da Igreja, em particular na Idade Média.

Eram — afirma José Pedro Paiva — assembleias que congregavam o clero de um arcebispado, ou bispado, convocado pelo respectivo prelado, com o intuito de se

---

<sup>13</sup> Cf. G. ZITO, «La figura del vescovo lungo i secoli», 18.

<sup>14</sup> Cf. *Adv. Haer.* III,3,1-4,3.

<sup>15</sup> Cf. G. ZITO, «La figura del vescovo lungo i secoli», 18.

<sup>16</sup> Cf. J. DANIÉLOU, «Des origines à la fin du troisième siècle», 141: «Roma não aparece como apenas a representante das diversas tradições herdadas dos Apóstolos. Ou antes, representa uma dessas tradições, a de Pedro. Mas esta Tradição aparece investida duma autoridade particular».

avaliar o estado da vida religiosa, a situação clerical e de se proporem medidas de actuação nesses domínios. Eram ainda, em função de juntarem a totalidade do clero beneficiado — algum dele habitualmente residente em regiões periféricas das sedes diocesanas — um meio de transmissão de informações e normas oriundas dos diversos níveis de poder da Igreja<sup>17</sup>.

Segundo o mesmo autor, estes sínodos aparecem consagrados no chamado *Decreto de Graciano* (1140-1150), são objecto de decisão do IV Concílio de Latrão (1215)<sup>18</sup> e, em 1433, do Concílio de Basileia (XV sessão, 26 de novembro), que lhes dedica um decreto<sup>19</sup>.

Refletindo as tendências conciliaristas que marcavam o ambiente em que foi realizado o Concílio, o Decreto de Basileia impunha a celebração regular de Concílios ecuménicos, provinciais e, anualmente, de sínodos diocesanos, numa espécie de hierarquia e de sequência lógica. Contudo, não deixa de ser interessante verificar o facto de o Concílio reconhecer a antiguidade do costume sinodal e de indicar com algum detalhe o programa das duas ou três jornadas que deveriam durar: Missa, pregação do Bispo, leitura dos estatutos provinciais e sinodais, e resolução dos problemas disciplinares ou doutrinários, particularmente dos que originavam escândalo, e que os delegados episcopais tivessem encontrado ao longo do ano ao visitar a diocese. O sínodo tinha a obrigação providenciar à sua resolução, mesmo quando ocasionados pelo próprio Bispo.

Sem qualquer intuito conciliarista, o Concílio de Trento, na sua XXIV sessão, em 11 de novembro de 1563 (*Decretum De reformatione*, can. II), não deixou de reconfirmar a práxis da convocação dos concílios provinciais e da convocação

---

<sup>17</sup> Cf. J. P. PAIVA, «Sínodos diocesanos. I Época medieval e moderna», in C. AZEVEDO (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal IV*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, 240-241.

<sup>18</sup> «Como antigamente foi estabelecido pelos Santos Padres, os metropolitanos não deixem de celebrar todos os anos com os seus sufragâneos os concílios provinciais; neles tratem diligentemente, no temor de Deus, da correção dos abusos e da reforma dos costumes, especialmente no clero; releiam-se as normas canónicas, e especialmente o que foi estabelecido neste concílio geral, para que sejam feitas observar, infligindo as devidas penas aos transgressores. [...] O que for estabelecido, deverá ser observado e publicado nos sínodos episcopais, que devem ser celebrados anualmente em cada diocese» (can. 6).

<sup>19</sup> Cf. G. ALBERIGO et al. (ed.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna, EDB, 1991, 473-476.

anual do sínodo diocesano, fazendo suas as normas do Concílio de Basileia a este respeito.

E, de facto, em Portugal encontramos testemunhos da celebração de vários sínodos diocesanos, sem no entanto atingirmos a frequência anual indicada. O primeiro deles, bem anterior ao Concílio de Basileia, foi celebrado em Lisboa, em 1191, e o último data de 1761, celebrado na então diocese de Miranda<sup>20</sup>. Mas não podemos esquecer a convocação mais recente de outros sínodos diocesanos nas colónias portuguesas, e a reedição das normas sinodais em várias dioceses do continente.

Podemos, assim, dizer que, revestindo-se embora de formas muito diversas, os sínodos são uma realidade na Igreja desde o seu início — na Igreja universal e, de igual modo, nas Igrejas diocesanas, de que são exemplo várias dioceses portuguesas —, e que não existiu, de facto, nenhum período da história da Igreja em que eles não marcassem a sua importância. São uma expressão da vida eclesial, que vai assumindo, ao longo dos séculos, facetas diferentes.

## 2. O Sínodo diocesano contemporâneo

Estes diversos modos com que a *sinodalidade* foi vivida na Igreja ao longo dos séculos encontraram um novo impulso no Concílio Vaticano II. Assim, este Concílio não deixou de pedir (ou mesmo de tornar obrigatórios) a criação de diferentes órgãos de «conselho», que marcam, desde então, a vida das nossas dioceses, paróquias e movimentos. É o caso dos Conselhos Presbiterais (*PO 7*) e dos conselhos pastorais (*CD 27*) e mesmo de outros, prevendo o Concílio que, nalguns, participassem também leigos. Recordemos um desses passos do Vaticano II:

---

<sup>20</sup> Cf. J. P. PAIVA, «Sínodos diocesanos. I Época medieval e moderna», 242-246. O último sínodo diocesano de Lisboa foi convocado em 1640.

Quando for possível, haja em todas as dioceses conselhos que ajudem a obra apostólica da Igreja, quer no campo da evangelização e santificação, quer no campo caritativo, social e outros, onde os clérigos e os religiosos colaborem dum modo conveniente com os leigos. Tais órgãos poderão servir para coordenar as diversas associações de leigos e suas iniciativas apostólicas, respeitando a índole e autonomia própria de cada uma. Se for possível, haja também organismos semelhantes no âmbito paroquial, interparoquial, interdiocesano, bem como no plano nacional ou internacional (AA 26).

A partir desta determinação, a *sinodalidade* passará a configurar de um modo mais incisivo a ação pastoral da Igreja do pós-concílio, não por uma mera «moda» cultural, mas porque ela traduz o modo de ser da Igreja, o seu mistério.

O Concílio faz também referência ao Sínodo diocesano (Decreto *Christus Dominus*, 36). A sua celebração foi depois delineada mais extensamente pelo *Código de Direito Canónico* de 1983 (can. 460-468), e concretizada na *Instrução sobre os Sínodos diocesanos*, emanada pelas Congregações para os Bispos e para a Evangelização dos Povos, em 1997, e no *Directório para o ministério pastoral dos Bispos*, de 2004 (nn. 166-174).

Se, por um lado, todos estes documentos sublinham a iniciativa, o papel e decisão última do Bispo diocesano ao longo do processo sinodal — e, portanto, configuram o Sínodo diocesano como «acto de governo episcopal» — por outro lado não deixam igualmente de realçar que a sua celebração constitui o «vértice das estruturas de participação da Diocese», e um singular «evento de comunhão» (*DMPB*, 166).

Olhemos, pois, primeiramente, como devemos entender o Sínodo diocesano enquanto expressão da comunhão eclesial e, depois, o modo muito próprio de, nas diferentes estruturas eclesiais de participação se expressar esta comunhão.

## 2.1 O Sínodo é um acontecimento de comunhão

A noção de *comunhão* tomada como conceito da eclesiologia começou a ganhar a sua «popularidade teológica» a partir do Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985, convocado por S. João Paulo II para realizar o balanço dos 20 anos de caminho eclesial desde o encerramento do Concílio. A noção de *comunhão* domina o documento conclusivo, redigido pelo Card. Danneels e pelo futuro Card. W. Kasper, como conceito a partir do qual reler e interpretar os diversos documentos do Concílio Vaticano II. Vejam-se, por exemplo, alguns passos desse documento:

A Igreja torna-se mais credível se, falando menos de si mesma, prega mais e mais a Cristo crucificado (cf. 1Cor 2,2) e dá testemunho dele com a sua vida. Deste modo, a Igreja é como um sacramento, ou seja, sinal e instrumento da comunhão com Deus e também da comunhão e reconciliação do homens entre si. O anúncio sobre a Igreja, como o descreve o Concílio Vaticano II, é trinitário e cristocêntrico (*Relatio finalis*, I.1).

E mais adiante:

A eclesiologia de comunhão é uma ideia central fundamental nos documentos do Concílio. *Koinonia* / comunhão, fundadas na Sagrada Escritura, são tidas em grande honra pela Igreja antiga e pelas Igrejas orientais até aos nossos dias. Desde o Concílio Vaticano II fez-se muito para que se entendesse mais claramente a Igreja como comunhão e se levasse esta ideia mais concretamente para a vida. Que significa a complexa palavra “comunhão”? Fundamentalmente trata-se da comunhão com Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo. Esta comunhão dá-se na Palavra de Deus e nos sacramentos. O batismo é a porta e o fundamento da comunhão da Igreja; a Eucaristia é a fonte e o cume de toda a vida cristã (cf. LG 11). A comunhão do corpo eucarístico de Cristo significa e faz, ou seja, edita a íntima comunhão de todos os fiéis no Corpo de Cristo que é a Igreja. Por isso, a eclesiologia de comunhão não se pode reduzir a meras questões organizativas ou a questões que digam respeito a meros poderes. A eclesiologia de comunhão é o fundamento para a ordem na Igreja e em primeiro lugar para a recta relação entre unidade e pluriformidade na Igreja (*Relatio finalis*, II, C,1).

Tratava-se de não ignorar duas realidades centrais no Concílio: a existência do I capítulo da Constituição *Lumen gentium*, intitulado «O mistério da Igreja», que faz apelo à dimensão trinitária e cristológica da Igreja, realidade anterior e chave



hermenêutica dos outros capítulos da Constituição, e portanto também do capítulo II sobre o «Povo de Deus»; e a afirmação primeira e central da Constituição *Dei Verbum* (DV 1):

O sagrado Concílio, ouvindo religiosamente a Palavra de Deus, proclamando-a com confiança, faz suas as palavras de S. João: “anunciamo-vos a vida eterna, que estava junto do Pai e nos apareceu: anunciamo-vos o que vimos e ouvimos, para que também vós vivais em comunhão connosco, e a nossa comunhão seja com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo” (1Jo 1, 2-3).

Mais: tratava-se, em 1985, de impedir que a Igreja, tal como o Concílio Vaticano II a apresentou a si mesma e ao mundo, fosse tomada (sob a clara influência marxista — ou, pelo menos, por influência dos modelos culturais dominantes) como tendo no seu centro uma contraposição entre classes (a hierarquia e os religiosos frente ao «povo soberano» que reclamaria uma espécie de «democracia popular») e, deste modo, como uma Igreja que existe a partir de si própria — se quisermos, usando as palavras do Papa Francisco logo no primeiro dia do seu pontificado, uma «ONG religiosa».

Ora a Igreja não existe a partir de si nem para si mesma. A Igreja é o «instrumento de Deus para reunir os homens à Sua volta, para preparar o momento em que “Deus será tudo em todos” (1Cor 15,28)»<sup>21</sup>. Caso contrário, poderíamos perfeitamente passar sem ela (talvez porque não raras vezes a Igreja é apresentada como uma organização humana, em muitos crentes surge o que poderíamos chamar a «dispensabilidade» da Igreja!).

O centro à volta do qual se constrói a comunhão é a pessoa de Jesus, e a comunhão é o nome dado à Sua relação com o Pai no Espírito Santo. É desta relação que Ele faz participantes os Apóstolos, e por meio destes e da vida comunicada pelo Espírito Santo, todos os cristãos. Por isso, S. João não hesita em

---

<sup>21</sup> J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Milano, S. Paolo, 2004, 135. O Concílio diz: o «sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG 1).

dizer: para «que vivais em comunhão connosco e a nossa comunhão seja com o Pai».

A comunhão dos homens entre si nasce da comunhão de Jesus com o Pai, e a ela temos acesso através daquele que realiza a comunhão de Deus com os homens: Jesus<sup>22</sup>, cuja vida nova de Ressuscitado nos é dada a participar por meio do Espírito Santo recebido no Baptismo.

A noção de comunhão encontra uma realidade sacramental que a torna visível e eficaz, e ao mesmo tempo «espiritual, transcendente e escatológica»<sup>23</sup>: a Eucaristia. É Cristo quem edifica a Igreja e por ela dá a Sua vida num permanente e eterno serviço sacerdotal.

Assim, para o estudo da noção de *comunhão* expressa na *sinodalidade eclesial*, não podemos passar por cima de *Gal 2,9*. No contexto da referência à Assembleia de Jerusalém, S. Paulo diz:

<sup>6</sup>Quanto àqueles que eram considerados como autoridades - o que eles foram outrora de nada me interessa, já que Deus não faz acepção de pessoas - a mim, com efeito, nada mais me impuseram. <sup>7</sup>Antes pelo contrário: tendo visto que me tinha sido confiada a evangelização dos incircuncisos, como a Pedro a dos circuncisos - <sup>8</sup>pois aquele que operou em Pedro para o apostolado dos circuncisos, operou também em mim em favor dos gentios - <sup>9</sup>e tendo reconhecido a graça que me havia sido dada, Tiago, Cefas e João, que eram considerados as colunas, estenderam-nos a mão direita, a mim e a Barnabé, *em sinal de comunhão*, para irmos, nós aos gentios e eles aos circuncisos (*Gal 2,6-9*).

Podemos surpreender aqui a noção paulina de *comunhão eclesial*: Paulo reconhece a autoridade dos que eram «as colunas» da Igreja, e o seu gesto de estender a mão direita em sinal de comunhão é olhado pelo Apóstolo como expressão válida e vinculante<sup>24</sup>. Paulo fez sempre referência à origem da sua condição de Apóstolo na «revelação» do Ressuscitado no caminho de Damasco, e mesmo agora afirma que a sua subida a Jerusalém teve origem numa «revelação»

---

<sup>22</sup> Cf. J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 137.

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 138.

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, 67.

(Gal 2,2). Contudo acrescenta: «Expus-lhes o Evangelho que prego entre os pagãos, e isso particularmente aos que eram de maior consideração, a fim de não correr ou de não ter corrido em vão» (Gal 2,2). Paulo não tinha dúvidas acerca da verdade do Evangelho por ele anunciado; mas não tinha igualmente dúvidas acerca da necessidade de manter intacto o vínculo eclesial e de viver plenamente nele — e a questão da circuncisão ameaçava tornar-se num ponto de ruptura.

Que a noção de comunhão não se reduza apenas às realidades espirituais e doutrinárias, mas consista igualmente numa realidade social, isso mesmo é demonstrado pelo pedido feito a Paulo: «Recomendaram-nos apenas que nos lembrássemos dos pobres, o que era precisamente a minha intenção» (Gal 2,10).

Não espanta, assim, que o teólogo ortodoxo B. Bobrinsky tenha definido a *conciliaridade* deste modo: «a conciliaridade manifesta-se como coextensiva ao mistério, pelo facto de ser este que faz da Igreja uma Igreja em Concílio permanente, à imagem do Conselho eterno da Trindade santa»<sup>25</sup>. Notemos que a expressão «Concílio permanente», embora seja típica de um teólogo da Tradição Ortodoxa, se mostra aqui com um significado muito diferente daquele outro, surgido em algumas mentes a seguir ao Vaticano II, da instituição de um estado permanente de Concílio que relativizasse a figura do Papa, e constituísse na Igreja uma espécie de «Parlamento democrático».

À primeira vista temos pois (tal como já sucedeu na breve análise que fizemos sobre a dimensão histórica dos sínodos), uma vez mais, duas realidades aparentemente contraditórias: por um lado as figuras apostólicas e o seu ministério apostólico /episcopal; e, por outro, o célebre «pareceu bem ao Espírito Santo e a nós» (Act 15,28: ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν).

---

<sup>25</sup> B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, Paris, 2003, 157-158, cit. in S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia*, 566.

## 2.2 As decisões na Igreja

### a) O «voto democrático»

A célebre «autonomia das realidades terrestres» consagrada pela Constituição *Gaudium et spes*<sup>26</sup> não pode deixar de nos conduzir a reconhecer que, precisamente, nas «realidades terrestres» as decisões se devem tomar de acordo com a referida autonomia. O mesmo é dizer, por exemplo, que, em matéria económica, as decisões, mesmo no seio das comunidades eclesiais, não-de ser tomadas de acordo com a prudência e a sabedoria requeridas pelo saber económico; e que noutras matérias não-de ser tomadas democraticamente, segundo o voto da maioria, e assim sucessivamente<sup>27</sup>.

Mas como tomá-las em matérias doutrinárias ou pastorais, como são aquelas habitualmente colocadas à consideração dos diferentes conselhos ou órgãos de consulta e, em caso mais solene, nos Sínodos ou mesmo nos Concílios? Que poderá significar o célebre «ao Espírito Santo e a nós»?

Em 1985, nos Estados Unidos, foi fundado por Robert Funk o célebre *Jesus Seminar* que reúne duas vezes por ano uma série de peritos bíblicos, sobretudo evangélicos, e em que, após algum tempo de estudo e debates, os participantes votam «democraticamente» se sim ou não determinada afirmação dos evangelhos deve ou não ser atribuída a Jesus. Podemos dizer que este é, talvez, o caso mais chocante da falta de adequação da votação democrática ao seu objecto, e um abuso do próprio sujeito. Os escritos evangélicos e o seu valor não estão submetidos ao «voto democrático», qualquer que seja a forma de que ele se

---

<sup>26</sup> Cf. GS 36: «Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador».

<sup>27</sup> Cf. J. RATZINGER, «Democratizzazione della Chiesa?», in J. RATZINGER - H. MEIER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia, Queriniana, 2005, 42.

revista, nem os exegetas (por muito peritos que sejam) são os «sujeitos» dos evangelhos, para que possam decidir sobre eles e o seu valor.

Mesmo colocando de parte a consideração de formas democráticas que mais se aproximam da anarquia, e tomando apenas o modelo parlamentar ocidental, importa, também aqui, sublinhar algumas diferenças em relação à Igreja, não sem antes deixarmos de recordar que muitas instituições eclesiais foram efectivamente o berço da própria norma democrática, mesmo da representativa (veja-se, por exemplo, as eleições de superiores em muitas congregações religiosas).

Em primeiro lugar notemos que, enquanto um Estado tem por objectivo a administração da «coisa comum» em nome do verdadeiro soberano que é o povo, na Igreja ninguém possui por si mesmo qualquer autoridade, e que a finalidade da Igreja não é, absolutamente, a administração dos próprios bens, da sua partilha ou da tutela de direitos individuais dos seus membros: a Igreja vem de Deus e tem por meta a condução dos homens a Deus; o seu objecto de interesse é o Evangelho, e é ao serviço deste que se encontra o próprio ministério ordenado.

Não podemos, no entanto, esquecer a noção de *sacerdócio comum dos fiéis* reafirmada pelo Concílio Vaticano II, e, assim, a participação de todos os baptizados na missão profética, sacerdotal e real de Cristo, particularmente o *sentido da fé* cujo consenso universal em matéria de fé e costumes é infalível, como afirma LG 12.

Também não podemos esquecer o axioma do direito romano, assumido depois pelo Código de Direito Canónico (can. 119 § 3): «o que respeita a todos individualmente, por todos deve ser aprovado». A este respeito, Y. Congar mostrou, já em 1958<sup>28</sup>, que o axioma consistia antes na afirmação do dever de participação de todos no seio das diversas estruturas.

---

<sup>28</sup> Cf. Y. CONGAR, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet», in *Révue historique de droit français et étranger* 36 (1958) 210-259.

Quanto ao ministério ordenado é claro que ele não é constituído a partir de uma delegação do povo de Deus, como acontece nas realidades políticas<sup>29</sup>.

b) Como entender o *conselho ou consenso*?

Como poderemos então entender a realidade do «Conselho» no seio da Igreja? A este propósito, o então Cardeal J. Ratzinger, a partir do pensamento de S. Cipriano de Cartago, resumiu assim o que poderíamos considerar o modo de proceder em Igreja:

*Nihil sine episcopo* (nada sem o Bispo); a exigência da participação pública e da unidade da Igreja local sob o Bispo atinge nele, na luta contra comunidades de eleitores e contra a formação de grupos, a sua forma mais nítida e mais clara. Mas o mesmo Cipriano declara, de modo não menos claro, perante o seu presbitério: *nihil sine concilio vestro* (nada sem o vosso conselho), e afirma dum modo igualmente claro à sua comunidade: *nihil sine consensu plebes* (nada sem o consenso do povo). Nesta tríplice forma de cooperação na construção da comunidade reside o modelo clássico da “democracia” eclesial, que não nasce de uma transposição insensata de modelos estranhos à Igreja, mas da íntima estrutura do ordenamento eclesial e que, por isso, é conforme à exigência específica da sua essência<sup>30</sup>.

O então Cardeal J. Ratzinger fazia, concretamente, referência a duas Cartas de S. Cipriano. Na primeira, a *Carta 66*, escrita a Florêncio Pupiano que tinha acusado de vários crimes o Bispo de Cartago e fomentado a divisão da comunidade, S. Cipriano afirma, referindo-se a *Jo 6,67-69* e à profissão de fé que S. Pedro realiza em nome de todos:

Foi Pedro quem falou naquela ocasião; sobre ele foi edificada a Igreja. Em nome da Igreja demonstra que, mesmo que a massa de rebeldes e orgulhosos se afaste não aceitando as decisões da Igreja, esta, no entanto, não se separará de Cristo. Para Cristo a Igreja está formada pelo povo unido ao seu Bispo e o rebanho que permanece fiel ao seu pastor. Deves saber, portanto, que o Bispo se encontra na

---

<sup>29</sup> Cf. K. LEHMANN, «Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia», in *Concilium* 63 (1971) 371: «apenas se se considera o ministério na sua origem cristológica última se poderá entender que apenas dali lhe advém a responsabilidade irreversível, não separável da comunidade, mas que não pode derivar só dela, mas antes que pertence à vontade fundacional de Jesus Cristo, “ao direito constitucional imutável da Igreja”. É evidente que isto não exclui uma participação da comunidade, por exemplo, na nomeação de um ministro».

<sup>30</sup> J. RATZINGER, «Democratizzazione della Chiesa?», 50-51.

Igreja e a Igreja no Bispo; se alguém não está com o Bispo, não se encontra na Igreja (*Carta 66, VIII,3*).

Na outra carta, a *Carta 14*, S. Cipriano expressa a sua dor pelos sacerdotes e leigos que caíram na apostasia devido à perseguição, e pede que se tenha em atenção o cuidado pelos confessores pelos pobres. Estamos na primavera do ano 250. No final, afirma o Bispo de Cartago:

Em relação àquilo que me escreveram os meus irmãos no sacerdócio Donato, Fortunato, Novato e Gordio, não posso responder sozinho, já que desde o começo do meu episcopado decidi não tomar nenhuma resolução por minha própria conta, sem o vosso conselho [*nihil sine concilio vestro*] e sem o consenso do povo [*et sine consensu plebis*]. Mas quando, com a graça de Deus, puder estar convosco, então trataremos em comum sobre o que se fez e o que se há-de fazer, tal como exige o respeito que nos devemos (*Carta XIV,4*).

Podemos pois resumir assim o modo de proceder de S. Cipriano: *nihil sine episcopo; nihil sine consilio vestro; nihil sine consensu plebis*.

Já mais próximo de nós, quando, em 1854, o Beato Pio IX proclamou o dogma da Imaculada Conceição, na Bula *Ineffabilis Deus*, usou uma fórmula que creio poder também traduzir eficazmente o que significa este «conselho» através da palavra *conspiratio*. Afirmava o Santo Padre (n. 40):

Assim, firmemente nos persuadimos, no Senhor, de ser chegado o tempo oportuno para definir a Imaculada Conceição da Virgem Mãe de Deus, a qual a Sagrada Escritura, a veneranda tradição, o constante sentimento da Igreja, o singular consenso [*conspiratio*] dos bispos católicos e dos fiéis, e os actos memoráveis e as constituições dos Nossos Predecessores, admiravelmente ilustram e explicam<sup>31</sup>.

Em 1859, esta mesma noção de *conspiratio* foi usada pelo Beato J. H. Newman num artigo [«On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine»] publicado na revista *Rambler*. Newman estava firmemente convencido, desde as suas

---

<sup>31</sup> «Itaque plurimum in Domino confisi advenisse temporum opportunitatem pro Immaculata sanctissimae Dei Genetricis Virginis Mariae Conceptione definienda, quam divina eloquia, veneranda traditio, perpetuus Ecclesiae sensus, singularis catholicorum antistitum, ac fidelium **conspiratio** et insignia Praedecessorum nostrorum acta, constitutiones mirifice illustant atque declarant». O Papa Pio XII retomou a fórmula em 1950, na Constituição *Munificentissimus Deus*, 12.

investigações sobre a crise ariana do séc. IV, que, neste caso, a integridade do dogma tinha sido mantida não tanto graças à firmeza da Santa Sé, dos Concílios ou dos Bispos, mas devido ao *consensus fidelium*<sup>32</sup>. A esta convicção tinha-se juntado a conversa tida em Roma, em 1847, com Giovanni Perrone, cujo tratado sobre a Imaculada Conceição seria, depois, uma das fontes mais usadas pelo Papa Pio IX na redacção da Bula de proclamação do Dogma, e em que este teólogo se tinha mostrado convencido de que o *consensus fidelium* poderia funcionar como uma força que compensava a eventual fraqueza de outros testemunhos em matéria doutrinal.

No seu artigo e com estas bases, Newman deu um passo em frente e defendeu que o consenso dos fiéis poderia ser olhado como a) um testemunho factual do dogma apostólico; b) uma espécie de instinto presente na profundidade do corpo místico de Cristo; c) um fruto da condução do Espírito Santo; d) uma resposta à oração<sup>33</sup>.

E acrescentou: «*conspiratio*: os dois, a Igreja que ensina e a Igreja ensinada são colocadas em conjunto como um duplo testemunho, cada uma ilustrando a outra e nunca dividindo»<sup>34</sup>. Quando falta o consenso, é o todo que é prejudicado. O consenso traz consigo «algo» que falta quando os pastores ficam sós. Trata-se de um duplo testemunho da fé, que se ilumina mutuamente e persegue um objectivo comum. E Newman afirma que bispos e fiéis «constituem uma porção da Igreja, com funções próprias, e que nenhuma destas pode ser salutarmente negligenciada. Mesmo que os leigos não sejam mais que o eco do clero em questões de fé, mesmo assim, existe algo na *pastorum et fidelium conspiratio* que não se encontra quando se considera apenas os pastores»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. M. SHARKEY, «Newman on the Laity», 3, cit. in <http://www.ewtn.com/library/Theology/NEWMANLAY.HTM> [16/09/14, 16:58].

<sup>33</sup> M. SHARKEY, «Newman on the Laity», 3.

<sup>34</sup> M. SHARKEY, «Newman on the Laity», 3.

<sup>35</sup> J. H. NEWMAN, «On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine cit. in <http://www.ewtn.com/library/Theology/NEWMANLAY.HTM> [16/09/14, 16:58].



Se quisermos, em relação concretamente ao Sínodo diocesano, podemos assumir o que a Instrução da Congregação dos Bispos e da Congregação para a Evangelização dos Povos afirma:

Os sinodais são chamados a "prestar ajuda ao Bispo diocesano", formulando o seu *parecer ou "voto"* acerca das questões por ele propostas; tal voto é chamado "*consultivo*" para significar que o Bispo é livre para acolher ou não as opiniões manifestadas pelos sinodais. Isto, contudo, não é o mesmo que dar-lhes pouca importância, como se se tratasse de mera consulta "externa" e de opiniões expressas por quem não tem nenhuma responsabilidade pelo êxito final do sínodo: com as suas experiências e os seus conselhos, os sinodais colaboram ativamente na elaboração das declarações e dos decretos, que serão, justamente, chamados "sinodais", e nos quais o governo episcopal da diocese deve inspirar-se para o futuro (*Instrução*, I,2).

Esta percepção daquilo em que consiste o «conselho» ou o «voto consultivo» em relação ao Sínodo diocesano devemos entendê-la também, por analogia, aos demais conselhos, sejam paroquiais ou diocesanos, e mesmo aqueles que existem no seio da Igreja universal.

O voto consultivo (assumindo a premissa de que é emitido de modo responsável, respeitoso e sério) «é parte integrante do processo a partir do qual surge o juízo vinculante da fé do bispo. Por esta razão, o voto consultivo possui uma força vinculante intrínseca, que lhe vem da complementaridade estrutural existente entre o ofício episcopal, os presbíteros e os leigos»<sup>36</sup>. O voto consultivo é, portanto, expressão da *communio*, que «não está fundada no princípio da divisão do poder mas no facto de que a responsabilidade do bispo é indivisível, e não pode ser substituída pela responsabilidade da maioria»<sup>37</sup>; contudo ele não pode nunca ser minorizado, uma vez que encarna o testemunho da fé, e é um elemento essencial da *conspiratio*, sobretudo quando expressa no momento presente não tanto a fé subjectiva de cada crente tomado individualmente, mas a fé da Igreja.

+ Nuno, Bispo Auxiliar de Lisboa

---

<sup>36</sup> S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 572.

<sup>37</sup> S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 572.