

NOVAS VIAS DE REFLEXÃO SOBRE A SANTIDADE DA IGREJA.

As propostas do Magistério Papal
posterior ao Concílio Vaticano II
e do documento “Memória e Reconciliação”
da Comissão Teológica Internacional

*Miguel De Salis Amaral**

Resumo

O autor desenvolve aspectos relevantes da santidade como nota teológica da Igreja, segundo o Magistério Papal posterior ao Concílio Vaticano II, incluindo também as observações do documento da Comissão Teológica Internacional “Memória e Reconciliação”, realizado em prol do exame de consciência eclesial sugerido para o Jubileu do ano 2000.

PALAVRAS-CHAVE: Santidade. Concílio Vaticano II. “Memória e Reconciliação”.

Abstract

Important viewpoints are developed by the autor about the sanctity as a theological characteristic of the Church, according to the papal doctrine after the Second Vatican Council, including also the remarks of the document entitled “Memory and Reconciliation”, elaborated by the Internacional Theological Comission aiming at the examination of the ecclesiastical conscience suggested for the jubilee of the year 2000.

KEY WORDS: Sanctity. Second Vatican Conncil. “Memory and Reconciliation”.

* Doutor em Teologia e professor da Pontifícia Universidade de Santa Croce, de Roma.

Teocomunicação	Porto Alegre	v. 37	n. 158	p. 470-490	dez. 2007
----------------	--------------	-------	--------	------------	-----------

Não pretendemos expor extensamente aquilo que o Magistério papal disse sobre a santidade da Igreja. Uma ampla parte desse Magistério dedica-se, como não podia deixar de ser, a aproximar e explicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II, que se podem encontrar basicamente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Vamos, pois, dedicar a nossa atenção aos aspectos em que esse Magistério propôs novos pontos de vista e relações com outras verdades da fé, sugerindo caminhos e dando respostas a algumas questões que tinham ficado em aberto ou surgiram depois do Concílio.¹ Devido à importância e comentários que suscitou, no ano 2000, incluímos também um tratamento do documento da Comissão Teológica Internacional “Memória e Reconciliação. A Igreja e as culpas do passado”, publicado poucos dias antes de o Servo de Deus, Papa João Paulo II, ter realizado a petição de perdão do ano jubilar, durante a liturgia eucarística.

¹ Para esta epígrafe usamos especialmente as seguintes obras: W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione. Il rapporto tra l'ecclesiologia e la dimensione ecclesiale del peccato e della riconciliazione nell'insegnamento del magistero postconciliare*, Diss., Pont. Univ. Lateranensis – Ac. Alfons., Romae, 1995; D. TETTAMANZI, *La dimensione ecclesiale e sociale del peccato del cristiano. Indicazioni magisteriali e riflessioni teologiche*, em “La Scuola Cattolica” 108 (1979) 494ss; B. GHERARDINI, *La santità della Chiesa nella catechesi di Paolo VI*, em “Doctor Communis” 40 (1987) 29-42; B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Église depuis Vatican II*, em “Nouvelle Revue Théologique” 107 (1985) 641-657 (em diante NRTh); E. CASTELLUCCI, *Il peccato nella Chiesa santa: note teologiche in margine al dibattito postconciliare sulla rilevanza del peccato nella santità della Chiesa*, em F. CHICA-S. PANIZZOLO-H. WAGNER, “Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al P. Angel Antón”, Casale Monferrato 1997, pp. 339-358; L. SARTORI, *La santità della Chiesa in prospettiva ecumenica*, em ETMA, pp. 492-507; B. HONINGS, *Il Concilio Vaticano II: fonte del Catechismo della Chiesa Cattolica. Credo la Chiesa-Sacramento del genere umano, famiglia di Dio (II)*, em “Divinitas” 48 (2005) 70-109; M. DE SALIS AMARAL, *A santidade da Igreja no pensamento de João Paulo II (1978-2005)* In *Teocomunicação* 35 (2005) 719-738; B. P. PRUSAK, *Theological Considerations – Hermeneutical, Ecclesiological, Eschatological regarding Memory and Reconciliation: The Church and the Faults of the Past*, em “Horizons” 32 (2005) 136-151; N. BLÁZQUEZ, *Los pecados de la Iglesia*. In *Studium* 41 (2001) 175-223; J. SARAIVA MARTINS, *Chiesa e santità alla luce del recente magistero*, em CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM (ed.), “Il Martirologio Romano. Teologia, Liturgia, Santità”, Città del Vaticano 2005, pp. 11-37; E. BIANCHI, *La Chiesa è santa ma anche peccatrice*, em “La Stampa” 28-V-2006, p. 28.

Começaremos por dar uma visão geral dos temas mais importantes que aparecem no Magistério papal posterior ao Concílio Vaticano II. Aí trataremos de todos os documentos em geral, recolhendo as principais tendências que encontramos e tentando desenhar as vias que os papas mais assinalaram. Depois veremos aquilo que o Magistério disse sobre os efeitos do pecado na santidade da Igreja, devido à sua importância para o discurso sobre a santidade da Igreja. O resto do nosso estudo será dedicado principalmente – mas não exclusivamente – a dois documentos mais recentes de especial importância para a reflexão sobre a santidade da Igreja: o *Catecismo da Igreja Católica* e o documento *Memória e Reconciliação*, da Comissão Teológica Internacional.

1 Aspectos fundamentais do discurso sobre a santidade da Igreja

O Magistério posterior ao Concílio apresenta a santidade da Igreja como efeito da sua participação na santidade de Deus, desglosando essa participação como relação às diversas pessoas da Santíssima Trindade. Assim, e no que respeita a Deus Pai, sublinha-se o chamamento à santidade, por parte de Deus, e a Aliança com os homens, que é o momento em que começa e de onde brota a verdadeira união de Deus com os homens. A santidade da Igreja também se explica pela relação dela com Cristo e com o Espírito Santo que a habita, recolhendo vários temas da encíclica *Mystici corporis* e da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. O Magistério fala habitualmente do fim e dos meios da Igreja (os sacramentos, a doutrina, o culto, etc.) como razões da sua santidade, que são temas já bastante tradicionais. O que se acentua agora é o fato de esses elementos serem fundamento ontológico no qual se baseia a nossa fé sobre a santidade da Igreja, a importância do sacramento da Eucaristia na santidade e santificação da Igreja, da vida de oração e da ação do Espírito Santo que torna os membros da Igreja sacerdotes, isto é, membros capazes de oferecer sacrifícios santos e agradáveis a Deus, através de Cristo. Portanto, a Igreja é santa, devido à sua participação ontológica na comunhão intratrinitária e à efusão contínua do Espírito Santo que a santifica e lhe dá a capacidade de exercitar a sua participa-

ção no sacerdócio de Cristo, tornando-a nação santa que participa da santidade de Deus.²

Também são muito freqüentes, nos últimos 40 anos, as exortações à santidade de vida, que se deduzem da participação na vida divina, e se encorajam devido à urgência que os papas sentem de que a Igreja mostre na sua vida, e diante do mundo, a santidade que possui.³ Além disso, a santidade de vida é fonte de missão.⁴ A insistência de Paulo VI e de João Paulo II na santidade pessoal como condição para a missão é importante, porque supõe um enriquecimento da missão da Igreja, que já não se cinge à explicação do *ex opere operato* dos sacramentos, sempre efetiva, independentemente da santidade pessoal do ministro. O discurso desenvolve-se dizendo que a Igreja é santa, mas *também* precisa da santidade dos seus filhos para a missão. Isso pode parecer uma novidade na eclesiologia, mas não o é na teologia espiritual, onde já se sabia há muito tempo.

Também não é novidade, visto que se usou duma forma solene no Concílio, que, além de ser necessário ser santos, para poder realizar adequadamente a missão salvadora da Igreja (tema prevalente em João Paulo II), a mesma realização da missão salvadora da Igreja ajuda na santificação pessoal, como se pode ver em *Evangelium Nuntiandi*, n. 76 e, no que respeita ao Concílio Vaticano II, no decreto *Presbyterorum Ordinis*, nn 12 e 13 e na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 41 (ao tratar dos bispos e dos presbíteros).⁵ Em João Paulo II encon-

² Cf. W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 51ss.

³ Em Paulo VI encontramos mais a idéia da importância de realizar a missão santificado-ra da Igreja para que assim a Igreja possa ser mais santa e manifestar mais claramente ao mundo a sua santidade (cf. B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Église depuis Vatican II*, em NRTh 107 (1985) 643s).

⁴ Cf. PAULO VI, Ex. Ap. Pos-sinodal, *Evangelii Nuntiandi* (8-XII-1975), n. 76, em "Enchiridium Vaticanum" 5/1703 (doravante EV); JOÃO PAULO II, Ex. Ap. Postsinodal *Christifideles laici* (30-XII-1988), nn. 16s em EV 11/ 1661ss; Id. Enc. *Redemptoris missio* (7-XII-1990), n. 90 em EV 12/ 726s (onde o Papa diz que o chamamento universal à santidade está estritamente relacionado com o chamamento universal à missão); para mais referências a outros documentos, cf. B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Église depuis Vatican II*, em NRTh 107 (1985) 641-644; M. DE SALIS AMARAL, *A santidade da Igreja no pensamento de João Paulo II...*, pp. 719-738.

⁵ Um texto no mesmo sentido do futuro Bento XVI: "Di qui prende l'avvio il secondo motivo: l'ascesi sacerdotale non è da collocare accanto all'agire pastorale come un peso aggiuntivo, un ulteriore carico che rende ancora più gravosa la mia giornata. Nell'azione stessa io apprendo a superarmi, a lasciare e donare la mia vita; nella delusione e nell'insuccesso imparo a rinunciare, a far mio il dolore, a disfarmi di me

tramos uma união mais pronunciada entre a santidade dos cristãos e a missão que esses mesmos cristãos estão chamados por Deus a desempenhar. Tratava-se duma passagem que o Concílio Vaticano II tinha deixado em aberto, ligando a missão ao sacerdócio comum mas não directamente à santidade pessoal. Simplificando bastante, com todos os defeitos que têm as simplificações, poderíamos dizer que em Paulo VI fala-se mais de “santificar para poder ser santo”, e em João Paulo II fala-se mais de “ser santo para poder santificar”,⁶ tendo em conta que os dois sublinham o primado da graça e que nos dois encontramos afirmações num sentido e no outro.

O Magistério pontifício também associa Nossa Senhora ao discurso sobre a santidade da Igreja, como já o tinha feito o Concílio (na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, cap. VIII). Entre outras coisas, encontramos a colaboração de Santa Maria na geração espiritual dos membros da Igreja, através do mistério da Redenção (sublinhando-se a sua colaboração pessoal e livre, na fé) e o facto de a Igreja contemplar nela a antecipação de tudo o que ela espera ser.⁷

No que respeita à “reforma” e à “renovação”, o Magistério posterior ao Concílio seguiu a pauta marcada no evento conciliar, sem identificar como sinónimos os dois termos. A renovação da Igreja apresenta-se como fruto da resposta pessoal de cada cristão, algo habitual na Igreja peregrina, que caminha em direção à sua plenitude, numa dinâmica de crescimento da graça. Para Paulo VI, a renovação é a adequação da Igreja peregrina ao desígnio divino, através do avivar das ener-

stesso. Nella gioia della riuscita apprendo la gratitudine. Nell'amministrazione dei sacramenti li ricevo io stesso interiormente; difatti, io non svolgo un qualche lavoro esteriore, io parlo con Cristo, per Cristo con Dio trino e prego così con gli altri e per loro. Questa ascesi del servizio, il servizio stesso come la vera ascesi della mia vita è senz'altro un motivo molto importante che richiede di continuo esercizio conscio, un ordine interiore dell'agire a partire dall'essere” (J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, p. 181s).

⁶ Como já tivemos ocasião de dizer, noutro momento, o reflexo das acções do cristão na *communio sanctorum* é uma constante do pensamento do Papa João Paulo II, que se manifesta na dimensão social da santidade e do pecado. Esta análise antropológica tem as suas raízes no personalismo e na importância que o papa polaco deu aos efeitos imanentes das acções da pessoa, nos quais ela se manifesta e se realiza (cf. M. DE SALIS AMARAL, *A santidade da Igreja no pensamento de João Paulo II...*, pp. 729-738).

⁷ Cf. W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 58s e 63.

gias espirituais que a Igreja já possui.⁸ A reforma, como no Concílio, está mais ligada à condição histórica e institucional da Igreja e não à realidade do pecado (Rahner) ou da santidade (Arintero e Journet). Em Paulo VI, a renovação na dimensão espiritual e institucional vai mais a par; em João Paulo II, insiste-se mais na conversão pessoal – com o auxílio da graça – como meio de renovação da Igreja.⁹ Enfim, João Paulo II inclui na renovação o reconhecimento, por parte da Igreja, dos pecados dos seus filhos, recordando todas aquelas circunstâncias em que eles se afastaram de Cristo e do Evangelho, ao longo da história.¹⁰ Pensamos que se trata dum efeito da renovação da Igreja, na linha duma maior autoconsciência – já preconizada por Journet, nos últimos dias do Concílio –, segundo a qual a Igreja se vai apercebendo melhor, ao longo da história, duma série de implicações da mensagem que lhe foi confiada.¹¹

Ao contrário daquilo que se pode observar, em muitas obras de teologia dessa época, o Magistério não mostrou a intenção de utilizar a expressão “Igreja pecadora”, embora sejam abundantes as referências ao pecado na Igreja, à necessidade de purificação, de renovação e de fazer penitência pelos seus filhos pecadores. Paulo VI usa duas vezes essa expressão,¹² mas não no sentido formal. O mais habitual, no seu Magistério, são as referências às faltas dos membros da Igreja e à penitência e sofrimento da Igreja pelo pecado dos seus filhos.¹³ No caso de

⁸ “Alla santità costitutiva della Chiesa deve corrispondere la santità praticata dei suoi membri” PAULO VI, Audiência geral *La Chiesa ha bisogno di santi (4-XI-1972)*, em “Insegnamenti di Paolo VI”, Vol. X, Città del Vaticano 1972, p. 1121; veja-se também *Ecclesiam suam (6-8-1964)*, cap. II, em EV 2/182.

⁹ Cf. JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Aperite portas Redemptori (6-I-1983)*, em EV 8/497 e 504; W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 143s e 191ss.

¹⁰ Cf. JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, n. 33, em EV 14/1770.

¹¹ Cf. CH. JOURNET, *Le progrès de l'Église dans le temps*, em “*Angelicum*” 43 (1966) 3-22.

¹² “Gli uomini che compongono la Chiesa son fatti dell'argilla d'Adamo, e possono essere e spesso sono peccatori. La Chiesa è santa nelle sue strutture, e può essere peccatrice nelle membra umane in cui si realizza [...]; è santa e penitente insieme, è santa in se stessa, inferma negli uomini che le appartengono” (PAULO VI, Audiência geral *La mistica città collocata sul monte (20-X-1965)*, em “Insegnamenti di Paolo VI”, Vol. 3, Città del Vaticano 1965, p. 1071); Id., Audiência geral *Nella Chiesa l'umanità è ricondotta alla perfezione primigenia (7-VI-1972)*, em “Insegnamenti di Paolo VI”, Vol. 10, Città del Vaticano 1972, p. 613.

¹³ Na opinião de Gherardini, Paulo VI só usa a expressão uma vez (cf. B. GHERARDINI, *La santità della Chiesa nella catechesi di Paolo VI*, em “*Doctor Communis*” 40 (1987) 35, sendo habitual a sua resistência a usá-la). A mesma opinião pode ver-se em W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 54, que afirma não existir, até à data da

João Paulo II, além de não encontrarmos a expressão, encontramos afirmações da santidade da Igreja juntamente com o reconhecimento de que ela também é uma assembleia de homens pecadores. Enquanto realidade humana, histórica e visível, a Igreja tem pecados, erros e imperfeições nas pessoas que lhe pertencem. O que o Papa polaco não faz é a passagem dos membros pecadores para uma Igreja ‘pecadora’.¹⁴ A ligação possível vem através da penitência que a Igreja faz enquanto Mãe que reconhece sempre como seus os filhos pecadores, e o apelo à conversão feito por Cristo à sua Igreja (neste caso entendida como seguidora do seu Senhor que se dispõe a entrar no terceiro milênio). Os convites à conversão mantêm-se no atual pontificado de Bento XVI.¹⁵

2 Os efeitos do pecado na Igreja que é santa

No ensinamento magisterial, encontramos também um espaço dedicado ao pecado, na medida em que tem efeitos na Igreja. No pontificado de Paulo VI – em que a influência das idéias secularistas no contexto teológico e cultural é considerável –, a Igreja caminhava entre duas visões divergentes do pecado: uma era exclusivamente pessoal (às vezes não isenta de um certo pessimismo), e outra era fundamentalmente social (com o conseqüente efeito desresponsabilizador das pessoas). Apesar desse panorama, Paulo VI reconhece os efeitos sociais do pecado, além dos seus efeitos pessoais. Só mais adiante, já com João Paulo II, se usa o termo “estruturas de pecado”, nos documentos magisteriais, e se fala de pecado social com diferentes acepções.¹⁶

redação do trabalho, nenhuma adjectivação semelhante aplicada à Igreja. Castellucci pensa que o escasso uso da expressão não é significativo, podendo encontrar-se no Magistério do Papa Paulo VI outros indícios duma substancial anuência com essa expressão (cf. E. CASTELLUCCI, *Il peccato nella Chiesa santa: note teologiche in margine al dibattito postconciliare sulla rilevanza del peccato nella santità della Chiesa*, em ETMA, pp. 352ss). Parece ser mais segura a opinião de Polak, que analisou o contexto em que o uso literal dessa terminologia surgiu, além de ter tido em conta alguns dos estudos já realizados sobre o Magistério de Paulo VI.

¹⁴ Cf. JOÃO PAULO II, Audiência geral *Sì alla Chiesa (24-VII-1991)*, em “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” Vol. 14/2, Città del Vaticano 1991, p. 141; W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 55s.

¹⁵ Cf. JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Tertio Millennio adveniente*, n. 33, em EV 14/1770. Vejam-se as exortações à conversão e à disponibilidade para receber a graça divina, nas homilias de Bento XVI de 29-VI-2005, de 2-X-2005 e de 6-I-2006.

¹⁶ Cf. JOÃO PAULO II, Ex. Ap. Pós-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia (2-XII-1984)*, n. 16 em EV 9/ 1114ss; W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, p. 84-91.

Nos dois pontificados, encontramos textos em que se reconhece que o pecado fere a Igreja e não só o membro pecador, segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 11. Os principais textos do Magistério nesse sentido são a Constituição Apostólica *Indulgentiarum doctrina* (1-I-1967), que afirma a dimensão comunitária do pecado,¹⁷ mas sem reconhecer mais do que uma analogia entre o influxo negativo do pecado e o positivo da santidade, visto que são dois influxos diferentes. O mesmo texto foi retomado pelo *Ordo Paenitentiae*, Praenotanda, n. 25,¹⁸ pedindo que, na homilia do segundo rito, se aludisse à dimensão social do pecado e da graça, que tem repercussões em todo o corpo da Igreja. O mesmo pontífice aludiu ao efeito do pecado na Igreja em várias catequese das quartas-feiras.¹⁹

Em João Paulo II, encontramos um ensinamento da dimensão social do pecado em relação à Igreja²⁰ e às estruturas do mundo, embora seja menos específico, quando se trata dos efeitos do pecado nas estruturas da Igreja (isto é, a repercussão eclesial do pecado) do

¹⁷ “Ex arcano ac benigno divinae dispositionis mysterio, homines supernaturali necessitudine inter se coniunguntur, qua peccatum unius etiam ceteris nocet, sicut etiam sanctitas unius beneficium ceteris affert. Ita christifideles auxilium sibi invicem praestant ad finem supernaturalem consequendum. Communionis huius testimonium in ipso Adamo manifestatur, cuius peccatum in omnes homines propagatione transit. Sed maius et perfectius necessitudinis huius supernaturalis principium, fundamentum et exemplar est ipse Christus, in cuius societatem Deus nos vocavit” (PAULO VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina* (1-I-1967), em EV 2/924).

¹⁸ Cf. SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, Decr. *Reconciliationem de novo «Ordine Paenitentiae»* (2-XII-1973), Praenotanda, n. 25, em EV 4/2706.

¹⁹ Para uma visão de conjunto do Magistério e da teologia, nesse pontificado, veja-se D. TETTAMANZI, *La dimensione ecclesiale e sociale del peccato...*, p. 494-516.

²⁰ “Loqui de *peccato sociali* idem est ante omnia ac fateri peccatum cuiusque, ob solidam necessitudinem hominum inter se, tam arcanam et obscuram quam veram et certam, ad ceteros quodammodo redundare. Haec altera facies illius necessitudinis in campo religionis, efficitur in alto et miro mysterio *communione sanctorum*, propter quam affirmatum est «omnem animam, quae assurgat, mundum extollere». Huic *legi ascensus* opponitur, pro dolor, *lex descensus*, adeo ut loqui fas sit de *communione peccati*, ob quam anima, quae peccando se submittit. Ecclesiam secum et quodammodo totum mundum demittit. Aliis verbis, nullum est peccatum, ne intimum quidem et occultissimum et unius cuiusvis maxime proprium, quod ad eum solummodo pertineat, qui illud commisit. Quodlibet peccatum maiore vel minore cum vehementia, maiore vel minore cum detrimento, ad totam compagem ecclesialem et ad totam humanam familiam redit. Iuxta hanc primam significationem cuilibet peccato, sine controversia, potest attribui nota *peccati sociali*” (JOÃO PAULO II, Ex. Ap. Pós-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia* (2-XII-1984), n. 16 em EV 9/ 1114).

que quando fala desses mesmos efeitos no mundo.²¹ Nos primeiros anos do pontificado de João Paulo II, foi mais freqüente o tratamento da dimensão pessoal do pecado, entre outras coisas, porque tinha herdado do tempo de Paulo VI o contexto de redução do efeito do pecado à sua dimensão social. Era, portanto, preciso falar mais da sua dimensão pessoal fundamental. Na segunda parte do pontificado, o Papa falou mais da sua dimensão sobre a Igreja, especialmente no que respeita ao efeito dos chamados “pecados históricos” e da responsabilidade coletiva, que é um âmbito específico e diferente daquele tratado por Paulo VI, quando falava do efeito antieclesial do pecado.²² Como se trata dum tema muito específico, em que também se notam alguns aspectos ligados à idéia de “escândalo”, vamos tratá-lo mais adiante, ao referir-nos à petição de perdão do ano jubilar e ao documento da Comissão Teológica Internacional. Escusado será dizer que Bento XVI segue, nesse ponto, a linha traçada por João Paulo II.²³

Antes de prosseguir, podemos olhar para o caminho percorrido pelo Magistério posterior ao Concílio. Às vezes, o modo de olhar para os efeitos do pecado na Igreja não vai muito mais além da afirmação da existência da ferida. As variações sobre a questão provêm do modo de ver a Igreja em que se provoca essa ferida: enquanto corpo místico de Cristo (muito freqüente em Paulo VI), enquanto comunhão com Deus e os irmãos a que se atenta (nos dois Papas), como recusa do chamamento à santidade, que se dá na Igreja (nos dois Papas), como ferida à santidade da Igreja. Também é comum falar-se dos efeitos no signo (visto que com o pecado se escurece o signo salvífico que a Igreja está chamada a ser entre as nações), na missão (porque o pecado entorpece e dificulta a missão santificadora

²¹ Sartori acha que a idéia de pecados inerentes a estruturas aparece numa forma mais específica no Magistério social de João Paulo II, concretamente na Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1988), e na *Centesimus annus* (1991), referindo-se, com isso, a contextos de mal que são gerados pelo pecado e inclinam ao pecado cf. L. SARTORI, *La santità della Chiesa in prospettiva ecumenica*, em ETMA, p. 504).

²² Cf. JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, nn. 33-36; Carta Ap. *Oriente Lumen*, n. 17; Enc. *Ut Unum Sint*, n. 34.

²³ Veja-se o discurso de 25-V-2006, em Varsóvia, e também E. BIANCHI, *La Chiesa è santa ma anche peccatrice*, em “La Stampa” 28-V-2006, p. 28.

da Igreja) e na unidade (porque o pecado causa divisão na Igreja).²⁴ Podemos dizer, globalmente, que os dois Papas olham para o pecado no contexto da comunhão dos santos, não aceitam uma simetria de influxos entre a santidade e o pecado na Igreja, mas reconhecem o efeito nocivo do pecado na comunhão eclesial.

3 O Catecismo da Igreja Católica (1997)²⁵

Ainda hoje há relativamente poucos estudos sobre o *Catecismo da Igreja Católica*. Constatemos, no entanto, o esforço e importância que deve ser dado a esse documento, no conjunto do Magistério pós-conciliar, visto que se trata dum catecismo pedido no sínodo extraordinário de 1985 e, portanto, ligado ao Concílio Vaticano II, do qual quer ser um fiel reflexo. Em certo sentido, pode-se dizer que aquilo que foi o Catecismo Romano, para o Concílio de Trento, é o CCE, para o Concílio Vaticano II.

Além da habitual exposição da santidade da Igreja segundo o esquema do dom dado por Deus e da tarefa santificadora, que é comum na estruturação do discurso sobre a santidade, na maioria dos manuais de eclesiologia, sublinha-se que essa estruturação não se compreende a não ser em Cristo. A Igreja é santa e santificante *em Cristo*. O primeiro número dedicado à santidade da Igreja sublinha a sua indefectibilidade, devida ao amor de Cristo, que se uniu a ela. O CCE acrescenta a santidade subjectiva – sem a chamar assim – e nela inclui o chamamento universal à santidade. Esta inclusão realiza-se num contexto histórico-salvífico que verá a sua plenitude com a segunda vinda de Cristo. Precisamente ao tratar da “santidade subjectiva” da Igreja, o CCE explica que a sua santidade é verdadeira e imperfeita ao mesmo tempo.²⁶ Nesse

²⁴ Cf. W. POLAK, *Chiesa, Peccato, Riconciliazione...*, pp. 106ss. Recordamos que os efeitos do pecado no modo de significar da Igreja e na sua missão já tinham sido indicados por M.-J. Scheeben, no século XIX e, depois da segunda guerra mundial, foram objecto dum amplo consenso entre os teólogos. O Concílio Vaticano II recolheu esses efeitos, acrescentando mais um: o dano à unidade da Igreja, e desde então tais efeitos têm-se mantido no Magistério posterior, como se pode ver no trabalho de Polak.

²⁵ Embora o Catecismo tenha sido promulgado com a Constituição Apostólica *Fidei Depositum*, de 11-X-1992, a sua edição típica é de 1997; vamos citá-lo habitualmente por uma sigla do seu título em latim, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, Romae 1997 (CCE), seguido do número respectivo.

²⁶ Cf. CCE, n. 825.

sentido, o CCE interpreta a vocação universal à santidade como uma santidade da Igreja ainda *in fieri*, que verá a sua plenitude na Parusia. Sublinhamos que não é a simples afirmação de um chamamento comum, por parte de Deus, e dirigido a todos os homens.²⁷

Só depois de ter falado da indefectibilidade da santidade da Igreja, da sua acção santificadora e da sua santidade subjectiva – onde tratou do chamamento universal à santidade – é que o CCE fala dos membros pecadores e da repercussão do seu pecado na Igreja. Honings pensa que é importante perceber a situação desse discurso, logo após ter falado duma santidade *in fieri*, pelo que a santidade subjetiva aparece sob a luz dum caminho que só chegará à sua plenitude na segunda vinda de Cristo. Esse ponto de vista dinâmico, que vem da história da salvação e da percepção da Igreja, no seu peregrinar, muito típico do Concílio, mostra que (a) estamos perante uma santidade da Igreja que é verdadeira, mas imperfeita; (b) a presença dos pecadores, no seio da Igreja, é vista desde um ponto de vista dinâmico, isto é, configurador de certas atitudes de purificação, renovação e penitência, por parte da Igreja e por parte dos seus membros; (c) o efeito do pecado dos membros aqui considerado é o impedimento da manifestação da sua santidade; (d) há uma série de membros que já atingiram a perfeição da caridade e são verdadeiramente santos, caminhando os outros para o mesmo destino.²⁸

Como se pode apreciar, o CCE optou por fazer uma apresentação da santidade da Igreja muito dinâmica e positiva, à luz da sua própria santificação pelo Espírito Santo. Honings pensa que a razão dessa apresentação tão positiva está em Nossa Senhora, à qual o CCE dedica o último número em que trata da santidade da Igreja. Aí se fala do carácter antecipador da figura de Santa Maria no que respeita à santidade da Igreja, e da relação que os membros têm com ela, esforçando-se por vencer o pecado e crescer em santidade. O discurso especificamente dedicado à santidade da Igreja, conclui-se aqui, mas o CCE ainda explica o papel de Nossa Senhora no mistério da Igreja, sublinhando alguns dos aspectos que já vimos tratados no Concílio.²⁹ Enfim, o CCE fala da comunhão dos santos, voltando a apresentar a dou-

²⁷ Cf. CCE, n. 825; B. HONINGS, *Il Concilio Vaticano II: fonte del Catechismo della Chiesa Cattolica. Credo la Chiesa-Sacramento del genere umano, famiglia di Dio (II)*, em “Divinitas” 48 (2005) 92.

²⁸ Cf. CCE, n. 827; B. HONINGS, *Il Concilio Vaticano II: fonte del Catechismo...*, pp. 92s.

²⁹ Cf. B. HONINGS, *Il Concilio Vaticano II: fonte del Catechismo...*, p. 95.

trina tradicional ligada à comunhão em Cristo, no Espírito e nos carismas e à solidariedade espiritual. É nesse momento que trata do efeito das acções santas e pecaminosas em toda a *communio sanctorum* (CCE, nn. 953 e 1469).³⁰ Ao dizer que afeta toda a comunhão dos santos, o CCE quer dizer que todos os atos dos cristãos têm também repercussão entre os mortos, mas não especifica mais.³¹ Sublinhamos quatro coisas nesse discurso: (a) o fato de ter escolhido o momento em que fala da comunhão dos santos para tratar do efeito do pecado na Igreja, e não o momento em que tratou da santidade subjectiva *in fieri* da Igreja; (b) o fato de ter dito que o pecado e as acções santas têm repercussão, não só na Igreja peregrina mas também entre os mortos; (c) o fato de não ir mais além da afirmação da existência do efeito do pecado e da santidade; (d) a sobriedade com que afirma o efeito do pecado, se a compararmos com o que diz do efeito da santidade. Trata-se, também aqui, duma visão muito positiva da santidade da Igreja.

4 A petição de perdão do Ano Jubilar e a Carta Apostólica posterior ao Jubileu

O segundo evento que se relaciona com o tema da santidade da Igreja é a petição de perdão do ano jubilar, realizada pelo Papa João Paulo II, no dia 12 de março do ano 2000. O tema já estava preparado desde a publicação da Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (10-XI-1994), em que o Papa exortava a toda a Igreja a aperceber-se duma forma mais plena dos pecados dos seus filhos ao longo da história, visto que deram mau exemplo e causaram escândalo.³² O Papa pedia, então, um reconhecimento dos erros, da lentidão no agir, das infidelidades, etc., especificando uma série de pecados (contra a unidade, de intolerância e de violência no serviço e na propagação da verdade, as responsabilidades dos cristãos pelos males do nosso tempo...) e animando a fazer um sério exame de consciência (n. 36). Do tom da Carta pode-se dizer que o Papa tinha mais em conta os efeitos do pecado, na missão da

³⁰ A referência ao 1469 diz respeito a um dos efeitos do sacramento da penitência, que é o de vivificar a vida da Igreja, que sofreu pelo pecado dum dos seus membros, citando-se *ICor* 12, 26.

³¹ Cf. B. HONINGS, *Il Concilio Vaticano II: fonte del Catechismo...*, pp. 106s.

³² Cf. JOÃO PAULO II, Carta Ap. *Tertio millennio adveniente* (10-XI-1994), n. 33, em EV 14/1770, o Papa não usa a expressão “escândalo” e sim “formae offensionis”.

Igreja, fazendo recordar a idéia de Scheeben e movendo-se no contexto da constante ação santificadora da Igreja, que procura a purificação dos seus filhos, sem se afastar deles pelo fato de serem pecadores.

Desde então, e até ao ano 2000, o tema dos “pecados históricos” da Igreja ganhou consistência e nome.³³ Da parte da Santa Sé, realizou-se uma série de encontros de especialistas para analisar uma série de questões, entre as quais estavam a Inquisição, o tratamento do povo judeu e o caso Galileu. Esses eventos, como é costume, geraram uma série de literatura paralela e de estudos, que foram aparecendo, ao longo desses anos, e nos anos posteriores ao jubileu. Enfim, já na iminência do ano jubilar, o Papa sugeriu que um dos sinais para viver melhor o jubileu seria a purificação da memória. Tratando-se dum ato sem tradição na Igreja, parecia conveniente uma reflexão que ajudasse a perceber a natureza e implicações deste ato à luz da fé. No seguimento dessa indicação, o então cardeal Ratzinger pediu à Comissão Teológica Internacional que fizesse um documento, o qual foi publicado poucos dias antes da petição de perdão, com o título “Memória e reconciliação. A Igreja e as culpas do passado” (7-III-2000).³⁴ Embora não seja um documento magisterial, parece-nos que a ligação dessa reflexão ao ato realizado pelo Papa João Paulo II, no dia 12 de março do ano 2000, é clara e este deve ser o seu lugar natural na nossa exposição.

O documento da CTI tem como objectivo fazer uma reflexão teológica sobre as condições de possibilidade da realização dos atos de “purificação da memória”, ligados ao reconhecimento das culpas do passado, visto existir uma certa variedade de atitudes perante a possibilidade de a Igreja reconhecer as culpas dos seus filhos no passado. A nós interessa-nos, principalmente, o que MR diz sobre a santidade da Igreja e sobre o efeito das culpas do passado na santidade da Igreja.

³³ A questão dos “pecados históricos” foi tratada em ligação à santidade da Igreja por Congar em 1950 (*Vraie et fausse réforme dans l'Église*), retomando algo do que já Newman tinha dito cem anos antes. No entanto, até 1994 a questão ficou latente, talvez porque as problemáticas das teologias políticas e o secularismo tenham levado a olhar para outros pontos do discurso sobre a santidade da Igreja. Usamos o termo “pecados históricos” com aspas e intercambiando-o com “erros históricos” para evitar que a expressão se tome literalmente, dando azo a uma aceitação encoberta da expressão “Igreja pecadora”, que – como já vimos – não consta no Magistério nem nos documentos que tratam da questão. Portanto, parece-nos estar mais de acordo com a documentação existente separar a questão dos “pecados históricos” do debate sobre o termo “Igreja pecadora”.

³⁴ Doravante citado como MR, seguido só da indicação do capítulo e número pertinentes.

Começando pela santidade da Igreja, MR não faz mais que repropor o que já se tinha dito sobre a santidade indefectível da Igreja e a sua necessidade contínua de purificação, devido ao pecado dos seus filhos, que a afeta,³⁵ mas fá-lo sem usar o binômio santidade objetiva-subjetiva. Usa uma divisão entre santidade *da* Igreja e santidade *na* Igreja, que não corresponde exactamente à divisão habitual nas obras eclesiológicas. A santidade da Igreja faz referência direta à ação santificadora das pessoas do Verbo e do Espírito Santo *na* Igreja.³⁶ À santidade da Igreja deve corresponder, diz MR, a santidade na Igreja. Esta última, como se pode ver, está caracterizada por uma dimensão comunitária e vocacional importante. A dimensão comunitária, no tempo e no espaço, baseada no vínculo do Espírito Santo, é a base para perceber a oportunidade da conversão permanente da Igreja peregrina, que manifesta assim o perdão de Deus.

O documento reconhece a influência mútua que os membros exercem entre si, também no pecado, que não tem só efeitos no cristão que o comete. Aqui introduz uma especificação: o efeito do pecado ao longo do tempo.³⁷ Daí nasce a necessidade, para a Igreja, de pedir perdão pelos seus filhos pecadores, e isso introduz-nos numa dimensão nova da ideia de maternidade da Igreja, que não se cinge à geração na fé, mas também a não recusar ser mãe daqueles, que recusam a sua ação santificadora ao pecar, e fazer penitência por eles.³⁸ Esta mesma ideia se apli-

³⁵ São vários os momentos em que o documento afirma que o pecado dos seus filhos afeta a Igreja.

³⁶ “Pode-se distinguir, contudo, a santidade da Igreja da santidade na Igreja. A primeira – fundada na missão do Filho e do Espírito – garante a continuidade da missão do povo de Deus até ao fim dos tempos e estimula e ajuda os crentes a perseguir a santidade subjetiva e pessoal. Na vocação que cada um recebe está, ao invés, radicada a forma de santidade que lhe foi dada e que dele se exige, enquanto pleno cumprimento da própria vocação e missão. A santidade pessoal é em todo o caso projetada para Deus e para os outros e, por isso, tem um carácter essencialmente social: é santidade ‘na Igreja’, orientada ao bem de todos” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 3.2).

³⁷ “A santidade de uns influencia o crescimento no bem de outros, mas também o pecado deixa de ter apenas relevância exclusivamente individual, pois pesa e opõe resistência ao caminho da salvação de todos e, nesse sentido, toca verdadeiramente a Igreja na sua totalidade, por meio da variedade dos tempos e dos lugares” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 3.3).

³⁸ “A certeza de que a Igreja pode carregar o peso do pecado dos seus filhos por força da solidariedade existente entre eles, no tempo e no espaço, graças à sua incorporação em Cristo e à obra do Espírito Santo, é expressa de modo particularmente eficaz pela ideia de ‘Igreja Mãe’ (Mater ecclesia)” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 3.4).

ca, em nível individual, visto que o cristão pode gerar na fé os seus irmãos, embora o faça na medida da sua conformação com Cristo e, portanto, da sua santidade.³⁹ Nesse contexto da maternidade da Igreja, o documento volta a reconhecer o efeito do pecado e da santidade na Igreja, afirma que os efeitos dos dois não são simétricos nem se pode estabelecer uma dialética entre eles, visto a santidade prevalecer sobre o pecado por ser fruto da graça divina. Enfim, afirma que a Igreja se reconhece existencialmente santa nos seus santos e aceita falar dum reconhecimento do pecado só enquanto mãe solidária com aqueles filhos que pecam,⁴⁰ para colaborar na penitência e na conversão de vida dos seus filhos. É precisamente como uma ação desse tipo que se deve entender a petição de perdão e a purificação da memória que João Paulo II quis realizar no dia 12 de março de 2000.

O efeito do pecado ao qual o documento se dedica é, principalmente, o escurecimento do sinal que a Igreja está chamada a dar no mundo e o entorpecimento da sua missão. Trata-se, portanto, da tipologia de efeitos que já vimos indicada por Scheeben⁴¹ e que era bastante consensual entre todos os teólogos. Há, no entanto, um aprofundamento, ao situar esses obstáculos na memória da Igreja, e depois de ter falado da experiência da fé vivida ao longo da história.⁴² O documento tem em vista, portanto, um patrimônio de experiências, modos de viver, de ver, de agir, que se configuraram ao longo da história e são fruto de muitos facto-

³⁹ “A Igreja realiza-se continuamente no intercâmbio e na comunicação do Espírito, dos crentes uns aos outros, como ambiente gerador de fé e santidade na comunhão fraterna, na unanimidade orante, na participação solidária da Cruz, no testemunho comum. Por força dessa comunicação vital, cada batizado pode ser considerado, ao mesmo tempo, filho da Igreja, enquanto gerado nela para a vida divina, e Igreja Mãe, enquanto coopera com a sua fé e caridade a gerar novos filhos para Deus: é tanto mais Igreja Mãe quanto maior for a sua santidade, e mais ardente o esforço de comunicar aos outros o dom recebido” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 3.4).

⁴⁰ O documento não reconhece a Igreja como sujeito do pecado dos seus filhos (cf. Cap. 3.4).

⁴¹ Cf. M. DE SALIS AMARAL, A Santidade da Igreja em Mathias Joseph Scheeben e nos que nele se inspiraram, “*Teocomunicação*” 36 (2006) 848-850.

⁴² “A Igreja é uma sociedade viva que atravessa os séculos. A sua memória não é apenas constituída pela tradição que remonta aos Apóstolos, normativa para a sua fé e a sua própria vida, mas é também rica na variedade de experiências históricas, positivas ou negativas, que ela viveu. O passado da Igreja estrutura em larga medida o seu presente. [...] Ao longo de toda a peregrinação terrena, no entanto, o grão bom permanece sempre misturado com o joio. [...] E é assim que a recordação dos escândalos do passado pode criar obstáculos ao testemunho da Igreja de hoje, e o reconhecimento dos erros cometidos pelos filhos da Igreja de ontem pode favorecer a renovação e reconciliação no presente” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 1.4).

res variados (fé, cultura, prudência, experiências passadas, etc.). Trata-se, portanto, da história da Igreja – do seu passado – enquanto depósito de experiências e vivências, como uma fonte da sua autoconsciência, que hoje configura as suas atitudes, os seus pontos de vista e modos de avaliar e agir. A essa realidade se chama “memória colectiva”, e a Igreja reconheceu que pode ser purificada.⁴³ Isso supõe três coisas, que estão subentendidas no documento e que passamos a comentar.

A primeira é que, à medida que passa o tempo, e através dum olhar à luz da fé para o seu peregrinar histórico, a Igreja cresce no conhecimento da sua natureza e das implicações da sua missão. Como consequência dessa autoconsciência e dessa aprendizagem vinda da experiência histórica, vista à luz da fé, a Igreja identifica aspectos dos quais deve desprender-se e ações que deve empreender, por exemplo: as leituras incompletas do seu passado. A purificação da memória insere-se nesse movimento de tomada de consciência, da parte da Igreja, de algo que não a ajuda a desenvolver a sua missão. Nesse caso, trata-se da identificação duma série de pecados passados dos seus filhos que pesam sobre a sua memória coletiva e entorpecem a dinâmica evangelizadora.⁴⁴

⁴³ “Purificar a memória significa eliminar da consciência pessoal e colectiva todas as formas de ressentimento ou violência que a herança do passado aí tenha deixado, na base de um novo e rigoroso juízo histórico-teológico que funde um consequente e renovado comportamento moral. Isso acontece todas as vezes que se atribui a atos históricos passados uma diferente qualidade, comportando uma sua nova e diversa incidência no presente com vistas ao crescimento da reconciliação, na verdade, na justiça e na caridade entre os seres humanos e, em particular, entre a Igreja e as diversas comunidades religiosas, culturais ou civis com que tem relações. Modelos emblemáticos dessa incidência, que um posterior juízo interpretativo autorizado pode ter na inteira vida da Igreja, são a recepção dos Concílios ou atos como a abolição de recíprocos anátemas, o que exprime uma nova qualificação da história passada de modo a produzir uma diversa caracterização das relações vividas no presente. A memória das divisões e contraposições é purificada e substituída por uma memória reconciliada, a que todos na Igreja são convidados a abrir-se e a adequar-se” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, MR, Cap. 5.1).

⁴⁴ Cf. G. COTTIER, *Memoria e pentimento. Il rapporto fra Chiesa santa e cristiani peccatori*. Cinisello Balsamo 2000, p. 85 (original francês de 1998); ID., *Alcuni temi dell'ecclesiologia di Charles Journet (in relazione alla domanda di perdono)*, em G. COFFELE (a cura di), “Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del Prof. Donato Valentini”, Roma, 1999, pp. 575-578, citamos da p. 579 desta última obra: “La legge di decantazione esprime quindi il progredire nel tempo della presa di coscienza sperimentale, vissuta, della natura e della visibilità della Chiesa, che avviene sotto la spinta dello Spirito Santo. Tale legge consente di cogliere un aspetto della domanda di perdono che finora ho lasciato in ombra: quello dell'equità. Senza indulgere al relativismo, mentre riconosciamo come contrari alle esigenze del Vangelo alcuni comportamenti e alcune pratiche del passato, li mettiamo in relazione a una presa di coscienza non ancora giunta

A segunda é que a purificação da memória estabelece uma nova relação da Igreja com o facto passado cuja recordação pesa na consciência (algo antes tolerado ou favorecido é reconhecido como não-conforme com o Evangelho).⁴⁵ Obviamente, essa nova relação produz efeitos lentamente, a partir da purificação da memória realizada.

A terceira é que o reconhecimento numa relação dos atores com o contexto cultural em que viveram, e numa certa influência do contexto cultural e dos variados “preconceitos” sobre a consciência moral das pessoas. Só mais tarde, e com mais distância, é que esses “preconceitos” se percebem como estando em desacordo com o Evangelho. Portanto, será possível admitir que pessoas santas possam compartilhar opiniões mais ou menos comuns na época em que viveram numa forma mais acentuada do que até então se admitia.⁴⁶

Pode-se dizer que, com a petição de perdão, realizada por João Paulo II, se responde à questão levantada por Newman, primeiro, e, cem

a maturità. Non ignoro quanto sia delicato un tale discernimento, né dimentico che questa presa di coscienza debba affinarsi sino alla fine dei tempi”.

⁴⁵ Cf. G. COTTIER, *Memoria e pentimento...*, p. 65.

⁴⁶ Tratando especificamente da Inquisição, Garrigues diz que as justificações teológicas que foram dadas para a violência tornaram-se doutrina comum: “Tout comme les opinions théologiques de l’enseignement du mépris anti-judaïque, celles qui ont prétendu justifier divinement la coercition politique en matière religieuse doivent faire l’objet, de la part du Magistère suprême, d’une purification de la mémoire qui les disqualifie à l’avance pour le millénaire qui vient. Un point exige d’être particulièrement clarifié: ceux qui ont soutenu ces opinions, s’ils sont Pères, Docteurs ou Saints de l’Eglise, ne le sont pas *compte tenu* d’elles mais *malgré elles*. En effet, celles-ci ne reflètent pas la Révélation du Christ dans leur vie, mais seulement les conditionnements négatifs de la culture d’une époque, qui affectent toujours les saints à un certain degré” (J.-M. GARRIGUES, *L’Église pénitente pour le consentement donné par ses enfants à l’intolérance et à la violence religieuse*, em A. BORROMEIO (a cura di), “L’inquisizione. Atti del Simposio internazionale. Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998”, Città del Vaticano 2003, pp. 767s. Nesse sentido, vale a pena ler a homilia da beatificação de Pio IX, em que João Paulo II distingue claramente a santidade de vida das opções de governo e contexto em que o Beato Pio IX realizou o seu ministério: “*La santità vive nella storia* e ogni santo non è sottratto ai limiti e condizionamenti propri della nostra umanità. Beatificando un suo figlio la Chiesa *non celebra particolari opzioni storiche da lui compiute*, ma piuttosto lo addita all’imitazione e alla venerazione *per le sue virtù*, a lode della grazia divina che in esse risplende” [JOÃO PAULO II, *Homilia para a beatificação de 5 servos de Deus (3-IX-2000)*]. Seria interessante verificar até que ponto estamos diante numa extrapolação dum costume já habitual em teologia, segundo o qual grandes santos ou doutores podem ter defendido pessoalmente doutrinas que, com o decorrer do tempo, se definiram de forma contrária às suas opiniões. O caso mais conhecido é a negação da Imaculada Conceição de Nossa Senhora por S. Tomás de Aquino, mas a história da Igreja conhece muitos outros ligados ao conciliarismo, ao galicanismo, etc.

anos mais tarde, por Congar, sobre os chamados “erros históricos” ou “pecados históricos” da Igreja.

Como em Newman e em Congar, não está em causa a santidade indefectível da Igreja e, sim, aquele âmbito em que um depósito de fé e cultura se foram conformando inevitavelmente (e se têm configurado ainda hoje) com formas de ver e atitudes que, em si mesmas, podem ser objecto de conversão e de renovação. A verificação, a comprovação e o discernimento desse depósito – que não deve ser confundido com o que habitualmente se chama “depósito da fé” – é lenta e, em última análise, também é governada pelas luzes do Espírito Santo à sua Igreja e pela resposta dos seus filhos.⁴⁷

Um reconhecimento de formas erradas de agir dos seus filhos, no passado, se não for bem entendido e explicado, poderia pôr em questão algumas das verdades da Igreja, pelo que uma petição de perdão deve ser acompanhada duma série de medidas explicativas que ajudem a não pôr em causa a indefectibilidade e inerrância da Igreja (do ponto de vista da dogmática e da apologética), e que não ponham em causa o amor e a confiança na Igreja, por parte dos seus filhos (do ponto de vista da espiritualidade e da pastoral). Nesse sentido, uma correcta hermenêutica histórica é importante, mas não é suficiente sem a fé e uma inspiração do Espírito Santo, visto que a remoção dum preconceito não é só questão dum processo imanente à própria história.⁴⁸

⁴⁷ O documento da CTI opta por usar uma hermenêutica gadameriana e uma relação entre o juízo histórico e teológico sobre a base de certos princípios que, obviamente, é a parte mais circunstancial do seu conteúdo. De fato, foi à volta do capítulo 4 de MR que muitos autores se pronunciaram, mas para o tema que estudamos, o seu interesse é limitado. Isso não prejudica que seja necessário estabelecer um modo sensato de interpretar a história, e verificar a pertinência de mudar o modo de apreciar um acontecimento passado, evitando dois erros: os juízos anacrônicos (em que se julga com critérios de outras épocas, ou favorecendo as opiniões mais correntes naquele que julga) e os juízos historicistas (que dão um peso excessivo aos condicionamentos históricos e às pressões sobre a consciência moral dos indivíduos, acabando por justificar todas as ações, através da sua contextualização histórica).

⁴⁸ “Sure of her indefectible faithfulness, which is a gift from God, the Church, in the act of *memoria sui*, looks truthfully at her own history, where human aspects intrude with their imperfection, along with the sins of her children. When it comes to examining these aspects, the Spirit of truth, who leads the Church to scrutinize more and more intensely the mystery in the depth of her being, allows her at the same time to have a critical judgment about her past, a critical judgment that becomes more and more refined in conformity with her own essence. The knowledge of herself as the Body of Christ, the Bride of Christ, gives her the points of reference and the criteria that allow her to appreciate the institutions, the practices and the actions that marked her progression in history. This remains true, evidently, of her past as well as of her

O documento privilegia uma aproximação à questão dos pecados que os cristãos cometeram ao longo da história, através da realidade da comunhão dos santos, ao longo do tempo (uma solidariedade singular com os nossos irmãos do passado), que é condição para uma verdadeira petição de perdão. Ao mesmo tempo, o documento precisa que não se trata de pedir perdão com base numa responsabilidade subjectiva, visto que os atos são das pessoas que os realizaram, já defuntas, e que um juízo desse tipo deve ser posterior ao apuramento, na medida do possível, da verdade histórica. Esta, uma vez alcançada, deverá ser objecto duma avaliação teológica, por parte da Igreja. O fato de essa avaliação acabar num “reconhecimento” das culpas ou erros dos seus filhos é uma afirmação complexa e sem uma solução fácil no âmbito em que o documento se quis situar.

É possível fazer uma leitura de MR em que os efeitos sociais do pecado se reflectem na história enquanto configuradores de opinião, duma “mentalidade”,⁴⁹ e de modos de abordar determinados temas ou situações. Funcionam como um preconceito configurador da cultura que pode perpetuar-se e, eventualmente, ser uma fonte de juízos e atitudes não-acordes com o Evangelho em alguns dos seus aspectos. Uma teologia do escândalo, por um lado, e do testemunho, por outro, ajuda a perceber a variedade de repercussões dos pecados e virtudes pessoais nos irmãos, a configuração histórica de modos de agir e de pensar que se prolongam e adquirem uma certa consistência cultural, podendo levar a cumprir ações santas ou pecaminosas dum modo mais “aceitável”, visto ser reflexo duma cultura.⁵⁰ Ao mesmo tempo, como o próprio documento demonstra, esse tipo de processos não é fechado, nem imanente à história, visto que a ação do Espírito Santo ilumina a Igreja e ajuda-a a tomar consciência, no meio dessas realidades, de alguns aspectos que não ajudam a realizar a sua missão. Nesse sentido, a petição de perdão é a resposta da Igreja, inspirada por Deus, que tenta remover um obstáculo à sua missão evangelizadora, no âmbito de algumas opiniões negativas comuns sobre o seu modo de agir que se geraram ao longo da história e que escurecem o seu rosto diante dos homens aos quais é enviada.

present” (G. COTTIER, *The Purification of Memory*. In *‘Nova et Vetera’* 2 (2004) 263).

⁴⁹ O papel positivo e negativo da mentalidade é reconhecido por Cottier, o qual a associa a uma constelação de valores que se articulam de formas diversas ao longo da história (cf. G. COTTIER, *The Purification of Memory*. In *‘Nova et Vetera’* 2 (2004) 266).

⁵⁰ Cf. G. COTTIER, *Memoria e pentimento...*, pp. 24 e 34-44.

Não é um mero e simples aperceber-se duma dinâmica – dum processo – imanente de criação de opiniões, as quais depois configuram atitudes sociais e mentalidades que podem influir e de fato influem nas escolhas morais dos homens, na sua decisão de conversão a Deus e de incorporação à Igreja. É uma afirmação, tendo em conta esse âmbito, da santidade da Igreja e do caráter relevante, exemplar e santificante das ações da Igreja na sociedade e no mundo. É um aprofundamento na verdade da comunhão dos santos – da solidariedade entre todos os cristãos de todas as épocas – e da maternidade da Igreja (que, ao reconhecer os pecados dos seus filhos, não os abandona, mas faz penitência por eles e pede perdão a Deus por eles).

Da leitura do discurso ao clero em Varsóvia (25-V-2006) parece que se pode deduzir uma substancial continuidade do Papa Bento XVI com João Paulo II.

Enfim, resta-nos tratar da Carta Apostólica *Novo millennio innunte* (6-I-2001), onde João Paulo II preconizava uma pastoral guiada pela santidade e sugeria uma maior união entre a eclesiologia e a teologia espiritual, visto que os Padres conciliares, ao falarem do chamamento universal à santidade, não tinham querido dar um mero colorido espiritual a uma Constituição Dogmática. Nesse mesmo lugar, João Paulo II repropunha uma explicação da vocação universal à santidade, que não passava por uma mera afirmação de que todos estão chamados a ser santos, ou de que não há só vias extraordinárias para chegar à santidade, e sim de voltar a apresentar a todos uma medida alta de santidade. Nesse sentido, já não se trata de acentuar a palavra “universal”, tema central dos textos sobre o capítulo V da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, e sim a palavra “santidade”.⁵¹

Do percurso feito até agora, parece possível sublinhar alguns aspectos insistidos no Magistério posterior ao Concílio: (a) a reproposição da santidade da Igreja à luz da sua relação com a Santíssima Trindade, tanto na sua dimensão constitutiva *da* Igreja como na sua dimensão relacional *com* a Igreja; (b) a acentuação da sua indefectibilidade, entendida esta como amor de Deus já dado duma vez por todas em Cristo e no Espírito Santo; (c) evita-se claramente a atribuição à Igreja dos pecados dos seus filhos; (d) afirma-se que os pecados dos seus filhos afetam a Igreja, como já se tinha dito no Concílio, mas precisa-se que os

⁵¹ Para uma análise mais específica desse documento, cf. M. DE SALIS AMARAL, *A santidade da Igreja no pensamento de João Paulo II...*, pp. 719-738.

pecados dos seus filhos no passado também afetam o presente da Igreja; (e) o carácter dinâmico da santidade da Igreja: afirmação duma santidade verdadeira, embora imperfeita; (f) inclusão do chamamento universal à santidade, tanto no âmbito da santidade constitutiva, como da santidade dos membros; (g) um crescimento muito acentuado do chamamento à santidade de vida dos fiéis, por parte dos pastores; (h) ligação do chamamento universal à santidade com o chamamento universal à missão.

Algumas dessas vias propostas pelo Magistério ainda não foram recebidas nas obras eclesiológicas posteriores ao Concílio Vaticano II. Nalguns casos, por exemplo, no que respeita aos efeitos do pecado na Igreja, há vários manuais que não conhecem as afirmações e desenvolvimentos do Magistério de Paulo VI e de João Paulo II. Esperamos que este estudo possa contribuir para uma maior recepção dos desenvolvimentos magisteriais recentes, nos manuais e nas obras eclesiológicas.