



Rodrigo de Oliveira Dias

**A aplicação da doutrina do *Sensus Fidei*
Da eclesiologia pré-conciliar à renovação de Francisco**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Julho de 2021



Rodrigo de Oliveira Dias

A aplicação da doutrina do *Sensus Fidei*

Da eclesiologia pré-conciliar à renovação de Francisco

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Adriano São João
Departamento de Teologia – FACAPA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Rodrigo de Oliveira Dias

Graduou-se em filosofia pelo Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e em teologia pelo Instituto Superior de Teologia da Arquidiocese do Rio de Janeiro (ISTARJ). Membro do grupo de pesquisa A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI.

Ficha Catalográfica

Dias, Rodrigo de Oliveira

A aplicação da doutrina do *Sensus Fidei*. Da eclesiologia pré-conciliar à renovação de Francisco / Orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2021.

99 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Eclesiologia. 3. *Sensus Fidei*. 4. Francisco 5. Doutrina. 6. Renovação. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

“CDD: 200”

Para Maria Helena Martins Dias
(*in memoriam*).

Agradecimentos

À Santíssima Trindade, por ter me proporcionado avançar nos estudos teológicos dando-me oportunidade de crescer no conhecimento da fé.

Ao meu orientador Professor Doutor Monsenhor Antonio Luiz Catelan Ferreira, que, como um pai, me deu apoio, incentivo e paciência, ao investir tempo e atenção. Sem ele essa etapa não teria sido concluída. Essa pesquisa é fruto dos trabalhos desenvolvidos no grupo de pesquisa A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI, liderado pelo orientador dessa dissertação.

À minha atual comunidade paroquial, Nossa Senhora da Conceição em Realengo, por toda atenção, oração e compreensão nesta etapa acadêmica em minha vida e a Paróquia Nossa Senhora Aparecida, comunidade na qual iniciei este processo acadêmico.

Aos meus amados pais, por seu amor sem igual por mim, sem esse apoio, a dificuldade seria ainda maior. Principalmente à minha mãe que em todos os momentos da minha vida foi de fundamental importância. Minha maior incentivadora.

A todos os meus familiares que contribuíram para que mais esse sonho se tornasse realidade. Destaco meu tio Mario, tia Irene, tia Fátima, tio Carlos Alberto, tia Rita de Cássia e meu irmão Fernando, por todo o suporte doado.

A todos os professores do Mestrado e funcionários do departamento de Teologia, pela receptividade sempre acolhedora.

Agradeço, em especial, a Professora Doutora Maria de Lourdes Correa Lima, que sempre foi uma grande incentivadora e pelas orações.

Aos meus amigos: Padre Jorge Luiz, Padre Rafael Muruci, Padre Wagner Augusto, Absalan, Andrea, Cecilia, Paulete Regina, Mirian e Tatiana. Agradeço em especial a Leonardo Vital e Addae Vinicius pela ajuda com as correções referentes à língua portuguesa.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Dias, Rodrigo de Oliveira; Ferreira, Antonio Luiz Catelan. **A aplicação da doutrina do *Sensus Fidei*: da eclesiologia pré-conciliar à renovação de Francisco.** Rio de Janeiro, 2021. 99p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O *Sensus Fidei*, que tem ocupado cada vez mais espaço na reflexão teológica, é tema principal deste estudo que inserido nas atividades de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, área de concentração Teologia Sistemático-Pastoral, linha de pesquisa Fé e Cultura, projeto de pesquisa Eclesiologia: História e Questões Atuais. Partindo da análise histórica do desenvolvimento da eclesiologia, suas ênfases e limites, buscar-se-á demonstrar como o Concílio Vaticano II e suas intuições eclesiológicas são fundamentais para o resgate e a maturação desta doutrina que encontra no magistério do Papa Francisco fecundidade, tanto teórica quanto prática.

Palavras-chave

Sensus Fidei; Eclesiologia; Magistério; Laicato.

Abstract

Dias, Rodrigo de Oliveira; Ferreira, Antonio Luiz Catelan (advisor). **The application of the doctrine of *Sensus Fidei*: from pre-conciliar ecclesiology to Francis' renewal.** Rio de Janeiro, 2021. 99p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

The *Sensus Fidei*, which has increasingly occupied more space in theological reflection, is the main theme of this study, which is part of the research activities of the Postgraduate Program in Theology at PUC-Rio, area of concentration Systematic-Pastoral Theology, research line Faith and Culture, research project Ecclesiology: History and Current Issues. Starting from the historical analysis of the development of ecclesiology, its emphases and limits, it will seek to demonstrate how the Second Vatican Council and its ecclesiological intuitions are fundamental to the rescue and maturation of this doctrine that finds in the magisterium of Pope Francis fruitfulness, both theoretical and practical.

Keywords

Sensus Fidei; Ecclesiology; Magisterium; Laity.

Sumário

1 Introdução	11
2 Ecclesiologias anteriores ao Concílio Vaticano II	13
2.1 Ecclesiologia da sociedade perfeita	13
2.1.1 Antecedentes históricos	13
2.1.2 A Reforma Católica e a Ecclesiologia Societária	21
2.2 Renovação ecclesiológica	29
2.3 Conclusão	34
3 <i>Sensus Fidei</i> e o Concílio Vaticano II	36
3.1 Redescoberta da doutrina do <i>Sensus Fidei</i> no século XIX	36
3.2 Características globais da Ecclesiologia Conciliar	40
3.3 Elementos teológicos pertinentes à discussão do <i>Sensus Fidei</i>	45
3.3.1 Igreja como Sacramento	46
3.3.2 Predominância da noção Povo de Deus	48
3.4 Análise de textos fundamentais	52
3.4.1 <i>Lumen Gentium</i> 12a	52
3.4.2 <i>Dei Verbum</i> 8b	58
3.5 Conclusão	61
4 Recepção da doutrina do <i>Sensus Fidei</i> na teologia e magistério	63
4.1 Reflexões teológicas desde o Concílio Vaticano II	63
4.2 Reflexos da recepção no magistério	72
4.2.1 Fundamentação bíblica dada pelo magistério sobre o <i>Sensus Fidei</i>	72
4.2.2 Documentos eclesiais	74
4.2.3 Magistério pontifício	81
4.2.3.1 Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI	81
4.2.3.2 Francisco	86
4.3 Conclusão	91
5 Conclusão	92
6 Referências bibliográficas	94

Lista de Siglas e Abreviaturas

CEC – Catecismo da Igreja Católica

ChL - Exortação apostólica *Christifideles laici*

CIC – Código de Direito Canônico

CTI – Comissão Teológica Internacional

DAP – Documento de Aparecida

DH – Denzinger-Hünemann, Compêndio dos Símbolos, Definições...

DV – Constituição Dogmática *Dei Verbum*.

Ed. – Editor

Eds. – Editores

EG – *Evangelli gaudium*

FC – Exortação apostólica *Familiaris consortio*

Jo – João

LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

MC – Encíclica *Mystici Corporis*

Mt – Mateus

Org. – Organizador

Orgs. – Organizador

PG – *Pastores gregis*.

RH - *Redemptor hominis*

V. – Volume

*Cada um à escuta dos outros; e todos
à escuta do Espírito Santo
Papa Francisco*

1

Introdução

A percepção, tão evidente para o fiel do terceiro milênio, de que existe um papel ativo a ser desempenhado pelos leigos, parece carecer ainda de uma correspondência efetiva prática da Igreja. Percebe-se, que em muitos casos, a tentativa de modificar essa situação, se expressa na eventual “clericalização” dos leigos, o que evidencia uma visão eclesiológica deturpada: a identificação de que uma participação ativa na vida da Igreja depende de cargos e funções.

A eclesiologia, capítulo importante da teologia, é o lugar onde a Igreja é capaz de refletir sobre si mesma e desvelar a riqueza e a profundidade de sua missão. Se durante séculos os leigos foram compreendidos como uma realidade marginal à estrutura eclesial, isto parece depender diretamente das concepções eclesiológicas predominantes. Assim, a eclesiologia e sua contextualização histórica parecem ser elementos de suma importância para a devida compreensão de como o sentido de fé foi acolhimento e quais são seus reflexos práticos.

O conceito de *sensus fidei* pode oferecer uma resposta à questão específica da colaboração dos leigos para o exercício do magistério na Igreja. A discussão acerca do *Sensus Fidei* tem encontrado ao longo dos anos cada vez mais espaço na reflexão teológica. A maior conscientização dos leigos e a busca para uma maior compreensão de modo mais claro do seu papel na missão da Igreja tem contribuído de maneira substancial para esse amadurecimento.

Através de uma análise do desenvolvimento histórico da eclesiologia, o presente trabalho, quer demonstrar à luz das circunstâncias históricas, como o desenvolvimento da eclesiologia, como tratado e o modo como a Igreja se autocompreendia em cada época, foram determinantes para o maior ou menor impacto da doutrina do *Sensus Fidei* na vida da Igreja.

Por que a doutrina do *Sensus Fidei* foi pouco desenvolvida no período anterior ao Vaticano II? Quais foram os eventos históricos que proporcionaram maior atenção para a doutrina sobre o sentido da fé? Que originalidade teológica o Concílio Vaticano II contribuiu para a redescoberta desta doutrina? Quais foram as repercussões deste ensinamento na teologia e nas diversas manifestações magisteriais? De que forma as transformações proporcionadas pelo pontificado do

Papa Francisco tem relação com a doutrina do *Sensus Fidei*? Essas são algumas das questões que esta pesquisa pretende responder.

No primeiro capítulo, buscar-se-á compreender os caminhos que levaram a sistematização da eclesiologia até o limiar do Concílio Vaticano II. Quais foram os condicionamentos históricos e como as perspectivas assumidas pela eclesiologia pré-conciliar dificultaram o desenvolvimento da doutrina acerca do *Sensus Fidei*.

O segundo capítulo, procura demonstrar como a mudança de perspectiva no pensamento eclesiológico interfere diretamente na percepção e na acolhida por parte do magistério da referida doutrina.

Por fim, o terceiro capítulo, pretende verificar como a doutrina no período posterior ao Concílio e na reflexão dos teólogos, como fora expressa nos documentos eclesiais e, em especial, no magistério pontifício.

2

Eclesiologias anteriores ao Concílio Vaticano II

Este capítulo apresenta como a eclesiologia se firmou como tratado teológico e o modo como as perspectivas eclesiológicas, fortemente marcadas pelos eventos históricos, impuseram limites para o seu desenvolvimento e marcaram as formas de exercício de poder. Partindo dos acontecimentos históricos, a primeira seção descreve como a eclesiologia se desenvolveu até chegar à concepção doutrinal da sociedade perfeita e desigual, modelo que predominou durante boa parte da história da eclesiologia. A segunda seção aponta os elementos que proporcionaram uma nova reflexão da Igreja sobre si mesma, rompendo com um modelo de pensamento que não mais atendia ao momento histórico, criando assim um caminho para a construção da eclesiologia do Concílio Vaticano II e a consequente descoberta de instrumentos teóricos que proporcionarão o desenvolvimento de aspectos da doutrina que haviam perdido espaço na reflexão teologia.

2.1

Eclesiologia da sociedade perfeita

2.1.1

Antecedentes históricos

A eclesiologia, como campo específico na teologia, trilhou um caminho muito peculiar. Nos primeiros séculos, período denominado por estudiosos como J. A. Möhler como época clássica, época dos Padres Apostólicos, que se estende dos Apologetas aos Padres da Igreja, a reflexão eclesiológica existe graças a circunstâncias ocasionais da vida das comunidades e das preocupações e dificuldades oriundas das transformações internas e externas¹. Contudo, não se pode falar de uma eclesiologia sistemática².

A realidade eclesial, que tem seu início numa multiplicidade de formas segundo os contextos nos quais está inserida, que se estrutura, num primeiro momento de forma bastante variada, é constituída “por uma profissão de fé, o rito

¹ FRIES, H., *Modificação e Evolução histórico-Dogmática da Imagem da Igreja*, p. 7.

² BIRMELE, A., *Eclesiologia*, p. 589.

batismal, a assembleia eucarística, um conjunto de escritos de reconhecida autoridade e algumas regras de organização inicialmente pouco unificadas”³. A experiência de Igreja dos primeiros cristãos é uma experiência de pertença: da comunhão na acolhida até a mensagem, a boa nova de Jesus de Nazaré; da celebração da ceia do Senhor e da assembleia da qual se alimenta e nutre o amor fraterno; da vida nova vivenciada pela efusão do Espírito Santo. Assim, a consciência da Igreja é viva e vivencial, mas pouco reflexiva e teórica.

Da mesma forma, a reflexão patrística é expressão de reflexões eclesiológicas sobre estruturas eclesiais variadas. Elas testemunham a consciência viva sobre a Igreja e manifestam a comunhão entre os membros da Igreja, a qual encontra seu ápice na celebração eucarística. A eclesiologia não se configura, ainda, como um tratado à parte, mas permeia várias reflexões, como a soteriologia e a antropologia. A imagem da Igreja, neste período, é determinada como mistério e fortemente ligada aos enunciados bíblicos, como se pode entrever nas palavras de Pié-Ninot:

Nessa etapa, ainda se revestem de capital importância os diversos símbolos da fé da Igreja na medida em que mostram a sua relação com Cristo. Mais do que tratar especialmente da Igreja, a liturgia e a catequese da época englobam tudo no *sentire Ecclesiam*, expressão que exemplifica a experiência real e a criteriologia própria da confissão de fé sobre ela⁴.

Mesmo não sendo uma reflexão sistemática a eclesiologia patrística apresentou definições e formulações bastante marcantes. Tendo por centro a categoria de comunhão compreendida pelo vínculo entre bispos e fiéis que se manifesta na celebração eucarística, Santo Agostinho será aquele que irá propor a distinção entre Igreja visível e Igreja invisível, tema central para futuras formulações eclesiológicas⁵. Como desdobramento dos enunciados bíblicos sobre a Igreja, a imagem desta como o Novo Povo de Deus, Corpo de Cristo, esposa de Cristo, Casa e Templo de Deus são recorrentes nas obras de Orígenes e Santo Agostinho.

[...] situou Santo Agostinho a conceituação da Igreja como Casa e Povo de Deus, como Corpo de Cristo, a ordenação do Corpo da Igreja ao Corpo eucarístico sacramental, no centro de sua eclesiologia, à qual atribuiu no âmbito de seu pensamento teológico e de sua ação prática um papel preponderante. Enriqueceu

³ TIHON, P., A Igreja, p. 298.

⁴ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 14.

⁵ BIRMELE, A., Eclesiologia, p. 589.

además a temática da Igreja pela concepção do “*Christus integer: caput et membra*”, pelo esboço da *civitas Dei*, que embora não seja idêntica com a Igreja, a ela contudo se relaciona: – Igreja é “a colônia de peregrinos da *civitas Dei* sobre a terra”. – Ratzinger resume assim suas elucubrações sobre a conceituação agostiniana da Igreja: “*Corpus Christi* expressa a entidade, a realidade intrínseca do que circunscrevem *civitas* e *populus*. É a Igreja o povo de Deus existente como Corpo de Cristo⁶.

A patrística deixou muitas marcas para as eclesiologias a serem desenvolvidas posteriormente, mas não chegou de fato a estabelecer uma eclesiologia que fosse normativa⁷. A partir da consolidação do direito canônico no século XII surgem os primeiros ensaios eclesiológicos mais sistemáticos, mas quase sempre restritos a comentários ao direito. No âmbito da reforma gregoriana e das disputas entre o papado e os reis e imperadores, surge uma eclesiologia dos poderes, onde as prerrogativas e direitos da Igreja são defendidos com base na ciência canônica; a distinção entre poder de ordem e jurisdição se estabelecem e a concepção da Igreja como corporação, em sentido sociológico, começam a moldar a eclesiologia. As sumas medievais, tampouco, apresentam um tratado *De Ecclesia*. Para a reflexão teológica da época não parecia necessária uma reflexão sobre a Igreja em si mesma, a reflexão teológica se dá na Igreja que permeia a vida e a mensagem cristã. A reflexão teológica em si é uma reflexão da Igreja e como tal reflete necessariamente a própria Igreja⁸.

Santo Tomás de Aquino insere a Igreja no campo da pneumatologia; mesmo que a Igreja seja o espaço e o quadro vital de toda a teologia, é o Espírito que torna presente a revelação no mundo e na história, como ele explica em sua exposição sobre o nono artigo do símbolo apostólico:

Observamos que em cada homem há uma só alma e um só corpo, mas muitos membros. Assim também a Igreja Católica é um só corpo com muitos membros. A alma que vivifica este corpo é o Espírito Santo. Por isso, após a profissão de fé no Espírito Santo, é determinado que creiamos na Santa Igreja Católica. Donde este artigo do Símbolo – Creio na Santa Igreja Católica⁹.

⁶ FRIES, H., Modificação e Evolução Histórico-Dogmática da Imagem da Igreja, p. 15.

⁷ BIRMELE, A., Eclesiologia, p. 589.

⁸ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 14-15.

⁹ TOMÁS DE AQUINO., Exposição sobre o credo, p. 73.

Percebe-se na formulação do Aquinate o esboço da doutrina do corpo místico, expressão que será consagrada posteriormente pelo papa Bonifácio VIII, e que será de grande importância para o desenvolvimento de reflexões eclesiológicas¹⁰.

Será no início do século XIV que Giacomo da Viterbo publica o tratado eclesiológico *De Regimine Chistiano*, reconhecido pelos estudiosos atuais como o primeiro tratado de eclesiologia¹¹. Considerada uma obra de transição, concilia doutrinas de origem agostinianas e outras de origem tomista.

Entre outras coisas, o complexo cenário político europeu da época também pesava na relação entre poder espiritual e poder temporal. Deve-se ter em mente, de fato, que enquanto no centro-norte da Itália a experiência municipal se consolidava, no resto da Europa (incluindo o sul da Itália) os regimes monárquicos se afirmavam progressivamente: em ambos os casos, havia uma forte preocupação em se legitimar, exigindo espaços cada vez mais amplos de autonomia em face do, e muitas vezes em oposição ao, poder eclesiástico, não menos do que os objetivos universalistas do Império. Nesse complexo quadro, o tratado do Viterbense pretendia promover um real *via media* que, embora reconhecendo a dignidade e a necessidade do poder temporal, não o desvinculasse da "verdade suprema e imutável", de cujo julgamento ficou sujeito. Nesse sentido, *De regimine* testemunharia a presença em Tiago, ao lado da concepção agostiniana, de uma influência concomitante da nova reflexão aristotelianizante, uma reflexão "que se manifesta na consciência do valor da lei natural e da distinção entre natureza e graça" e à qual se deve atribuir também a avaliação positiva do direito natural da família, da cidade e do reino, sinal da recepção da filosofia aristotélica, também mediada pela penetração da reflexão tomasiana nos meios intelectuais do século XIII¹².

Este servirá de inspiração para o papa Bonifácio VIII, que, por conta do conflito com o Rei Felipe IV, o belo, publica a bula *Unam Sanctam* em 1302, com o objetivo de afirmar a primazia do poder espiritual sobre o temporal:

Pelas palavras evangélicas aprendemos que neste seu poder há duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal [são alegados Lc 22,38 e Mt 26,52] [...] Uma e outra, portanto, estão em poder da Igreja, isto é, a espada espiritual e material. Mas esta é usada *em prol* da Igreja, aquela, ao invés, *pela* Igreja, uma pelo sacerdote, a outra pela mão dos reis e dos soldados, mas com a anuência e o consentimento do sacerdote. É necessário, de fato, que <uma> espada esteja sob a <outra> espada e que a autoridade temporal esteja sujeita ao poder espiritual [...] Com tanta maior clareza quanto às coisas espirituais sobressaem às temporais, devemos afirmar que o poder espiritual supera, em dignidade e nobreza, qualquer poder terreno. ... Pois a Verdade atesta que o poder espiritual deve instruir o poder terreno e julgá-lo, se não tiver sido bom¹³.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO., Exposição sobre o credo, p. 110-111.

¹¹ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 95.

¹² TAVOLARO, G., «*Opus nature est opus dei*», p. 43. Tradução do autor.

¹³ DH 873

Baseada na analogia entre alma e corpo, a eclesiologia presente nessa bula articula a reflexão sobre o poder espiritual, próprio da Igreja, e o poder temporal, que deve ser exercido pelos reis, mas sob a tutela e o juízo da Igreja. Essa eclesiologia do poder que pretendia afirmar a autonomia e superioridade da Igreja marcou fortemente a eclesiologia durante muitos séculos¹⁴.

Neste período surgem, também, correntes que pretendiam limitar o poder papal pela atuação dos concílios ecumênicos¹⁵. A eclesiologia, que já nascera jurídica, ganha um novo capítulo. A disputa entre papado e o Rei Felipe IV, o belo, desdobra-se com a condução de Clemente V, sucessor de Bonifácio VIII, para Avinhão, em território francês, iniciando-se assim o papado de Avinhão, ou cativeiro de Avinhão, que se estende até que Gregório XII, em 1377, consiga transferir a residência papal de volta para Roma. Com sua morte, um ano depois, começa o que se costuma chamar Cisma Papal, quando em Avinhão se elege Clemente VII em oposição a Urbano VI, que já havia sido eleito em Roma. Com a pretensão de encontrar uma solução para o impasse, em 1409 é convocado o Concílio de Pisa, que foi um concílio não-ecumênico. Entretanto, a situação é agravada, pois é eleito um terceiro papa, Alexandre V. A querela só encontra solução com a convocação do Concílio Ecumênico de Constança (realizado entre 1414 e 1418), o qual termina com a renúncia de Gregório XII, residente em Roma, e a deposição de Bento XIII, de Avinhão, e de João XXII, de Pisa. Em novembro de 1417 o concílio elege Martinho V, solucionando, assim, O Cisma. De tal modo, em decorrência deste cenário conturbado, ganha força a corrente conciliarista, que compreende o concílio como a instituição que limita o poder papal. O concílio de Constança se reúne sobre esse prisma, baseando-se na supremacia de Concílio Ecumênico:

Este Sínodo, legitimamente convocado no Espírito Santo, constituído um Concílio geral e representando a Igreja católica militante, tem o poder diretamente de Cristo; qualquer um de qualquer estado ou dignidade, até papal, é obrigado a lhe conceder no que diz respeito à fé e à extirpação do referido Cisma¹⁶.

¹⁴ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 95.

¹⁵ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 54.

¹⁶ CONCÍLIO DE CONSTANÇA, seções 4 e 5, apud DENZINGER, H., Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral, p. 343.

Ainda no século XV, é convocado o Concílio em Basileia¹⁷, em 1431, que logo é transferido para Bolonha pelo papa Eugenio IV; entretanto, os membros do concílio permanecem, em sua maioria, em Basileia, e, perante dúvidas sobre as intenções do pontífice, recorrem ao decreto de Constança sobre a supremacia do concílio sobre o papa. Eugenio IV, pressionado, pela bula *Dudum sacrum*, de 1433, retira os decretos contra o concílio e reconhece sua legitimidade, tornando suas 25 primeiras sessões de valor ecumênico¹⁸.

Com a posterior transferência do concílio para Ferrara, aqueles que tornaram a insistir em permanecer em Basileia redigiram, em 1439, durante a 33ª sessão, três proposições doutrinárias sobre a supremacia do concílio ecumênico a respeito do poder papal. A saber: o poder do concílio ecumênico sobre o papa e sobre quaisquer outros, como declarado em Constança e Basileia, é verdade de fé católica; o papa não tem, de modo algum, autoridade para dissolver, adiar ou transferir um concílio legitimamente convocado sem consentimento; quem repudiar tais verdades é herege. Como consequência, em junho deste mesmo ano depõem Eugenio IV. O papa, que já não reconhecia essa fase do concílio, responde com o decreto *Moses vir Dei*, em setembro de 1439:

[...] as proposições acima mencionados (sic), em razão da má interpretação dada pelos mesmos basileenses, que de fato se revela como contrária ao sentido genuíno das sagradas Escrituras, dos santos Padres e do próprio Concílio de Constança, sem esquecer a supradita pertença sentença de declaração, ou seja, de deposição, com todas as consequências presentes ou futuras, enquanto ímpias e escandalosas, tendendo a um cisma manifesto na Igreja de Deus e à subversão de toda a ordem eclesíastica e do principado cristão, com a aprovação do sagrado Concílio as condenamos, e as declaramos condenadas e reprovadas¹⁹.

Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, antes de sua ordenação presbiteral era ardoroso defensor do conciliarismo e defensor do Concílio de Basileia, já cismático. Entretanto, muda de posição como expressa a bula *In minoribus agentes*, em 1463, quando declara abertamente sua mudança de posição.

¹⁷ O Concílio iniciado em Basileia no ano de 1431, foi deslocado meses depois para Bolonha, mas a maioria dos sinodais permaneceram em Basileia. Eugenio IV, em 1437, transfere o concílio para Ferrara, porém a maioria dos sinodais permanecem em Basileia, depõe Eugenio IV e elege Amadeu VIII, dando início a um novo Cisma. Em Ferrara o concílio teve início em 1438, após 16 sessões, em 1439, foi deslocado para Florença. O Concílio foi ainda transferido em 1443 para Roma, no Latrão. DENZINGER, H., Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral, p. 357-358.

¹⁸ DENZINGER, H., Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral, p. 357.

¹⁹ DH 1309.

Importante para a questão da teoria conciliar é a bula *Exsecrabilis* do papa Pio II, escrita em 1460²⁰.

Na nossa época prevaleceu o execrável abuso, inaudito em tempos anteriores, de que alguns, cheios de espírito de rebelião, não pelo desejo de um juízo mais sensato, mas para evasão do pecado cometido, ousem apelar do Pontífice Romano, vigário de Jesus Cristo, a quem foi dito na pessoa do bem-aventurado Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas” [Jo 21,17], e: “Tudo que ligares sobre a terra será ligado no céu” [Mt 16,19], a um futuro concílio. [...] Querendo, portanto, afastar longe da Igreja de Cristo tal pestífero veneno..., condenamos as apelações de tal gênero e as reprovamos como errôneas e detestáveis ²¹.

A eclesiologia que se forma deste contexto se molda sob a categoria de poder (*potestas*) e a distinção entre clérigos e leigos se afirmar e se aprofunda.

Já na modernidade, as eclesiologias originárias da Reforma Protestante apresentam um caráter mais catequético, dogmático e espiritual²². A necessária e verdadeira Igreja é uma realidade espiritual, enquanto sua expressão visível, mera criação humana, é imperfeita, sempre a se reformar e dependente do direito humano. Para a eclesiologia da Reforma Protestante, a Igreja de Jesus ultrapassa e não se limita a qualquer instituição humana²³. Com essa concepção, a eclesiologia da Reforma Protestante nega a validade de uma hierarquia no cristianismo e a fundamentação de uma visibilidade eclesial, pois nenhuma expressão concreta poderia se pretender ser, em plenitude, a Igreja instituída por Cristo²⁴.

Todos os teólogos da reforma Protestante recusam a definição da Igreja centrada na hierarquia. A Palavra de Deus torna-se a base de sua fundamentação eclesiológica. Lutero sustenta que a igreja é constituída pelo evangelho e, assim como a fé, é uma realidade invisível, não mensurável nem identificável por suas exterioridades. A Igreja sendo a assembleia de corações em uma única fé e não uma assembleia física. Além de invisível, a Igreja também é uma realidade oculta, isto é, está velada ao mundo, embora clara a Deus²⁵. Robert Kolb, em seu artigo sobre a igreja no contexto da reforma, testemunha as seguintes palavras de Lutero:

²⁰ DENZINGER, H., Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral, p. 375.

²¹ DH 1375.

²² BIRMELÉ, A., Eclesiologia, p. 589.

²³ BIRMELÉ, A., Eclesiologia, p. 591.

²⁴ BIRMELÉ, A., Eclesiologia, p. 591.

²⁵ GEORGE, T., Teologia dos Reformadores, p. 90.

[A] única igreja santa e cristã [...] é a assembleia de todos os cristãos entre os quais o evangelho é puramente pregado e os santos sacramentos são administrados de acordo com o evangelho. Pois isso é suficiente para a verdadeira unidade da igreja cristã: que ali o evangelho seja pregado harmoniosamente, de acordo com um entendimento puro, para a verdadeira unidade da igreja cristã, que cerimônias uniformes, instituídas pelos seres humanos, sejam observadas em toda parte ²⁶.

Melanchthon, autor da Confissão de Augsburgo em 1530 e colaborador de Lutero, apresenta como critério para definir a igreja a correta pregação do evangelho e a apropriada administração dos sacramentos²⁷. Lutero, que não chega a desenvolver uma ampla eclesiologia em suas obras, em seu “Dos Concílios e da Igreja”, de 1539, escrito por conta da expectativa da convocação de um concílio, apresenta formas de identificar a igreja. Fazendo uso do termo medieval “marcas da igreja”, Lutero apresenta oito marcas, a saber: proclamação da Palavra de Deus; o batismo; a Ceia do Senhor; o exercício público do ofício das chaves; o cargo pastoral; a respostas dos fiéis à Palavra de Deus; o sofrimento da igreja; e as boas obras de amor que o Espírito produz nas vidas santificadas²⁸.

A preocupação em defender o caráter fundamentalmente espiritual da igreja e a superação da identificação com a hierarquia não estabelece que Lutero propunha uma concepção de igreja que não fosse tangível ou histórica, nem mesmo uma agremiação de pessoas de opiniões similares. O evangelho é a marca infalível e indispensável que se observa pela correta pregação e adequada administração dos sacramentos. Onde se observa de forma evidente o evangelho sob a prisma destes dois critérios, existe a verdadeira igreja. Assim, não é a adequada sucessão episcopal que estabelece a continuidade da Igreja ao longo dos séculos, mas na sucessão dos verdadeiros fiéis, que, mesmo sendo poucos, garantem a ininterrupção da igreja. Entretanto, o evangelho não poderia existir sem um povo, mesmo que sejam poucos, apenas as crianças e alguns idosos, mas apenas poucos, como diria Lutero²⁹.

A noção de povo de Deus garante que a igreja não seja compreendida como uma realidade indefinível. Na obra “*Loci Communes*”, de 1543, Melanchthon

²⁶ KOLB, R., A Igreja, p. 644.

²⁷ KOLB, R., A Igreja, p. 645.

²⁸ KOLB, R., A Igreja, p. 646.

²⁹ GEORGE, T., Teologia dos Reformadores, p. 90-91.

afirma que a igreja é o povo reunido em torno do evangelho e que o Espírito Santo atua por sua Palavra na congregação³⁰.

As crises religiosa e eclesiológica que se verificaram no século XVI com a Reforma Protestante e a rivalidade entre diversas comunhões cristãs resgatam o problema da demonstração de que o cristianismo católico romano é a realidade eclesial que está em conformidade e continuidade com as intenções de Jesus Cristo ao fundar sua Igreja. Mesmo sendo questão presente desde os primeiros cismas e heresias da antiguidade, com a Reforma Protestante, a *demonstratio catholica*, capítulo da eclesiologia apologética, se estabelece na modernidade com a reforma católica³¹.

2.1.2

A Reforma Católica e a eclesiologia societária

A Reforma católica, procurando responder aos desafios impostos pela Reforma protestante e coerente ao modo como se desenvolveu a eclesiologia católica ao longo dos séculos, desenvolve uma eclesiologia apologética e conflitiva que pretendia reafirmar os aspectos visíveis da Igreja e seus direitos. Neste período, são três as vias em que se enquadram os tratados eclesiológicos de cunho apologético: a *via historica*, que procura demonstrar, baseando-se em documentos históricos, que a Igreja católica romana é a Igreja fundada por Cristo e “que aparece na história como uma sociedade una, visível, permanente e hierarquicamente organizada”³². Esta via, em geral, se resume a estabelecer, por meio de provas históricas, de que o papa é o legítimo sucessor de Pedro e, conseqüentemente, a Igreja Romana, a verdadeira Igreja. Observa-se a preocupação em estabelecer os elementos que definem a Igreja com a hierarquia, em especial o Santo Padre, sua visibilidade e aspecto societário. Outra via, a mais utilizada, é a *via notarum*, que estabelece que somente as realidades que possuem as quatro notas distintivas da Igreja fundada por Cristo, a saber, unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade, pode pretender ser a única Igreja de Cristo, e a única a corresponder a este critério seria a Igreja Católica Romana. Por fim, a terceira é a *via empirica*, adotada pelo

³⁰ KOLB, R., A Igreja, p. 645.

³¹ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 16.

³² PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 17.

Concílio Vaticano I, que evitando as dificuldades de interpretação que poderiam existir no exame dos documentos históricos e do modo como verificar de forma objetiva as notas da igreja, estabelece a Igreja em si como um milagre de ordem moral e prova do sinal divino de sua transcendência³³.

Assim, depois das primeiras tentativas no século XIV com Tiago de Viterbo, no século XV com João de Ragusa e João de Torquemada, o tratado sobre a Igreja no século XVI costuma aparecer no âmbito da apologética, que assume dois degraus: depois do tratado *De vera Religione* se constitui o *De Ecclesia*. Este último adquire uma clara perspectiva introdutória e apologética, porque aparece justamente num momento em que estão em andamento as primeiras lutas contra o luteranismo e o calvinismo³⁴.

Adaptando-se às circunstâncias e convergindo com a *via historica*, perante as constantes verificações históricas das notas da igreja, a *via empírica*, quando as notas são abordadas como milagres morais e a *via notarum* se estabelece como via eclesiológica preferencial, mesmo que a sua distinção das demais vias nem sempre seja clara. Nos séculos XVI e XVII as notas se apresentam com argumentos extraídos mais da Escritura e da Patrística, diante do apelo a fé nas Sagradas Escrituras; nos séculos XVII e XIX diante das tendências racionalistas, o objetivo é explicitar que as notas da igreja se referem em si mesmas à sociedade eclesiástica. Já no período entre os concílios vaticanos, diante da predileção pelos dados empíricos, os argumentos são desenvolvidos de forma romântica e com acento na expansão mundial do catolicismo³⁵.

A compreensão da Igreja como sociedade se estabelece no discurso eclesiológico católico e se desenvolve, em sua forma radical, com os adjetivos perfeita e desigual, em especial, como resposta ao Iluminismo³⁶. Importante, neste contexto, será o Colégio Romano, idealizado por Santo Inácio de Loyola no espírito da reforma católica e que tinha entre os objetivos ser um local dedicado a educação da juventude cristã, a elevação da formação do clero, a reconquista católica da literatura e das ciências além de difundir a fé católica e a fidelidade ao santo padre³⁷.

³³ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 17.

³⁴ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 17.

³⁵ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 17.

³⁶ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 56.

³⁷ VILLOSLADA, R. G., Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773), p. 10.

São Roberto Bellarmino, cardeal jesuíta que fora professor no Colégio Romano, expressa a eclesiologia católica desse período com a seguinte formulação:

A Igreja é uma sociedade composta por homens unidos entre si pela profissão de uma única e idêntica fé cristã e pela comunhão nos mesmos sacramentos sob a jurisdição de pastores legítimos, sobretudo do romano pontífice. Para que alguém possa em alguma fazer parte da verdadeira igreja [...] não se exige nenhuma virtude interior, mas somente a profissão exterior da fé e a participação nos sacramentos, que são coisas que se podem perceber com os sentidos. De fato, a Igreja é um grupo de pessoas tão visível e palpável quanto o grupo de pessoas que formam o povo romano, o reino de França ou a república de Veneza³⁸.

Em 1824, assumiu a cátedra de dogma Giovanni Perrone, famoso por seus manuais de teologia, fundou a corrente de pensamento chamada Escola Romana, que influencia diversos autores, entre os quais destacamos o jesuíta Carlo Passaglia, Clement Schrader, Heinrich Denzinger e Louis Billot. Perrone define a igreja da seguinte forma:

A Igreja [...] é sociedade fundada por Cristo para perpetuar a sua doutrina. Ela é constituída entre Igreja docente e discente. A igreja docente é constituída pelos pastores, os bispos que têm o Romano Pontífice por cabeça. A Igreja discente é constituída pelos fiéis que estão sob a guarda dos seus legítimos pastores³⁹.

Como sociedade perfeita pretende defender sua autonomia e diretos, que não provém de nenhuma realidade humana, mas de seu fundador, por direito divino. Entretanto, essa sociedade perfeita é desigual em razão da distinção entre os dois gêneros de cristãos. Aqueles que possuem a responsabilidade e o direito de dirigir e que, por eleição divina, regem a si; os outros são os clérigos, eleitos por sorte. Diferentemente, os leigos, povo, são aqueles que devem se deixar governar e exercer a virtude da obediência com solicitude e reverência. A identificação entre Igreja e hierarquia se reforça, a distância entre clérigos e leigos se aprofunda e a eclesiológica católica é extremamente preocupada em sua autoafirmação e centrada no tema da autoridade⁴⁰.

Pio IX, em oito de dezembro de 1864, publica a Encíclica *Quanta Cura* sobre os principais erros de sua época que tinha por anexo, de mesma data, o *Sílabo*, elaborado por uma comissão de cardeais. O *Sílabo*, conjunto de 80 proposições

³⁸ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 55.

³⁹ PERRONE, G., *Praelectiones Theologicae*, p. 75. Tradução do autor.

⁴⁰ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 55-56.

anteriormente condenadas em 32 pronunciamentos de Pio IX, apresenta no item dezoito a seguinte proposição:

A Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, completamente livre, nem dispõe de seus próprios e permanentes direitos, a ela conferidos por seu fundador divino, mas compete ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais ela pode exercer esses direitos⁴¹.

Fazendo referência a três alocuções anteriores⁴², Pio IX mais uma vez expressa a defesa da concepção da Igreja como sociedade perfeita, isto é, que possui em si todos os meios e direitos necessários para exercer seu ministério recebido por direito divino. Pela Bula *Aeterni Patris*, em junho de 1868, com o objetivo de mais uma vez contrapor a doutrina católica aos erros de sua época, o Concílio Vaticano I foi convocado:

Agora é do conhecimento de todos e manifesto de qual horrível tempestade está atualmente golpeando a Igreja e por quem e quantos males a mesma sociedade civil está afligida. De fato, a Igreja Católica, a saudável doutrina, a venerável autoridade e a autoridade suprema nesta Sé Apostólica são combatidas e atropeladas por orgulhosos inimigos de Deus e dos homens; todas as coisas santas são desprezadas; os bens eclesiásticos são dilapidados, e os bispos e homens de grande importância para os sentimentos católicos são oprimidos de mil maneiras; famílias religiosas estão dispersas; livros perversos de todos os tipos e jornais pestilentos e as mais perniciosas seitas de todas as formas estão espalhados por toda parte; a educação de jovens miseráveis em quase toda parte é roubada do clero e, o que é pior, em muitos lugares é confiada a mestres da iniquidade e do erro. Portanto, para nossa grande tristeza e para todas as pessoas boas, para o dano de almas que não podem ser deploradas o suficiente, maldade, corrupção da moral, licenciosidade desenfreada, o veneno das opiniões pravas de todos os tipos e de todos estão espalhados por toda parte. todas as maldades, a violação das leis humanas e divinas: de modo que não só a nossa santíssima religião, mas também a sociedade humana se aflija e se perturbe de maneira miserável⁴³.

Este primeiro concílio eminentemente eclesiológico, e fortemente apologético, não chegou a ser concluído, foi interrompido por conta dos acontecimentos políticos e a tomada de Roma. Dos temas propostos, somente uma parte foi tratada, apenas duas constituições foram votadas, a constituição *Dei Filius* e a *Pastor Aeternus*. Ainda foi elaborado um projeto de constituição intitulado *De*

⁴¹ DH 2919.

⁴² Alocuções *Singulari quadam*, 9 de dezembro de 1854; *Multis gravibusque*, 18 de dezembro de 1860 e *Maxima quidem*, 9 de junho de 1862.

⁴³ *Aeterni Patris*. Tradução do autor.

Ecclesia Christi, que, mesmo tendo seus trabalhos avançados, não teve seus trabalhos concluídos devido a interrupção do concílio⁴⁴.

A Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, sobre a Igreja de Cristo, apresenta a definição mais significativa dos trabalhos conciliares, o dogma da Infalibilidade Pontifícia. Originalmente, o esquema prévio da constituição continha a doutrina da primazia papal de jurisdição, entretanto, foi acrescentado o tema da infalibilidade, que se tornou o assunto mais extenso do documento conciliar.

O primado papal é um primado de jurisdição, e não meramente honorífico, que tem por objetivo a preservação da unidade da Igreja e do episcopado. Este primado é defendido como verdadeiro e, primeiramente, confiado a Pedro.

A esta doutrina tão clara das sagradas Escrituras, tal como sempre foi entendida pela Igreja católica, opõem-se abertamente as sentenças perversas daqueles que, desnaturando a forma de governo estabelecida na Igreja pelo Cristo Senhor, negam que só Pedro foi agraciado com o verdadeiro e próprio primado de jurisdição, de preferência aos outros Apóstolos, quer tomados singularmente, quer todos juntos; ou que afirmam que o mesmo primado não foi imediata e diretamente confiado ao próprio bem-aventurado Pedro, mas à Igreja, e por meio desta a ele, como ministro da mesma Igreja⁴⁵.

Deixa-se entrever mais uma vez, por parte do magistério católico, a defesa da forma de governo centrada no Romano Pontífice quando defendendo o primado de Pedro como primado de jurisdição o estende aos seus sucessores na cátedra romana: “... todo aquele que sucede a Pedro nesta cátedra, obtém, segundo a instituição do próprio Cristo, o primado de Pedro sobre a Igreja universal”⁴⁶.

Da defesa da natureza e do caráter do primado do Romano pontífice no terceiro capítulo, a constituição dogmática avança para a definição do magistério infalível do bispo de Roma. Recorrendo ao testemunho de concílios anteriores, os padres conciliares atestam ao longo dos séculos o ministério papal, sua autonomia frente aos poderes civis e outras instâncias eclesiásticas, como os próprios concílios ecumênicos⁴⁷, até por fim explicitar e definir o dogma da infalibilidade papal como fruto do carisma da verdade concedido a Pedro e a seus sucessores em circunstâncias específicas, como deixa claro o texto conciliar:

⁴⁴ DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral*, p. 643.

⁴⁵ DH 3054.

⁴⁶ DH 3057.

⁴⁷ DH 3063.

O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* - isto é, quando no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja -, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade da qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consentimento da Igreja, irreformáveis⁴⁸.

O Concílio Vaticano I não possui a alcunha de concílio eclesiológico apenas pela discussão do ministério petrino. A *Dei Filius* apresenta importantes noções eclesiológicas, como quando apresenta a igreja como “motivo de credibilidade e um testemunho irrefutável da sua missão divina”⁴⁹, fruto de sua “admirável propagação, exímia santidade e inesgotável fecundidade em todos os bens, por sua unidade católica e invicta estabilidade”⁵⁰, isto é, por ser um milagre moral, a igreja é o motivo para se crer segundo o critério da credibilidade⁵¹. A *De Ecclesia*, mesmo não tendo sido aprovada, foi amplamente debatida nas sessões conciliares. Antes de tratar sobre o ministério papal, debruçava-se longamente na reflexão sobre a Igreja, demonstrando que, apesar de o Concílio Vaticano I ter sido marcado pela definição do dogma da infalibilidade papal, o mesmo concílio não se restringiu a ser um concílio sobre o papa e nem a eclesiologia católica estava restrita ao discurso sobre o pontífice, entretanto, é evidente a preocupação centrada nas estruturas cujo vértice é o Romano Pontífice⁵².

Percebe-se uma tendência nos documentos pontifícios do Concílio Vaticano I até 1920 que reflete as escolhas eclesiológicas feitas até então e reafirmadas pelo concílio. Assim escreve Leão XIII na encíclica *Immortale Dei*:

Esta sociedade, embora, exatamente como a sociedade civil, composta de pessoas humanas, é todavia sobrenatural e espiritual por causa do seu fim que lhe é estabelecido e por causa dos meios com os quais o procuram alcançar: e por isso é também distinta e diferente da sociedade civil; e, o que é importantíssimo, ela é sociedade perfeita em seu gênero e direito, pois pela vontade e benefício de seu Fundador ela tem em si mesma todos os recursos necessários à sua existência e ação. Assim como o fim que a Igreja se propõe é de longe o mais nobre, assim seu poder é o mais eminente de todos e não pode ser considerado inferior ao poder civil, nem de modo algum, lhe ser subordinado⁵³.

⁴⁸ DH 3074.

⁴⁹ DH 3013.

⁵⁰ DH 3013.

⁵¹ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 20.

⁵² PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 19.

⁵³ DH 3167.

A noção de Igreja como sociedade perfeita não é a única formulação eclesiológica. A noção da Igreja como Corpo de Cristo, extraída da sagrada escritura e dos escritos patrísticos, como visto acima, estão presentes nas formulações magisteriais desde Bonifácio VIII, mesmo que sem plena coincidência de significado ao longo dos séculos. Leão XIII, que em 1885 descreveu a igreja como sociedade perfeita, em 1896, pela Encíclica *Satis cognitum*, em 1897, pela Encíclica *Divinum illud munus*, recorre a noção de Corpo Místico de Cristo, sendo assim um precioso testemunho desta dupla noção eclesiológica:

[A Igreja], se se consideram o fim último que se propõe e as causas próximas que <nela> produzem a santidade, certamente é *espiritual*; mas se se contemplam os membros de que se compõe e os meios que conduzem aos dons espirituais, é *exterior* e necessariamente visível. ... Por todas estas razões, as sagradas Escrituras chamam a Igreja tão frequentemente ora “corpo”, ora “corpo de Cristo”: “Vós sois o corpo de Cristo” [1 Cor 12,27]. Por ser um corpo, a Igreja é visível aos olhos; por ser de Cristo, o corpo é atuante e viçoso, porque [*Cristo*] cuida dela e a sustenta. ... assim o princípio da vida sobrenatural na Igreja se manifesta visivelmente naquilo que por eles é realizado. [...] nada confirma tão claramente que a Igreja é uma obra plenamente divina, quanto os carismas pelos quais por toda parte ela é ornada com esplendor e glória, e cujo autor e doador é o Espírito Santo. Bastará afirmar que, si Cristo é a cabeça da Igreja, O Espírito Santo é sua Alma: “O que em nosso corpo é a alma, o é no Corpo de Cristo, que á a Igreja”⁵⁴.

O período entre guerras favoreceu o protagonismo desta noção de Igreja. É depois de 1920 que o tema ganha fecundidade. No magistério de Pio XII, duas foram as encíclicas que abordaram o tema. A encíclica *Mystici Corporis*, em 1943, principal documento do magistério sobre a eclesiologia antes do Concílio Vaticano II, é também uma tentativa de superar as desconfianças e disputas em torno do tema⁵⁵. A *Mystici Corporis* representa um marco na eclesiologia. Se no Concílio Vaticano I, a noção de Igreja como Corpo de Cristo, presente em suas discussões, em especial no primeiro esquema da *De Ecclesia*, foi preterida a favor da noção de sociedade perfeita por ser considerada abstrata, metafórica e imprecisa, com a *Satis Cognitum* de Leão XIII, e especialmente a *Mystici Corporis*, uma reflexão mais dogmática sobre a Igreja ganha espaço, mesmo que ainda prevaleça o aspecto apologético⁵⁶.

⁵⁴ DH 3300-3328.

⁵⁵ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 70.

⁵⁶ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 21.

Até aqui, veneráveis irmãos, meditando o mistério da nossa arcana união com Cristo, procuramos, como doutor da Igreja universal, iluminar as inteligências com a luz da verdade; agora julgamos conforme ao nosso múnus pastoral excitar os corações a amar o corpo místico, com ardente caridade, que não se fique em pensamentos e palavras, mas se traduza em obras. Se os fiéis da antiga lei cantaram da cidade terrena: "Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, paralise-se a minha mão direita; fique presa a minha língua ao meu paladar, se eu não me lembrar de ti, se não tiver Jerusalém como a primeira das minhas alegrias" (Sl 136,5-6); com quanto maior ufanía e júbilo não devemos nos regozijar por habitarmos a cidade edificada sobre o monte santo, com pedras vivas e escolhidas, "tendo por pedra angular Cristo Jesus" (Ef 2,20; 1Pd 2,45). Realmente não há coisa mais gloriosa, mais honrosa, mais nobre, que fazer parte da Igreja, santa, católica, apostólica, romana, na qual nos tornamos membros de tão venerando corpo; nos governa uma tão excelsa cabeça; nos inunda o mesmo Espírito divino; a mesma doutrina, enfim, e o mesmo Pão dos Anjos nos alimenta neste exílio terreno, até que, finalmente, vamos gozar no céu da mesma bem-aventurança sempiterna⁵⁷.

A noção da Igreja como Corpo Místico de Cristo e contribuiu fortemente para um equilíbrio entre as outras formulações de modo a se corrigirem e enriquecerem mutuamente e contribuir para a renovação eclesiológica. A noção de Corpo de Cristo resgatava a ideia de unidade e reformulava a noção de sociedade, além de proporcionar uma eclesiologia de caráter mais transcendente pelas categorias de mistério e sacramento. Entretanto, algumas dificuldades e concepções ainda se impunham. A noção de sociedade perfeita, apesar de ser complementada pela de Corpo de Cristo, ainda é determinante, além de trazer consigo um outro complemento: desigual.

Dizer que a Igreja é uma sociedade perfeita, em muito, é defender sua autonomia, origem espiritual e divina, visa posicionar-se frente ao contraditório das disputas com os poderes civis e na defesa de sua configuração hierárquica e institucional frente aos reformadores protestantes. Essa sociedade perfeita, porém, necessita do qualitativo, desigual. Como se pode constatar pelo testemunho de Pio X, que encontramos na tradução de J. B. Libânio, e em muito exemplifica a eclesiologia do período entre os concílios vaticanos:

Ela é o corpo místico de Cristo, regido pelos Pastores e Doutores, - sociedade de homens, conseqüentemente, no seio da qual alguns presidem aos outros com pleno e perfeito poder de reger, ensinar e julgar. É esta sociedade, portanto, por sua força e natureza [*vi et natura*], desigual; compreende duas categorias de [*ordinem*] de pessoas, os pastores e a grei, isto é, aqueles que estão postos nos diversos graus da hierarquia e a multidão dos fiéis. Estas categorias são de tal maneira entre si distintas que unicamente na hierarquia residem o direito e a autoridade de mover e dirigir os

⁵⁷ MC 89.

seus membros para a finalidade proposta da sociedade; é dever da multidão, deixar-se [*pati*] ser governada e seguir obedientemente a condução dos dirigentes⁵⁸.

2.2 Renovação eclesiológica

Numa postura fortemente apologética, conflitiva e de autoafirmação, percebemos que a cadeia de eventos históricos aprofunda e consolida certas perspectivas e que marcam a autocompreensão da igreja, e, apesar das ponderações e correções que matizam certas posições, encontra na noção de sociedade perfeita e desigual o seu paradigma mais apropriado até então.

Entretanto, segundo a análise realizada por J. B. Libânio, em sua obra sobre a compreensão do Concílio Vaticano II, a partir do século XIX e, em especial, no século XX, uma série de eventos irão proporcionar um novo sujeito social que irá refletir e influenciar a Igreja. Como atesta Libânio, o sujeito social predominante na Igreja Católica era o sujeito pré-moderno, tradicional, rural, patriarcal, teocêntrico, como se pode perceber por suas palavras:

O sujeito social pré-moderno caracterizava-se por sua inserção e sua maneira de pensar e atuar próprias do tempo histórico anterior às revoluções: capitalista, democrática, copernicana, cartesiana, da autonomia do sujeito. No mundo religioso, vivia um teocentrismo sobrenatural e uma eclesiologia da visibilidade e de caráter jurídico⁵⁹.

O sujeito moderno, por sua vez, não surge fruto de um evento único, mas vão se construindo ao longo dos séculos pequenas quebras de paradigma que irão culminar com o seu surgimento. Se por um lado, o sujeito pré-moderno “possuía tranquila cidadania na Igreja católica”⁶⁰, o sujeito moderno entrou lentamente na igreja pelos chamados movimentos de renovação.

O Romantismo pode ser apontado como decisivo para a chamada virada eclesiológica. Se de alguma forma a reflexão teológica, em sua versão predominante, se desenvolveu de modo a aprofundar certos temas, não se pode afirmar que outros aspectos, que por questões históricas, ficaram a margem das grandes discussões não tenham tido importância e não tenham deixado sua

⁵⁸ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 113-114.

⁵⁹ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 19.

⁶⁰ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 21.

contribuição para o pensar sobre a Igreja. A cultura romântica, de certa forma compreendida como uma resposta ao Iluminismo e uma crítica a esta tentativa de explicar tudo exclusivamente pela razão⁶¹, promove a recuperação de outras perspectivas testemunhadas na Tradição, desloca a atenção para a dimensão vivencial, seja na experiência vivida na igreja, seja pela vivência do dado revelado de modo integrado e unitário, perspectiva que remonta ao modo patrístico⁶².

O Romantismo contribui para a renovação da eclesiologia na medida em que seus principais expoentes na teologia encontram na Escritura e na Tradição o ponto de partida para uma renovada reflexão sobre a Igreja e seu mistério.

O romantismo envolveu uma reação ao racionalismo cartesiano da crítica iluminada, e concentrou a atenção dos contemporâneos no glorioso passado medieval. Mas, olhando para o passado, teólogos descobriram o período mais genuíno na história da Igreja: retorno aos pais, um elemento-chave, pesaria mais sobre a renovação eclesiológica do que a evocação romântica da Idade Média. Eles tinham perfeitamente compreendido que o segredo daquela era patrística, a força que lhe havia dado caráter, era a fé no Cristo vivo, presente também hoje, como uma realidade misteriosa na Igreja. Uma nova visão da Igreja foi imposta acima do individualismo e racionalismo do *Aufklärung* (Iluminismo), com boa atenção a comunidade e mensagem cristã tradicional⁶³.

Os teólogos da Escola de Tubinga, cuja origem remonta a primeira metade século XIX, buscavam uma aproximação com o romantismo e o idealismo alemão e foram os primeiros a trazerem os frutos do romantismo para a teologia, em especial para a eclesiologia⁶⁴. Dentre os autores da Escola podem ser citados nomes como J. S. Brey (1777-1853), seu fundador e J. A. Möhler (1796-1838), sem dúvida seu maior expoente por sua capacidade de recolher e sistematizar a contribuição de predecessores e contemporâneos de modo a contribuir para uma renovação eclesiológica.

Möhler, grande eclesiólogo e importante referência para as correntes eclesiológicas do século XX, percebe ao longo de sua reflexão que o desafio da eclesiologia de seu tempo é a necessidade de uma verdadeira síntese entre os aspectos visíveis da Igreja e os aspectos de caráter interior e místicos. Em sua primeira obra, Lições de Direito Canônico (1823-1825), apresenta uma eclesiologia

⁶¹ VILANOVA, E., Historia de la Teología Cristiana, p. 347.

⁶² FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 58.

⁶³ VILANOVA, E., Historia de la Teología Cristiana, p. 445. Tradução do autor.

⁶⁴ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 58.

juridicista, já em sua primeira grande obra, *A Unidade* (1825), percebe-se uma superação em relação a primeira obra. Os aspectos místicos-pneumáticos e vivenciais da Igreja, bem como a demonstração da continuidade da Igreja ao longo da história, marcam uma mudança em sua reflexão, fruto de sua dedicação ao estudo dos Padres da Igreja⁶⁵. Com sua obra da maturidade, *Simbólica* (1832), onde apresenta a Igreja como a sociedade do Verbo encarnado, Möhler ergue uma reflexão eclesiológica onde a igreja não é mera comunidade animada no Espírito, mas também instituição fundada pelo Cristo e que perpetua sua obra salvadora.

A Igreja é assim, uma encarnação permanente do Cristo assistida pelo Espírito, que atua em especial através do ensino magistral, vínculo indispensável da unidade. A tradição também ganha bastante atenção na reflexão do autor, que a apresenta como manifestação viva da ação do Espírito Santo ao longo da história cristã. Desta forma, percebe-se a nítida intenção de que, salvaguardando os aspectos místicos, a Igreja visível é apresentada como necessária e fundamentada na encarnação do Verbo⁶⁶. Möhler refutou as proposições do protestantismo e “abriu um caminho para uma eclesiologia do corpo de Cristo animado e unificado pelo Espírito, uma eclesiologia que não triunfou no Vaticano I, mas que tornou possível a do Vaticano II”⁶⁷. A Escola de Tubinga, e, em especial, J. A. Möhler, exerce um importante capítulo para eclesiologia. A importância conferida aos estudos patrísticos, o resgate de noções como a de Corpo Místico, que mesmo sempre presentes no discurso teológico, ficavam obscurecidos por outros conceitos e temas, são inegáveis. Ecos destas reflexões são percebidos em autores como J. H. Newman (1801-1890)⁶⁸ e na própria Escola Romana⁶⁹.

Newman, inicialmente ministro anglicano e professor na Universidade de Oxford, esteve à frente do chamado movimento de Oxford. Este movimento de renovação no seio da Igreja anglicana visava através da volta aos padres da Igreja e da exposição sistemática da teologia anglicana apresentar o anglicanismo com uma via média entre a corrupção dos católicos e protestantes. Newman se apropria da expressão “doutrina fundamentais” para identificar os conteúdos mais primitivos

⁶⁵ VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, p. 456-457.

⁶⁶ VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, p. 458.

⁶⁷ VILANOVA, E., *Historia de la Teología Cristiana*, p. 458. Tradução do autor.

⁶⁸ ANTON, A., *El misterio de la iglesia*, p. 270.

⁶⁹ LIBÂNIO, J. B., *Concílio Vaticano II*, p. 38.

e essenciais da fé cristã. Newman reconhece que em cada ramo do cristianismo existe uma outra categoria de doutrinas chamada “tradição profética” que, subordinada às doutrinas fundamentais, serve para explicar as doutrinas fundamentais. Ao apontar o anglicanismo como via média entre os excessos do catolicismo, que segundo esta interpretação concedia a mesma autoridade das doutrinas fundamentais à tradição profética, e ao protestantismo, que reconhece apenas a autoridade das Escrituras e do juízo particular de cada crente, tendo abandonado boa parte das doutrinas fundamentais⁷⁰. Desta forma, tentava uma renovação para o anglicanismo, desejava um retorno às fontes e a vida litúrgica e buscava demonstrar como o anglicanismo se fundamentava na tradição patrística⁷¹.

Com a publicação do *Tract 90* pretendia provar a realidade de sua via média, demonstrando que os 39 Artigos de religião que definem a fé e a doutrina anglicana estariam em plena conformidade com a doutrina da Igreja primitiva e por isso poderiam ser compreendidos num sentido católico. Entretanto, foi rejeitado tanto pelos bispos quanto pelos professores de Oxford. Aprofundando seus estudos dos padres da Igreja, Newman acabou se convertendo ao catolicismo romano por entender que a verdade católica que tanto buscava identificar na doutrina anglicana estava de fato na Igreja Romana e o que outrora ele identificara como acréscimos que corromperiam a verdade, nada mais são que o desenvolvimento da doutrina⁷².

J. H. Newman foi recebido na Igreja Católica em 9 de outubro de 1845 e iniciou uma nova fase de sua vida, na qual sua visão da Igreja e, acima de tudo, seu *sentire ecclesiam* evoluiu gradualmente, encontrando em seu caminho sérias armadilhas a serem superadas, seja por seus companheiros da Igreja Anglicana, que criticaram severamente sua conversão à fé católica, seja por certos porta-vozes do catolicismo inglês e do continente, cheio de suspeita contra novos católicos, seja por certos porta-vozes do catolicismo inglês e do continente, cheio de suspeita contra novos católicos⁷³.

Pode-se entrever a importância que a Igreja ocupa no pensamento do autor. Este é um tema central em seu pensamento que teve forte influência de sua busca pessoal pela verdadeira Igreja de Cristo⁷⁴. Mesmo sem contar com uma abordagem

⁷⁰ GAUTHIER, P., Newman, John Henry, p. 1248.

⁷¹ VILANOVA, E., Historia de la Teología Cristiana, p. 632.

⁷² GAUTHIER, P., Newman, John Henry, p. 1248 -1249.

⁷³ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 272. Tradução do autor.

⁷⁴ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 272-273.

sistemática, a eclesiologia de Newman é considerada a primeira a levar e conta a historicidade da Igreja e a estudá-la em todas as suas dimensões⁷⁵.

Diferentemente do que aconteceu com os teólogos da escola de Tubinga, em especial Möhler, que sempre despertou interesse com seus escritos, Newman causava desconfiança tanto no universo católico quanto no anglicano. Apesar de ser considerado, atualmente, um dos grandes nomes da eclesiologia, e que seu pensamento foi de grande importância para a renovação eclesiológica, não foi muito admirado pelos seus contemporâneos⁷⁶.

Muitas foram as contribuições de Newman para a eclesiologia. O princípio de evolução histórica é uma das principais contribuições da teologia de Newman. Antecipando aquilo que o Concílio Vaticano II irá proclamar de modo solene, o autor compreende a Igreja de Cristo como povo de Deus, com preferência a expressão povo de Cristo, onde essa alcunha é devida a todos os membros da igreja, sem distinção hierárquica. A igualdade fundamental dos membros da Igreja em virtude dos bem sobrenaturais, que apesar da necessária organização social e hierárquica do povo de Deus, tem primazia a realidade espiritual.

Todos os membros do povo de Cristo participam do triplo papel de Cristo Profeta, Rei e Sacerdote. O *Espírito Santo* auxilia não só os sujeitos do Magistério na interpretação da revelação, mas também todos os crentes no testemunho de sua fé através de sua vida autenticamente cristã. Neste contexto, Newman argumenta que o *sensus fidelium* é um *locus theologicus*. A transmissão da mensagem revelada é tarefa de todo povo de Cristo, na qual ministros e fiéis exercem funções complementares. Quando esses são infiéis à verdade da mensagem cristã – como na época da controvérsia ariana – o consenso das pessoas crentes pode manter a verdade cristã em sua integralidade⁷⁷.

Ao longo do tempo a eclesiologia que nasce jurídicista e apologética, que possui tendência triunfalista e de autoafirmação ganha, sobretudo no Romantismo uma nova perspectiva. A noção eclesiológica de sociedade é ressignificada a luz da noção de Corpo místico de Cristo onde a ideia de unidade viva e orgânica da Igreja supera a de perfeição e de dualidade. A dimensão espiritual da Igreja e sua transcendência é valorizada.

⁷⁵ VILANOVA, E., Historia de la Teología Cristiana, p. 631.

⁷⁶ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 273.

⁷⁷ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 274-275. Tradução do autor.

O período entre as duas grandes guerras mundiais desperta sentimentos que provocam a reflexão teológica a dar respostas a um mundo de incertezas, um novo impulso surge na renovação eclesiológica sobretudo na valorização da vida comunitária e o despertar do laicato. Esses elementos, apresentados de modo bastante sintético, preparam o ambiente em que o Concílio ecumênico Vaticano II acontece.

2.3 Conclusão

A Eclesiologia percorreu um longo e laborioso processo de maturação. A reflexão sobre a Igreja, que sempre existiu, ganha de acordo com as circunstâncias históricas novas ênfases, perspectivas e com isso se enriquece. Compreender esse percurso e identificar as ênfases eclesiológicas frente a seus desafios históricos permite que se trace um quadro em vista de perceber o quanto é fundamental para a reflexão teológica como um todo a compreensão que a Igreja possui de si.

Na teologia católica, durante muito tempo, prevaleceram os aspectos apologéticos para a formulação de sua eclesiologia. Nessa abordagem, questões como a defesa dos privilégios eclesiásticos e dos direitos da autoridade sobressaem. Nela, são breves as menções ao ministério da Igreja. A afirmação de Jesus como fundador da Igreja torna-se, nesse contexto, mais relevante que o desenvolvimento da Igreja como expansão do mistério de Cristo. Prevalece uma eclesiologia conflitiva e de autoafirmação. Entre os muitos fatores históricos que direcionaram a reflexão teológica nesse sentido, está a polêmica como a Reforma Protestante, a formulação de uma eclesiologia que afirma a Igreja como uma sociedade perfeita e desigual. A reflexão teológica sobre a Igreja permanece muito influenciada por temas sobre a autoridade, o ministério do Papa e sua fundamentação, a defesa da estrutura visível e hierárquica, entre outros temas de caráter apologético⁷⁸.

A investigação sobre o *sensus fidei* depende diretamente da eclesiologia que pressupõe. Mesmo sendo uma categoria teológica sempre presente ao longo da reflexão teológica – desde os fundamentos bíblicos, passando pela patrística, pela Idade Média, até o Concílio Vaticano I –, percebe-se que ela foi pouco aproveitada

⁷⁸ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 54-57.

e até mesmo relegada a discussões secundárias, talvez isso tenha se dado em consequência das perspectivas eclesiológicas preponderantes, que, mesmo sem apagar essa compreensão, a obscureciam por falta de instrumentos teóricos adequados.

Superando uma eclesiologia fortemente apologética e triunfalista, o Vaticano II fornece com a sua doutrina sobre a Igreja a condição de possibilidade para que as perspectivas do pensamento eclesiológico sejam ampliadas e temas como o *Sensus Fidei* sejam mais bem explorados. Na primeira seção será apresentado como no século XX o tema do *Sensus Fidei* foi reproposto, em especial através da contribuição do recém canonizado Cardeal Newman. Em seguida, apontar-se-á as principais características da eclesiologia do Concílio Vaticano II e os elementos teológicos que favorecem a acolhida e o desenvolvimento da temática do *Sensus Fidei* na doutrina do Concílio. Por fim, serão analisados os parágrafos da *Lumen gentium* e da *Dei verbum*, que seguirão como referenciais no estudo e desenvolvimento da reflexão sobre o *Sensus Fidei*.

3.1

Redescoberta da doutrina do *Sensus Fidei* no século XIX

A expressão *Sensus Fidei* só será encontrada no ensino formal da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. Será na eclesiologia do concílio que os instrumentos teóricos mais adequados para se destacar a importância do *Sensus Fidei* são encontrados⁷⁹. Contudo, a ideia de uma infalibilidade em matéria de fé, por parte da Igreja como um todo, permeia a história do cristianismo.

Na Sagrada Escritura, a fé, um dos elementos constitutivos da Igreja⁸⁰, é o ponto de partida para a fundamentação bíblica acerca do *Sensus Fidei*⁸¹.

O Evangelho suscita a fé, porque ela não é uma simples transmissão de informação religiosa, mas a proclamação da Palavra de Deus e do “poder de Deus para a salvação”, que deve ser recebido em toda a verdade (cf. Rm 1,16-17; Mt 11,15, Lc 7,22 [Is 26,19, 29,18, 35,5-6, 61,1-11]). [...] Receber o Evangelho exige uma resposta de toda a pessoa, “de todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento e com toda a tua força” (Mc 12,30). Essa é a resposta da fé, que é

⁷⁹ FAMERÉE, J., *Sensus Fidei, Sensus Fidelium*, p. 167.

⁸⁰ BIELSA, J. S., *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, p. 19.

⁸¹ HACKMANN, G. L. B., *O Documento da Comissão Teológica Internacional sobre o Sensus Fidei*, p. 121.

“a certeza daquilo que ainda se espera, a demonstração de realidades que não se veem” (Hb 11,1)⁸².

São muitos os testemunhos bíblicos que falam sobre a fé. Ela é ao mesmo tempo o conteúdo que é acreditado (*fides quae*), como o ato próprio de fé, a confiança do crente, (*fides qua*)⁸³. Nas cartas paulinas, constata-se que a dimensão pessoal da fé e a dimensão eclesial estão em profunda simbiose. Quem professa a fé em Jesus Cristo só o faz inspirado pelo Espírito Santo e este é quem incorpora o fiel ao Corpo de Cristo e o constitui membro⁸⁴.

A Sagrada Escritura fala sobre uma capacidade de os fiéis conhecerem a verdade e testemunhá-la. No Antigo Testamento, muitos são os prenúncios de uma “nova aliança” (Jr 31,33-34), de “um novo espírito” (Ez 11,19-20), um povo de profetas (Nm 11,29), que se cumprem no Novo testamento pelo ministério de Jesus e da Igreja, em episódios como a Última Ceia e Pentecostes⁸⁵.

Ele [O Espírito Santo] instrui os membros da Igreja para prestar atenção à palavra viva do Espírito, para recebê-la e dar glória a Deus. É pela obediência da fé, que já é um dom do Espírito, que os fiéis são capazes de reconhecer o ensinamento que eles receberam como verdadeiro ensinamento do mesmo Espírito e de responder às instruções dadas a eles⁸⁶.

Mesmo sem uma doutrina elaborada, percebe-se a fundamentação bíblica que sustenta a compreensão de uma infalibilidade em matéria de fé por parte da Igreja. No período patrístico, essa compreensão da infalibilidade da Igreja como um todo é tomada como critério seguro para o reconhecimento do conteúdo da tradição apostólica.

Padres e teólogos dos primeiros séculos consideram que a fé de toda a Igreja era um ponto de referência seguro para discernir o conteúdo da Tradição apostólica. Sua convicção sobre a solidez, e até mesmo a infalibilidade do discernimento da Igreja inteira em matéria de fé e moral, se espremia no contexto de controvérsias. Eles refutaram as novidades perigosas introduzidas pelos hereges, colocando-os em confronto com o que se mantinha e se fazia em todas as Igrejas⁸⁷.

Tertuliano (cerca de 160-220), autor africano, frente as heresias de sua época, recorre a unidade da Igreja, cujo fundamento teológico é a unidade de Deus. A

⁸² CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 9.

⁸³ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 10.

⁸⁴ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 11.

⁸⁵ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 13-21.

⁸⁶ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 21.

⁸⁷ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 23.

Igreja é reflexo da unidade da Trindade e esta unidade se reflete na unidade da fé. A fé que os apóstolos transmitiram às comunidades que fundaram foram transmitidas, por sua vez, a outras comunidades e é esta comunhão de fé entre as igrejas que formam um critério de verdade⁸⁸. Agostinho, a respeito da canonicidade do livro da Sabedoria afirma que todos os fiéis, dos bispos aos leigos, isto é, a totalidade do povo de Deus testemunha a verdade⁸⁹.

O período patrístico aponta que a comunidade de fé é indispensável para manifestar as verdades da fé e que o povo, considerado como um todo, não pode errar em matéria de fé, uma vez que conta com uma unção própria recebida do Espírito Santo⁹⁰.

Newman e Möhler são duas fontes do movimento de renovação da eclesiologia⁹¹, as quais fornecem ricos estudos sobre a posição e missão dos leigos na Igreja. Ainda no período anglicano, na obra *The arians of the Fourty Century*, Newman comenta sobre a controvérsia ariana e como a fé dos leigos foi fundamental. Já em seu período católico, em um artigo polêmico de 32 páginas, intitulado *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, publicado no periódico católico *The Rambler* em julho de 1859, Newman comenta a importância da fé dos fiéis e relembra mais uma vez a controvérsia ariana. Newman aponta que durante um longo período a fé foi sustentada não tanto pela *Ecclesia docens*, mas pelo *consensus fidelium*⁹².

O dogma nicêno foi mantido durante a maior parte do século IV, não pela firmeza inabalável da Santa Sé, Concílios ou Bispos, mas pelo "consenso *fidelium*". Por um lado, então, digo, que houve uma suspensão temporária das funções da "*Ecclesia docens*". O corpo de bispos falhou na confissão da fé. Eles falaram de muitos modos, um contra o outro; não houve nada, depois de Nicéia, de testemunho firme, invariável e consistente, por quase sessenta anos. Houve concílios indignos de confiança, bispos infiéis; havia fraqueza, medo das consequências, desorientação, ilusão, alucinação, falta de fins e esperança, estendendo-se a quase todos os cantos da Igreja Católica. Os relativamente poucos que permaneceram fiéis foram desacreditados e levados ao exílio; o resto ou eram enganadores ou foram enganados⁹³.

⁸⁸ TIHON, P., A Igreja, p. 317.

⁸⁹ CTI, O *Sensus Fidei* na vida da Igreja, 23.

⁹⁰ CTI, O *Sensus Fidei* na vida da Igreja, 25.

⁹¹ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 270.

⁹² ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 279.

⁹³ NEWMAN, J. H., On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, p. 77. Tradução do autor.

Newman havia escrito, em maio de 1859, um outro artigo para o *The Rambler* defendendo a formação teológica dos leigos católicos e citando o processo de definição do Dogma da Imaculada Conceição, onde o Papa Pio IX solicita que os bispos enviem parecer sobre a devoção do clero e dos fiéis sobre a concepção da Virgem Imaculada e a sobre o interesse sobre a proclamação do dogma.⁹⁴ Neste artigo, Newman usa a expressão “consulta”, em inglês *consult*, defendendo que, se para a preparação da definição de um dogma o povo fiel foi consultado, como ocorrido no caso da Imaculada Conceição, também o deveria sê-lo para outras questões práticas de relevância⁹⁵.

Tal posicionamento gerou grande reação, inclusive entre os bispos, e, em julho, Newman escreveu na mesma revista o artigo *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, justificando seu pensamento e esclarecendo a decisão de usar o termo “consultar” em sentido popular e não etimológico ou teológico, além de expor, de modo mais detalhado, seu pensamento acerca do papel e da missão dos leigos na igreja⁹⁶.

No breve histórico apresentado pelo autor, fica evidente que a contribuição dos fiéis ao longo da história não pode ser ignorada. No período medieval a questão do dogma da visão beatífica, definida pelo Papa Bento XII (1285-1342), pela constituição *Benedictus Deus* em 1336, é um dos exemplos de que os Padres da Igreja e o magistério dos Santos Padres não eram os únicos elementos considerados para definição do dogma, mas também o sentimento de fé dos fiéis⁹⁷.

No século XVI, a ênfase dos reformadores protestantes no sacerdócio comum dos fiéis e o questionamento sobre a autoridade de ensino do Papa, bispos e dos próprios concílios ecumênicos, levou a reforma católica, baseada na eclesiologia societária, a reafirmar cada vez mais sua estrutura hierárquica. Entretanto, o Concílio de Trento, versando sobre questões controversas com os protestantes, recorre ao *universum Ecclesiae sensum*⁹⁸.

O século XIX, por sua vez, foi fundamental para o estabelecimento da doutrina do *Sensus Fidei*. O documento da Comissão Teológica Internacional sobre

⁹⁴ PIO IX, PP., Encíclica *Ubi primum*. Tradução do autor.

⁹⁵ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 278.

⁹⁶ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 278-279.

⁹⁷ CTI, O *Sensus Fidei* na vida da Igreja, 27.

⁹⁸ CTI, O *Sensus Fidei* na vida da Igreja, 30.

o tema, publicado em 2015, atesta a importância de Newman, Möhler e Perrone como decisivos para “uma nova atenção ao *Sensus Fidei Fidelium* como *locus theologicus*”⁹⁹. Tal redescoberta é fundamental para o amadurecimento do tema que posteriormente será abordado no Concílio Vaticano II.

3.2

Características globais da Eclesiologia Conciliar

O século XX, por sua vez, é chamado por muitos como o “século da eclesiologia”. É o período que traz de modo mais fecundo para a teologia e para o magistério as intuições e mudanças de perspectivas que haviam estado em ebulição nos séculos anteriores¹⁰⁰.

Esse é o século das duas grandes guerras, o qual trouxe grande mudança na visão de mundo da população em geral e, conseqüentemente, da teologia, seja ela católica, ortodoxa ou protestante.

Nessa fase, o aprofundamento da eclesiologia foi realizado não apenas com a contribuição de grandes teólogos, mas também, e sobretudo, dos movimentos de renovação, que conheciam então o apogeu de sua atuação entre as duas Guerras Mundiais. O sentido comunitário e o despertar do laicato são duas grandes características desse período, que darão contribuição decisiva para a renovação da eclesiologia¹⁰¹.

Existe um grande avanço e mudança de perspectiva entre o Concílio Vaticano I, que foi suspenso em 20 de outubro de 1870, e o Concílio Vaticano II, que foi aberto pelo papa João XXIII (1881-1963) em 11 de outubro de 1962.

A noção de Corpo de Cristo para explicar a Igreja, que fora rejeitada nas discussões do Vaticano I, é o tema do principal documento que trata de eclesiologia antes do Concílio Vaticano II, a encíclica *Mystici corporis*. As reservas dos padres conciliares do Vaticano I sobre o tema foram superadas pelo avanço do pensamento teológico. Um horizonte onde os aspectos principais da Igreja, o humano-comunitário-empírico e o mistérico-espiritual-transcendente, dialogam em harmonia e reciprocidade¹⁰².

⁹⁹ CTI, *O Sensus Fidei* na vida da Igreja, 34.

¹⁰⁰ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 64.

¹⁰¹ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 62.

¹⁰² FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 63.

A renovação eclesiológica não só proporcionou uma nova atenção à exegese e às fontes da teologia, como também transformou o modo de abordar esses elementos. Entre as contribuições dos estudos exegeticos pode-se citar a melhor compreensão do significado de termos como *Ekkesía* e *Koinonía*; o aprofundamento da eclesiologia paulina, em especial as noções de corpo de Cristo e povo de Deus. Por sua vez, o retorno aos pais, entre outras contribuições, enriqueceu a eclesiologia com uma maior variedade de imagens sobre a Igreja, a relação entre Igreja e Eucaristia e a noção de colegialidade dos ministérios eclesiais, entre outros elementos¹⁰³.

Se, por um lado, o dogma da infalibilidade papal fazia com que muitos decretassem o fim da era dos concílios na Igreja, por outro lado a efervescência teológica e o ambiente do pós-guerra traziam uma inquietação que não poderia ser ignorada¹⁰⁴. Não se deve ignorar o fato de que Pio XI e Pio XII chegaram a planejar a conclusão do Vaticano I e haviam, inclusive, iniciado seus preparativos. Entretanto, a convocação do Concílio Vaticano II pelo Papa João XXIII, através da bula *Humanae Salutis*, no Natal de 1961, propunha não uma mera continuação do Concílio anterior, mas um concílio que convencionou-se chamar pastoral.

É inegável a originalidade do Concílio convocado por João XXIII. Seja pela surpresa, seja pelo modelo adotado. Diante das tantas temáticas em aberto, poder-se-ia ter a intenção de fazer do concílio uma nova versão do concílio tridentino, ou, ainda, uma mera continuação do Concílio Vaticano I. O Vaticano II, porém, sob as instruções de João XXIII, no discurso de abertura, renunciou o modelo tradicional abrindo os trabalhos conciliares a uma nova perspectiva. Entre os outros elementos que fizeram desse Concílio um evento singular estão o abandono do binômio definições e anátemas, a preocupação ecumênica e a necessidade em falar para o homem moderno de modo franco e acolhedor¹⁰⁵.

Segundo J. B. Libânio, o otimismo de João XXIII, sua visão esperançosa na relação entre Igreja e o mundo moderno, são os elementos que possibilitam um novo modo de se conceber um concílio.

O termo pastoral merece uma atenção especial, uma vez que abrange um amplo campo de significações. Pastoral serve para traduzir as atividades da Igreja, seja em

¹⁰³ FERREIRA, A. L. C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 65-66.

¹⁰⁴ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 57-58.

¹⁰⁵ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 65-66.

seu interior, seja em relação ao mundo externo. Abrange a catequese, a liturgia, os cursos de preparação para a recepção dos sacramentos, além de ações sociais. Falamos de pastorais da Igreja. Há uma disciplina na teologia que prepara os futuros sacerdotes e agentes leigos para a ação pastoral. É a teologia pastoral. E, finalmente, o conceito pastoral indica uma maneira de compreender o conjunto da fé e, consequentemente, implica um modo de vivê-la. Nesse último sentido o Concílio Vaticano II foi pastoral¹⁰⁶.

Em seu discurso inaugural, João XXIII apresenta uma perspectiva renovada da vida eclesial feita na sua dimensão pastoral e em profunda fidelidade aos concílios anteriores. Assim como o discurso de João XXIII, a primeira sessão (11 de outubro – 08 de dezembro de 1962) foi determinante para que o Concílio fosse aquilo a que fora convocado, um concílio ecumênico através da experiência multiforme de tantos pastores, destinados a renovar o rosto da Igreja, e não um rápido concílio que com sua autoridade homologaria os documentos já preparados pela Comissão Teológica, o que de fato havia acontecido no Vaticano I¹⁰⁷.

O esquema *De Ecclesia* foi rejeitado devido a sua índole fortemente jurídica, triunfalista e clericalista, o que nitidamente confrontava com as indicações pastorais do papa. Neste momento, a intervenção de dois cardeais é fundamental para que o concílio superasse os obstáculos e fosse fiel a intuição e diretivas de João XXII.

O primeiro é o Cardeal belga Suenens (1904-1996), que propôs ordenar os trabalhos conciliares em dois grandes eixos eclesiológicos: natureza (*Ecclesia-ad-intra*) e missão (*Ecclesia-ad-extra*)¹⁰⁸. O segundo é o Cardeal Montini (1897-1978), futuro papa Paulo VI, que, na primeira sessão do Concílio, faz uma importante intervenção onde apontava as fidelidades que o trabalho conciliar deveria manter: fidelidade à própria identidade (perspectiva cristológica), fidelidade aos homens e mulheres aos quais estão à serviço (perspectiva antropológica) e a fidelidade em fazer com que ambas as fidelidades convirjam ao mistério da Igreja (perspectiva sacramental).

Embora a chave central hermenêutica dos documentos conciliares fosse a Igreja, esta estava posta sob a Palavra de Deus, manifestada na pessoa de Cristo. E, de fato, a eclesiologia do Vaticano II é soberanamente cristológica, pastoral e sacramental, como apontou o cardeal Montini, futuro Paulo VI¹⁰⁹.

¹⁰⁶ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 69.

¹⁰⁷ ALBERIGO, G., História dos Concílios Ecumênicos, p. 397.

¹⁰⁸ ANTON, A., El misterio de la iglesia, p. 842-843.

¹⁰⁹ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 67.

No Concílio Vaticano II, para cumprir essa missão, a Igreja precisou fornecer, pela primeira vez, uma definição de si mesma¹¹⁰. Desde a primeira sessão os padres conciliares percebiam a necessidade de dar unidade à obra do concílio e a rejeição do esquema apresentado abriu caminho para uma verdadeira maturação da eclesiologia.

O concílio concluía a primeira fase dos trabalhos numa situação de instabilidade, nenhum dos esquemas examinados havia concluído seu *iter*. Aliás excetuando-se o projeto sobre a reforma litúrgica, nada do que tinha sido preparado previamente obtivera consenso. O fato de não ter sido votada definitivamente nenhuma decisão poderia dar a impressão de que essa grande assembleia não estaria em condições de expressar indicações precisas, estava claro, porém, que esses dois primeiros meses tinham sido o período de amaciamento de um episcopado desabituaado a exercer uma efetiva responsabilidade em relação à Igreja universal e talvez até desorientado pela liberdade que o Papa dava ao concílio. Cada um trazia a contribuição da própria experiência, da própria cultura, da própria responsabilidade, fazendo amadurecer as condições para um exercício efetivamente colegial do carisma episcopal. Era tão surpreendente que a saída do clima plurissecular da Contra-Reforma pudesse ocorrer tão rapidamente¹¹¹.

Na abertura da segunda sessão (29 de setembro – 4 de dezembro de 1964) o recém-eleito papa Paulo VI proferiu em seu discurso os quatro objetivos do Concílio: exposição da teologia da Igreja, renovação interior, promoção da unidade dos cristãos e diálogo com o mundo contemporâneo; e assim norteava os trabalhos conciliares¹¹².

Assim, o concílio tem por centro a eclesiologia, chave de leitura de todos os demais documentos conciliares. Os aspectos da vida externa da Igreja relativos à sua missão e a sua abertura ao diálogo foram expostos, por exemplo, na Constituição pastoral *Gaudium et spes*; sobre o diálogo com o mundo; no decreto *Unitatis redintegratio*; sobre o diálogo com os cristãos separados da Sé Romana; e na declaração *Nostra aetate*, sobre o diálogo com as religiões não cristãs. Os aspectos da vida interna da Igreja, por sua vez, foram tratados na constituição dogmática *Lumen gentium*, coração do Concílio¹¹³.

É na terceira sessão conciliar (14 de setembro – 21 de novembro de 1964) que o texto oficial do novo *De Ecclesia – Lumen Gentium* – é aprovado. Além do tratado sobre a Igreja, foram aprovados os decretos *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis*

¹¹⁰ PIÉ-NINOT, S., Introdução à Eclesiologia, p. 22.

¹¹¹ ALBERIGO, G., História dos Concílios Ecumênicos, p. 408.

¹¹² ALBERIGO, G., História dos Concílios Ecumênicos, p. 410.

¹¹³ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 231.

Redintegratio. Estes documentos exigiram um grande esforço de reflexão teológica e de comunhão, pois tratavam de temas relacionados à Igreja em si e as demais comunidades separadas da comunhão com Roma. Pode-se afirmar que nessa terceira sessão se concentra o cerne do concílio por sua índole pastoral e ecumênica; pelo enfrentamento de questões de grande alcance teológico e pela superação de uma visão unidimensional e eclesiocêntrica.

No dia 21, apesar das pesadas sombras dos dias anteriores, foram solenemente aprovados a constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* (2.151 votos favoráveis, 5 contra), o decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (2.137 votos favoráveis, 11 contrários), e o decreto sobre as Igrejas orientais, *Orientalim Ecclesiarum* (2.110 votos a favor, 39 contra). A quase unanimidade com que foram aprovados a constituição sobre a Igreja e o decreto sobre o ecumenismo premiava tanto a firmeza com que a grande maioria dos padres havia sustentado a eclesiologia renovada contida na constituição¹¹⁴.

A constituição *Lumen Gentium* torna-se, assim, o primeiro grande documento conciliar da história a tratar da Igreja sob todos os seus aspectos.¹¹⁵ A constituição sobre a Igreja, coerente a metodologias dos documentos conciliares, rompe com a tradição apologética, abstrata e jurídica, e abre o documento com o capítulo intitulado *De Ecclesiae Mystério* – O mistério da Igreja.

3.3

Elementos Teológicos pertinentes à discussão do *Sensus Fidei*

O Concílio Vaticano II, com suas escolhas metodológicas e teológicas, apresenta uma série de novas perspectivas e, neste contexto, o conceito *sensus fidei* e noções que se lhe aproximam ganham atenção. Encontram-se em vários documentos conciliares termos e expressões afins, não necessariamente sinônimos, que indicam a redescoberta e revalorização do tema.

(a) *sensus fidei* (LG, nn. 12a e 35a; PO, n. 9b); (b) *sensus catholicus* (AA, n. 30d); (c) *sensus christianus fidelium* (GS, n. 52c); (d) *sensus christianus* (GS, n. 62f); (e) *sensus religiosus* (NA, n. 2a; DH, n. 4e; GS, n. 59a); (f) *sensus Dei* (DV, n. 15; GS, n. 7c); (g) *sensus Christi et Ecclesiae* (AG, n. 19c); (h) *instinctus* (SC, n. 24; GS, n. 18a); e (i) *instinctus spiritualis* (PC, n. 12b)¹¹⁶.

¹¹⁴ ALBERIGO, G., História dos Concílios Ecumênicos, p. 429.

¹¹⁵ TIHON, P., A Igreja, p. 434.

¹¹⁶ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 232.

Como visto anteriormente, o Concílio Vaticano II, é o primeiro a trazer para o ensino formal da Igreja a expressão *sensus fidei*, e a encontramos mais precisamente, como tal, e em primeiro lugar, justamente na *Lumen Gentium*. No número 12 dessa constituição dogmática encontraremos o texto fundamental, pois, aludindo ao testemunho de Santo Agostinho, o apresenta e o insere na perspectiva eclesiológica do Concílio. Outro texto que se torna fundamental é o número 8 da Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. Enquanto naquela o conceito de *sensus fidei* é apresentado enquanto tal, nesta, fala-se em referência à teologia e ao magistério no capítulo sobre a transmissão da revelação, ainda que não apareça a expressão como tal¹¹⁷.

Por esse motivo, recordar os aspectos eclesiológicos da *Lumen Gentium* se faz oportuno. “O critério da comunhão é aquele que dá o tom à *Lumen Gentium*: o Concílio teve a intenção de elaborar uma eclesiologia do ‘todo eclesial’”¹¹⁸.

O texto final da constituição sobre a Igreja é formado por 69 artigos distribuídos em oito capítulos: 1. O mistério da Igreja; 2. O povo de Deus; 3. Constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado; 4. Os leigos; 5. Vocação universal à santidade na Igreja; 6. Os religiosos; 7. Índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja celeste; 8. A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja.

É notória a decisão de tratar sobre os elementos hierárquicos somente após descrever a Igreja como mistério de comunhão e como Povo de Deus, sinalizando mais uma vez a mudança de paradigma da eclesiologia conciliar. É justamente no capítulo destinado a apresentar a imagem da Igreja como Povo de Deus que se encontra o parágrafo destinado a abordagem do *Sensus Fidei*.

3.3.1 Igreja como Sacramento

Por muito tempo, em especial após o Concílio de Trento, a realidade sacramental, na prática e na teologia, ficou entendida e restrita ao setenário sacramental. A Encíclica *Mystici Corporis* já havia começado uma mudança de acento quando assume a categoria de Corpo de Cristo e assim resgata o aspecto da

¹¹⁷ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 233.

¹¹⁸ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 231.

graça e de carismas, sem, contudo, ter superado a visão societária da Igreja. A categoria de Corpo de Cristo era predominante no esquema preparatório apresentado aos padres conciliares em 1962¹¹⁹. A rejeição dos esquemas preparatórios e a nova formulação eclesiológica não significa uma aversão ao Vaticano I, nem a doutrina expressa na encíclica de Pio XII. Existe, na verdade, uma complementariedade. Das 12 citações da *Mystici Corporis* nos documentos do concílio, 11 encontramos na *Lumen Gentium*.

A *Lumen Gentium* parte de um ponto diferente da *Mystici Corporis* e coloca a Igreja na perspectiva sacramental, pois parte da realidade invisível – mistérica – em direção à realidade visível, enquanto a *Mystici Corporis* parte da realidade visível e hierárquica em direção à realidade mística. Na Constituição Dogmática, a Igreja é o sacramento de Cristo e esse é a luz dos povos. O primeiro aceno do *De Ecclesia* do Vaticano II é ao seu fundador e fundamento e não uma autoconsideração.

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium* apresenta a Igreja pela perspectiva do mistério. No texto final da constituição não encontramos uma definição deste termo tão importante. *Mysterion* é o termo grego que equivale ao termo latino *sacramentum* e quer expressar, segundo a mentalidade dos padres conciliares, “uma realidade divina transcendente e salvífica, que se revela e se manifesta de um modo visível”¹²⁰.

As palavras que abrem a Constituição Dogmática referem-se ao Cristo, Senhor e Cabeça da Igreja. Cristo é a Luz dos povos – *Lumen gentium* – o que propõe a perspectiva totalmente cristocêntrica¹²¹. A categoria de mistério é desenvolvida a partir da perspectiva da vida trinitária e da economia da salvação.¹²² Libânio chega a afirmar:

A Igreja-mistério só se faz inteligível na **fé trinitária**. Ela vem da trindade, é ícone da Trindade e orienta-se para a Trindade. Ela se funda na comunhão trinitária. Aí está sua dimensão de mistério. [...] Nesse sentido, a **Igreja se torna objeto de fé**, não direto, porque somente podemos crer na Trindade, mas indireto, enquanto obra da Trindade. É pela força atuante do Espírito Santo que cremos na Igreja. E o

¹¹⁹ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 70.

¹²⁰ ALMEIDA, A. J., *Lumen gentium*, p. 76.

¹²¹ KLOPPENBURG, B., *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 25.

¹²² TIHON, P., *A Igreja*, p. 435.

fazemos no sentido de que ele com o Pai e com o Filho são os artífices principais da Igreja¹²³.

Nesse sentido, a Igreja é o lugar onde a iniciativa divina se encontra com a resposta humana. É o espaço onde a humanidade pode se encontrar e reconciliar com Deus em Jesus Cristo e ser santificada no Espírito Santo. A Igreja tem sua origem na comunhão trinitária e caminha rumo à comunhão definitiva com Deus, enquanto no mundo é sinal e instrumento de salvação¹²⁴.

Ao recorrer à teologia trinitária para fundamentar a sua dimensão mistérica, a *Lumen Gentium* exprime que a comunhão eclesial decorre da comunhão trinitária e, à medida em que a Igreja age como Igreja, isto é, como instrumento do Senhor Glorificado, ela é sinal eficaz da unidade de todo gênero humano¹²⁵. Uma igreja que realize com perfeição os meios humanos, isto é, visível, forte, triunfante, bem organizada e eficiente, funcionaria perfeitamente sem o Senhor e por isso mesmo deixaria de ser o que lhe é próprio: sacramento¹²⁶.

O fundamento trinitário adotado pela *Lumen Gentium* e a visão histórico-salvífica da Igreja são determinantes para afastar a eclesiologia de seu modelo jurídicista para adotar uma abordagem mais teológica¹²⁷. Desta forma, o Concílio vai superando os esquemas que conduziam até então o pensar eclesiológico e que eram fortemente institucional, jurídico e apologético, sobretudo por adotar a categoria de mistério. Em contrapartida, essa categoria não tem nada de espiritualizante. O “mistério da Igreja” ao mesmo tempo transcende os aspectos meramente visibilistas e institucionais e recupera a dimensão histórica e a relação com a Trindade¹²⁸.

Assim, o tratado sobre a Igreja do Vaticano II enriquece o discurso eclesiológico. O conceito de Corpo místico é utilizado pelo Vaticano II para responder as questões abertas pela encíclica sobre os membros da Igreja sob o ponto de vista ecumênico, além de dar os elementos para a discussão da relação entre os elementos visíveis e os elementos espirituais da Igreja e para o “*subsistit in*”, que

¹²³ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 109.

¹²⁴ LOPES, G., *Lumen Gentium*, p. 36.

¹²⁵ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 231.

¹²⁶ KLOPPENBURG, B., A Eclesiologia do Vaticano II, p. 25.

¹²⁷ TIHON, P., A Igreja, p. 435.

¹²⁸ ALMEIDA, A. J., *Lumen gentium*, p. 76-77.

será apresentado no número 8 da Constituição Dogmática, considerado chave para uma correta leitura do primeiro capítulo¹²⁹.

Neste número, a Igreja é denominada Corpo Místico de Cristo tal como na encíclica de Pio XII, ao passo que torna evidente a dimensão societária e visível do mistério que é a Igreja. Segundo Pié-Ninot, com a afirmação da indivisível unidade entre a realidade visível e espiritual a Igreja fundamenta a orientação eclesiológica-sacramental do Concílio¹³⁰. Ela é exposta como uma realidade complexa e teândrica, comparável, por esta mesma razão, ao mistério do verbo encarnado e sua inseparável unidade¹³¹.

3.3.2 Predominância da noção Povo de Deus

O Concílio recorre a múltiplas imagens pelas quais pode-se falar sobre a Igreja. Ao fazer uso desse recurso, os padres conciliares querem sugerir que a realidade divina transcendente e a expressão histórica da Igreja expressas pela noção de mistério não esgotam a realidade profunda da Igreja. Assim, a exemplo das Sagradas Escrituras e dos Padres da Igreja, as múltiplas imagens da Igreja enfatizam o caráter inesgotável que é o mistério da Igreja¹³².

No final do capítulo dedicado ao mistério da Igreja, são apresentadas inúmeras figuras da Igreja, entretanto, todo o segundo capítulo será destinado à reflexão da expressão “Povo de Deus”. Assim como Corpo de Cristo, Povo de Deus é também uma expressão eminentemente bíblica. Ao privilegiar a imagem bíblica de “Povo de Deus” como novo eixo para a eclesiologia, os padres conciliares demonstram a fidelidade às orientações básicas do Concílio¹³³. É bem verdade que o Concílio não se isenta de contribuir, apoiado em Santo Agostinho, com o adjetivo “novo” que identifica a Igreja como o “novo Povo de Deus”¹³⁴.

A escolha em tratar sobre a totalidade dos fiéis logo após a dimensão mistérica da Igreja é significativa. Fala-se de uma verdadeira “revolução copernicana” da

¹²⁹ FERREIRA, A. L. C., *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 70.

¹³⁰ PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología*, p. 244.

¹³¹ LG 8.

¹³² CTI, *Temas selectos de eclesiologia*.

¹³³ ALMEIDA, A. J., *Lumen gentium*, p. 84.

¹³⁴ KLOPPENBURG, B., *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 42.

eclesiologia¹³⁵. Uma leitura desatenta do texto conciliar poderia supor uma mera inversão da polaridade, o que seria um grande equívoco. O Concílio não dá prioridade aos leigos frente a um passado, que reiteradas vezes, identificou a Igreja como a hierarquia, fazendo da eclesiologia uma verdadeira “hierarcologia”¹³⁶. A prioridade é a igualdade fundamental de todos os membros da igreja, leigos e clérigos. Libânio comenta assim:

Dizer que a Igreja é, antes de tudo, Povo de Deus significa afirmar-lhe a base laical. Uma das etimologias do termo “leigo” aponta o termo latino *laicus*, que, por sua vez, remonta ao grego *laós*, “povo”. Leigo traduz a **base laical** da Igreja. Neste sentido, não se opõe a clero, porque significa uma realidade anterior à bifurcação, e o clero também é povo de Deus. É “leigo” nesse sentido amplo¹³⁷.

Por este ponto de vista, o termo leigo se torna ambíguo. Por leigo – etimologicamente povo - habituou-se ao longo da história por tratar daqueles que não são clérigos, isto é, por uma via de oposição. Ao chamar a Igreja de Povo de Deus e assim evocar a igualdade fundamental entre todos os membros, o Concílio afirma “positivamente a laicidade de toda a Igreja”¹³⁸, mesmo que ainda chame leigos aqueles que não são membros do clero.

A decisão de tratar a Igreja pela noção de povo de Deus fornece uma resposta distinta aos modelos vigentes até então. Esta decisão rompe de vez com a prioridade dos elementos institucionais. A *Mystici Corporis*, por exemplo, define a pertença a Igreja da seguinte forma:

Como membros da Igreja contam-se realmente só aqueles que receberam o lavacro da regeneração e professam a verdadeira fé, nem se separaram voluntariamente do organismo do corpo, ou não foram dele cortados pela legítima autoridade em razão de culpas gravíssimas¹³⁹.

O Concílio, entretanto, apesar de afirmar a necessidade da pertença a Igreja em sua forma institucional, a faz de modo que não é excludente.

Pertencem plenamente à sociedade eclesial aqueles que vivem segundo o Espírito de Cristo, acolhem todas as disposições da Igreja e todos os meios de salvação por ela instituídos, sob a direção do soberano pontífice e dos bispos, unidos pelos laços da profissão de fé, dos sacramentos, das normas eclesiásticas e da comunhão¹⁴⁰.

¹³⁵ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 109.

¹³⁶ ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium*, p. 80.

¹³⁷ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 115.

¹³⁸ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 115.

¹³⁹ MC 21.

¹⁴⁰ LG 14.

A diferença sutil na forma de redação entre a encíclica de Pio XII e o *De Ecclesia* do Vaticano II está na restrição. O Concílio abre a temática sobre a pertença à Igreja afirmando que para a plena participação é necessária a plena incorporação aos elementos visíveis da estrutura da Igreja Católica, para, em seguida, ainda no mesmo capítulo, ampliar os horizontes ao falar dos vínculos com os cristãos não católicos, aos quais se sente ligada, e a relação com os não cristãos, que “estão de uma forma ou outra orientados para o Povo de Deus”¹⁴¹, manifestando assim a noção de que toda a humanidade é chamada a pertencer ao Povo de Deus.

Pode-se dizer que no primeiro capítulo, a Constituição Dogmática supera a insistência prioritária dada a dimensão societária e com o segundo capítulo destinado a tratar do Povo de Deus – totalidade dos cristãos – supera a compreensão de uma sociedade que seja intrinsecamente desigual.

Existe um díptico formado pelos dois primeiros capítulos. Não existe categoria mais adequada para expressar o caráter invisível da Igreja que a de mistério (cap. I) e juntamente a de Povo de Deus (cap. II) expressam a complementariedade da realidade da graça com seu efeito, que é a historicidade eclesial, no mundo e no tempo, e a consequente suplantação da *societas inequalis*¹⁴².

Em 1984, por ocasião do vigésimo aniversário da conclusão do Concílio, a Comissão Teológica Internacional na publicação intitulada “Temas escolhidos de eclesiologia”, sinalizava que dentre as expressões recolhidas pelo Concílio, a expressão Povo de Deus chegou a representar a eclesiologia conciliar, seja por sua recepção popular por se tratar de uma expressão de melhor abordagem pastoral, seja por expressar melhor uma gama de noções como a igualdade fundamental partilhada entre todos os batizados, a natureza comunitária e a dimensão histórica da Igreja entre outras¹⁴³.

“O povo de Deus na realidade é apenas a manifestação terrestre do mistério da Igreja”¹⁴⁴. É um povo peregrino, rumo a sua comunhão definitiva com a Trindade e que vive na história a tensão escatológica que, entre outras coisas, reforça o tema

¹⁴¹ LG 16.

¹⁴² PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 146.

¹⁴³ CTI, Temas selectos de eclesiologia.

¹⁴⁴ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 146.

da igualdade fundamental entre todos os membros da Igreja: todos tem o mesmo destino, a mesma meta¹⁴⁵.

O capítulo sobre o povo de Deus se estrutura da seguinte forma: em primeiro lugar, descreve os elementos que fundam a dignidade do povo de Deus em ambos os Testamentos, dando relevância a continuidade histórica e a novidade de Cristo, e por isso a alcinha de novo povo de Deus. Em seguida, passa a tratar da dignidade sacerdotal, o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial, ordenados, cada um a seu modo, ao único sacerdócio de Cristo; a dignidade profética de todo o povo de Deus pela unção do Espírito Santo e, por fim, trata do chamado universal a pertença ao novo povo de Deus, sua unidade, pluralidade e caráter missionário¹⁴⁶. O Segundo capítulo, assim, não trata dos leigos, mas da Igreja. Somente num outro momento, no capítulo terceiro, a *Lumen Gentium* irá propor a reflexão sobre o ministério hierárquico para finalmente tratar dos leigos no capítulo quarto¹⁴⁷.

A relação da imagem da Igreja como Povo de Deus, o tríplice múnus de Cristo, – profeta, sacerdote e rei – é um dos aspectos que merecem atenção na eclesiologia do Concílio. O modelo *tria munera* foi a maneira escolhida para superar a dicotomia entre os leigos e a hierarquia. Proposta inicialmente por João Calvino, em 1559, em sua obra “Institutos da Religião Cristã”, essa divisão foi adotada no século XIX por canonistas católicos¹⁴⁸.

A *Mystici Corporis* afirmava que o tríplice múnus é propriedade somente da hierarquia, uma vez que esta detém um lugar de superioridade no Corpo que é a Igreja e relegava a um papel subordinado os leigos ao afirmar que estes “prestam o seu auxílio à hierarquia eclesiástica na dilatação do reino de Cristo, ocupam um posto honorífico, embora muitas vezes humilde, na sociedade cristã”¹⁴⁹.

A *Lumen Gentium*, por sua vez, afirma que todos participam do tríplice múnus de Cristo, mesmo que de forma diferente. O modelo do triplo ofício de Cristo se mostra mais flexível, cristológico e bíblico frente ao modelo tradicional de jurídico de dois poderes separáveis: *potestas ordinis et jurisdictionis* – poder de ordem e jurisdição.

¹⁴⁵ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II, p. 115.

¹⁴⁶ ALMEIDA, A. J., *Lumen gentium*. p. 81-82.

¹⁴⁷ TIHON, P., A Igreja, p. 435.

¹⁴⁸ BURKHARD, J. J., *The sensus fidelium: old questions, new challenges*, p. 32.

¹⁴⁹ MC 17.

Estas inflexões permitem uma gama de novas abordagens e inferências. Ao tratar da participação do Povo santo de Deus na missão profética de Cristo, o Concílio recolhe para o depósito da fé pela primeira vez o termo *sensus fidei* e o faz de forma bastante significativa, frente ao exposto anteriormente. O senso de fé é propriedade peculiar de todo o povo, a totalidade dos fiéis.

3.4

Análise de textos fundamentais

Dois são os textos considerados fundamentais sobre o *sensus fidei* no corpo dos documentos conciliares. O texto presente na *Lumen Gentium* 12a possui a referência mais completa e é considerado o texto fundamental. Por esse motivo, a análise deste texto, é de singular importância para a compreensão do modo como o Magistério, através do Concílio, acolheu a doutrina do *sensus fidei*.

Outro é a texto da Constituição Dogmática *Dei Verbum* 8 que supõe a compreensão da doutrina acerca do *sensus fidei* para falar sobre a Tradição.

3.4.1

***Lumen Gentium* 12a**

Mons. Gérard Philips (1899-1972), secretário adjunto da Comissão Teológica do Concílio, testemunha que na Assembleia Geral, a passagem sobre o *sensus fidei* não foi aprovada sem receios. O medo de que as formulações abrissem caminhos para tendências iluministas e movimentos liderados por falsos profetas era resposta às novas perspectivas que se desenvolvia na eclesiologia¹⁵⁰.

O Povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo, difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade oferecendo a Deus o sacrifício de louvor, fruto dos lábios que confessam o Seu nome (cfr. Hebr. 13,15). A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cfr. Jo. 2, 20 e 27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, «desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis» (Cf. S. Agostinho, *De Praed. Sanct.* 14, 27: PL 44, 980), manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes¹⁵¹.

¹⁵⁰ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 197.

¹⁵¹ LG 12a.

O texto conciliar reconhece a antiguidade do tema ao mesmo tempo que sua fundamentação bíblica. A exposição que o Concílio faz desta doutrina, porém, encontra-se entre as principais novidades no que se refere a abordagem. Os padres conciliares, ao enquadrar o tema no capítulo que trata do Povo de Deus, mais especificamente na seção que trata da participação de todos os fiéis na função profética de Cristo, estabelece de modo claro sobre qual estrutura eclesiológica este tema se insere. É significativa a escolha da afirmação de que é o Povo santo de Deus o sujeito que participa da função profética de Cristo e, conseqüentemente, do *sensus fidei*. Assim como o Corpo de Cristo, ambas as imagens se referem a mesma realidade, a Igreja. Contudo, não são iguais, mas possuem matizes diferentes. As expressões não são utilizadas de modo intercambiáveis. É o Povo de Deus, peregrino, em sua realização histórica, unido pelas energias vitais que possui como Corpo de Cristo, que é infalível¹⁵².

A participação na função profética de Cristo, por sua vez, pressupõe a doutrina do sacerdócio comum. O parágrafo começa estabelecendo a união entre as duas funções. O povo de Deus, que é sacerdotal, também participa da função profética anunciando a palavra de Deus, dando testemunho de vida na medida que se oferece a Deus em sacrifício de louvor. São em termos cultuais que são elencados os elementos da ação profética da Igreja, estabelecendo assim a estreita conexão entre sacerdócio e profetismo¹⁵³.

Comentando a passagem, J. S. Bielsa escreve:

Sem a doutrina do sacerdócio comum não é possível cimentar a participação do ofício profético de Cristo e, em consequência, a prerrogativa do *sensus fidei* que compete ao inteiro Povo de Deus. No entanto, não se pode esquecer que o princípio eficiente é a assistência do Espírito Santo, que move e dirige a Igreja com operação transcendente-imanente, como explica a teologia da presença de Deus, não só na consideração individual de cada membro que vive na graça e em cuja alma inabita, mas também no plano comunitário¹⁵⁴.

O sentido sobrenatural da fé é prioritariamente um dom do Espírito Santo. Não deve ser entendido como um carisma particular, deste ou daquele indivíduo, mas um dom concedido à Igreja e, por isso, da totalidade dos fiéis. Por ele, a

¹⁵² BIELSA, J. S., Infalibilidad del Pueblo de Dios, p. 100.

¹⁵³ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 197.

¹⁵⁴ BIELSA, J. S., Infalibilidad del Pueblo de Dios, p. 100.

inteligência é sobrenaturalmente elevada pelo dom da fé, adquirindo a capacidade de alcançar os mistérios divinos manifestados por Deus, superando muitas vezes as capacidades naturais do intelecto humano e exatamente por isso, se diz ser um sentido sobrenatural¹⁵⁵.

Toda a comunidade fiel, estando sob a unção do Espírito Santo, é capaz de distinguir entre a reta doutrina e a heresia. Não pode enganar-se em questões de fé, graças ao esclarecimento interior concedido por este dom sobrenatural.

Monsenhor Philips, assim explana a questão:

Pois a finalidade desta exposição sobre o senso da fé consiste precisamente em destacar a eficácia desse dom coletivo de Deus para descobrir a verdadeira doutrina. Em outras palavras, o Concílio deseja garantir a todo custo a infalibilidade *in credendo*, portanto, entre o povo fiel, opondo-se à opinião de um bom número de católicos que erroneamente julgam que a Igreja romana menospreza esse dom e reconhece unicamente a infalibilidade *in docendo*, no magistério¹⁵⁶.

Deve-se compreender que o texto conciliar fala do ato de crer de todos os fiéis. A primeira abordagem na *Lumen Gentium* acerca da infalibilidade, versa sobre a infalibilidade *in credendo* de todo Povo. Quando todo Povo, dos bispos aos leigos que, assistidos pelo Espírito Santo, manifestam consenso em matéria de fé e costumes, mostra-se aí o senso sobrenatural da fé que não se pode enganar. A infalibilidade é característica da Igreja *in credendo*, isto é, no ato de crer, e é atribuição de toda a igreja por garantia pela unção do Espírito Santo e não de apenas um setor, de uma categoria de fiéis ou da hierarquia¹⁵⁷. Bispos e leigos, hierarquia e laicato, estão lado a lado para exercer, cada um a seu modo próprio, o múnus profético de Cristo.

Com este sentido da fé, que se desperta e sustenta pela ação do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens, mas a verdadeira palavra de Deus (cfr. 1 Tess. 2,13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cfr. Jud. 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida¹⁵⁸.

¹⁵⁵ VITALI, D., Il popolo di Dio, p. 182.

¹⁵⁶ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 199-200.

¹⁵⁷ FERREIRA, A. L. C., O ensino do magistério a respeito do *sensus fidei*, p. 139.

¹⁵⁸ LG 12a.

Se na Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* do Vaticano I se viu a formulação da infalibilidade pessoal do Romano Pontífice, na *Lumen Gentium* é enfatizada a infalibilidade da Igreja.

O Concílio Vaticano I proclamou o dogma da infalibilidade do magistério solene do papa: foi uma enunciação unilateral. O Vaticano II buscou, por sua parte, equilibrar essa visão, com a declaração e que também o colégio episcopal goza da garantia de infalibilidade dada pelo Espírito. Porém, a infalibilidade *no ato de crer* (*in credendo*) é atributo de toda a Igreja (hierarquia e leigos). Faz-se necessária, aqui, a distinção entre a infalibilidade *no ato de ensinar* (*in docendo*), próprio da hierarquia (papa e bispos), e a infalibilidade *no ato de crer* (*in credendo*), de todo o Povo de Deus¹⁵⁹.

Philips observa que já no período do Concílio de Trento, muitos teólogos admitiam a Infalibilidade *in credendo* e a importância da crença universal dos fiéis sobre determinado ponto de doutrina como critério de certeza. Essa infalibilidade era usada para deduzir em suas argumentações a infalibilidade *in docendo*¹⁶⁰.

Na *Lumen gentium* existe uma correlação entre o magistério eclesial, o Espírito Santo e o *Sensus Fidei*. O texto conciliar faz questão de descrever que o *Sensus Fidei* é sustentado e despertado pelo Espírito Santo. Esta formulação destaca que o Espírito Santo é a garantia de sua eficácia e infalibilidade e não o magistério eclesial.

O senso da fé não é, portanto, produto da infalibilidade da doutrina oficial e hierárquica, mas sim o fundamento desta, motivo pelo qual os bispos “reconhecem e incentivam a dignidade e a responsabilidade dos leigos na Igreja”, devendo servir-se “de seu sábio conselho” para o bem da Igreja e de sua missão no mundo (LG 37). Por outro lado, os leigos possuem um apostolado próprio (AA 2s) e tem a obrigação de “declarar sua opinião em questões que dizem respeito ao bem-estar da Igreja” (LG 34; cf. CIC/1983, cân. 212, §3; LG 51). Tornou-se, portanto, obsoleta a distinção entre “leigos” como mero ouvintes e os “clérigos” como mestres (escola romana, século XIX)¹⁶¹.

Assim é garantida a liberdade do Espírito Santo. É esse mesmo Espírito que contempla a igreja com o dom da infalibilidade que, por sua vez, se manifesta de dois modos. Entre as duas formas de exercício da infalibilidade existe uma diferença fundamental, mas ambas são expressões da única e mesma infalibilidade¹⁶².

¹⁵⁹ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 235.

¹⁶⁰ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 203-204.

¹⁶¹ BÖTTIGHEIMER, C., Senso de fé dos crentes, p. 439-440.

¹⁶² PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 201.

Ao magistério que compete ser guia, possui de fato um poder, mas que se fundamenta no serviço a totalidade dos fiéis. Não é e nem pode ser entendido como um fim em si mesmo. Na medida em que se compreende a infalibilidade *in docendo* dentro do espectro mais amplo da infalibilidade *in credendo*, fica mais clara a dimensão de serviço do magistério eclesial. Por outro lado, o ato de ensinar da Igreja através do ministério autêntico do magistério não deve se limitar, nem se reduzir a mera sanção do consenso dos fiéis, como irá afirmar a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé através da declaração *Mysterium Ecclesiae*:

Por conseguinte, se bem que o sagrado Magistério se aproveite da contemplação, do comportamento e das investigações dos fiéis, a sua função, todavia, não se reduz simplesmente a ratificar o consenso por eles expresso; mas, mais do que isso, o mesmo Magistério pode prevenir e exigir tal consenso, na explicação e interpretação da palavra de Deus escrita ou transmitida de outros modos. O Povo de Deus, de resto, tem necessidade da intervenção e do auxílio do Magistério, particularmente quando no seu seio se levantam e se difundem dissensões, a respeito de uma doutrina que há-de ser acreditada ou mantida; isso, com a finalidade de evitar que, no seu interior, o único corpo do seu Senhor venha a ficar privado da comunhão numa única fé (cf. Ef. 4, 4 e 5)¹⁶³.

O *sensus fidei* é fruto da abertura e acolhida ao agir de Deus e não acatamento passivo de definições episcopais. Sobre esse respeito, muito bem esclarece Mons. Philips:

O verdadeiro senso da fé, porém, está aberto à manifestação de Deus, à sua revelação proposta pelo magistério e aceita pelos fiéis, não como uma palavra humana, mas assim como ela é na realidade: palavra de Deus que neles opera eficazmente (1 Tes 2,13). Não se trata, portanto, simplesmente dum eco passivo das definições dos bispos que seriam os únicos agentes e autores quase automáticos do assentimento da fé. A infalibilidade ativa e passiva, concebida tão materialmente, não deixaria mais nenhuma chance para a receptividade ao Espírito Santo [...]: estaríamos duas vezes diante do mesmo julgamento do magistério, primeiro em sua enunciação, em seguida em sua repercussão, supondo-se que semelhante distinção tenha ainda alguma significação¹⁶⁴.

E ainda Famerée:

Em suma, o *sensus fidei* é um dom do Espírito ao povo de Deus (ou à Igreja) como um todo. É uma capacidade, para os fiéis, de sentirem juntos o que vai (ou não) na direção da fé. Quando um *consenso fidelium* em matéria de fé e moral é atestado, a Igreja está certa de que nela opera o *sensus fidei* e manifesta o *sensus fidelium*. Este *sensus fidei* que se expressa no (*con*) *sensus fidelium* permite ao povo

¹⁶³ *Mysterium Ecclesiae* 2.

¹⁶⁴ PHILIPS, G., A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 203.

de Deus (ou à Igreja) ser sempre fiel à fé recebida de uma vez por todas, penetrar mais no seu mistério e conformar-se com ele mais existencialmente. Portanto, não é apenas uma questão de infalibilidade ou indefectibilidade passiva *in credendo* ou *in discendo* (segundo uma certa tradição), é também uma questão de promoção do *intellectus fidei* e da vida santa em Cristo¹⁶⁵.

O papel específico da participação dos leigos no *múnus* profético é descrito no número 35 da *Lumen Gentium*, na seção intitulada “O testemunho de vida pelo apostolado dos leigos”.

Cristo, o grande profeta, que pelo testemunho da vida e a força da palavra proclamou o reino do Pai, realiza a sua missão profética, até à total revelação da glória, não só por meio da Hierarquia, que em Seu nome e com a Sua autoridade ensina, mas também por meio dos leigos; para isso os constituiu testemunhas, e lhes concedeu o sentido da fé e o dom da palavra (cfr. At. 2, 17-18; Apoc. 19,10) a fim de que a força do Evangelho resplandeça na vida quotidiana, familiar e social. Os leigos mostrar-se-ão filhos da promessa se, firmes na fé e na esperança, aproveitarem bem o tempo presente (cfr. Ef. 5,16; Col. 4,5) e com paciência esperarem a glória futura (cfr. Rom. 8,25). Mas não devem esconder esta esperança no seu íntimo, antes, pela contínua conversão e pela luta «contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos do mal» (Ef. 6,12), manifestem-na também nas estruturas da vida secular¹⁶⁶.

Desta vez, o texto conciliar faz uma distinção entre a missão da hierarquia e a dos leigos. Estes participam do *múnus* profético pelo testemunho, pelo *sensus fidei* e do dom da palavra. Fica evidente que além de uma vida que busque a santidade, por um testemunho de vida que iluminado por Deus saiba evitar o erro, fala-se sobre um “dom da palavra”, dom especial e essencial para o apostolado da Evangelização. A evangelização pela palavra falada é realidade própria da vocação leiga, sustentada por Deus e parte do dever cristão de disseminar a fé. O mesmo número 35 fará ainda uma recomendação: “dediquem-se, por isso, os leigos com diligência a conseguir um conhecimento mais profundo da verdade revelada, e peçam insistentemente a Deus o dom da sabedoria”¹⁶⁷.

Nesta perspectiva, tanto a infalibilidade *in docendo*, própria do magistério eclesiástico e que nos esquemas clássicos era tratada na perspectiva do *potestas jurisdictionis*, quanto a infalibilidade *in credendo*, são participação no *munus propheticum* de Cristo. Assim, não faz sentido a distinção que se habituou fazer entre infalibilidade ativa e passiva baseada na distinção entre *Ecclesia docens* e

¹⁶⁵ FAMERÉE, J., *Sensus Fidei, Sensus Fidelium*, p. 175.

¹⁶⁶ LG 35a.

¹⁶⁷ LG 35d.

Ecclesia discens. Aos leigos não cabe apenas a nobre virtude da obediência, nem o *consensus fidelium* como mera prova probatória dos enunciados do magistério ou o senso de fé eco do magistério eclesiástico. Existe, portanto, uma mútua cooperação garantida pelo Espírito Santo na medida em que cada categoria de fiéis atua de seu modo próprio.

Deve-se observar que o texto conciliar traz uma a mesma expressão – *sensus fidei* – para falar no número 12 da Constituição Dogmática sobre a Igreja acerca da infalibilidade de toda a igreja, e no número 35 para falar de um senso de fé concedido a um setor da Igreja, os leigos. Este sentido de fé dos leigos, enquanto maneira própria da participação dos leigos no *múnus* profético de Cristo, não é o critério de infalibilidade da Igreja em sua totalidade como aquele sentido de fé de todo Povo de Deus, mas é o elemento sobrenatural ativo que se reconhece concretamente o direito e o dever de cada cristão de testemunhar com a vida e o apostolado da palavra a mensagem do Evangelho.

Se trata, por tanto, de uma aplicação prática e concreta do *sensus fidei*, que os faz descobrir em cada circunstância de sua vida real, humana e cristã (a família, o trabalho, as relações sociais etc.) as virtualidades da verdade revelada que os conforma a sociedade em que vivem para ser fermento no meio da massa, ou “o que é a alma no corpo”, como termina o capítulo utilizando a comparação da Carta à Diogneto¹⁶⁸.

Assim, se reconhece a eficácia e o valor peculiar do apostolado dos fiéis leigos que, auxiliado pelo sentido da fé, realiza a integração da vida ordinária dos leigos no meio do mundo e as exigências da vida cristã por meio de uma busca da santidade e coerência de vida.

3.4.2 ***Dei Verbum* 8b**

Outro texto fundamental, *Dei Verbum* 8, ao tratar sobre a transmissão da revelação divina assim relaciona magistério hierárquico, teologia e *sensus fidei*:

Esta tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo (Cfr. Concílio Tridentino, I. c.; Concílio Vat I, sess. III, Const. dogmática *De fide catholica, Dei Filius*, cap. 2. Denz. 1787 (3006). Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (cfr. Lc. 2, 19. 51), quer mercê

¹⁶⁸ BIELSA, J. S., Infalibilidad del Pueblo de Dios, p. 137.

da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade. Isto é, a Igreja, no decurso dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus¹⁶⁹.

Não se encontra no texto final a expressão *sensus fidei*, entretanto, pode-se entrever a doutrina presente no referido texto. A terminologia aparece repetidas vezes nas discussões, o que revela que seu conteúdo está presente na mente dos padres conciliares, ainda que seu uso tenha sido dispensado. Um dos motivos desta decisão era a compreensão de que seria supérfluo uma nova exposição da doutrina, uma vez que um parágrafo inicial foi introduzido e neste faz-se a afirmação explícita de que o depósito da fé está confiado a toda Igreja:

Ora, o que foi transmitido pelos Apóstolos, abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita¹⁷⁰.

Outro fato observado são as datas de discussão do esquema da *Dei Verbum* e a promulgação da *Lumen gentium*, que como visto anteriormente, possui um parágrafo inteiro dedicado ao tema, como observa Bielsa:

Não se deve esquecer que, devido às datas em que se discutia este esquema da *Dei verbum*, estava praticamente terminada e próxima a se promulgar a *Lumen gentium*, muitas coisas poderiam se subentender no contexto dos documentos, relacionados com o que temos chamado texto nuclear: a Constituição dogmática sobre a Igreja. Não obstante, alguns Padres pediram que se incluísse explicitamente a fórmula *sensus fidei*, segundo se faz constar no Modo 32 correspondente a este capítulo, optando-se ao final por prescindir dela¹⁷¹.

Uma grande preocupação durante os debates girava em torno da formulação que afirma que a “tradição apostólica progride na Igreja”. A Tradição como fonte da Revelação não poderia progredir, uma vez que esta já foi concluída. A preocupação de como esta formulação se conciliava com a doutrina católica clássica e a condenação da tese modernista de que a Revelação não estaria concluída gerava debates.

¹⁶⁹ DV 8b.

¹⁷⁰ DV 8a.

¹⁷¹ BIELSA, J. S., Infalibilidad del Pueblo de Dios, p. 139. Tradução do autor.

A solução proposta é a de que se deve entender o progresso da Tradição como avanço no conhecimento de seu conteúdo, ou seja, o depósito da fé em si mesmo é imutável enquanto o modo como nós conhecemos seu conteúdo – a verdade revelada – progride sobre a constante assistência do Espírito Santo. Percebe-se aqui a noção de Newman sobre o desenvolvimento do dogma¹⁷².

Ao reafirmar o papel do Espírito Santo, é ressaltado o caráter experiencial e espiritual do sentido da fé. A concepção de tradição eclesial aqui apresentada é dinâmica. O texto afirma que a percepção da revelação progride graças a três fatores inseparáveis que se somam a assistência do Espírito Santo. São eles: a “contemplação e o estudo dos crentes”, a “compreensão interior das coisas espirituais” e o “anúncio daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma certo da verdade”. Estes três fatores podem ser identificados como três atividades da vida eclesial: reflexão teológica, *sensus fidei* e magistério eclesiástico respectivamente. O progresso do *intellectus fidei* depende da íntima relação entre essas dimensões de maneira criativa e colaborativa¹⁷³.

Segundo Burkhard, o texto da *Dei verbum* é pioneiro, pois deixa claro que o *Sensus Fidei* é mais que um estático *locus theologicus* para o conteúdo da revelação. É “um aprofundamento vivo e dinâmico da compreensão da verdade divina que prossegue ao longo da história à medida que a humanidade (e o cosmo) se move em direção a seu objetivo escatológico”¹⁷⁴.

A própria revelação é dinâmica e os fiéis desempenham papel singular na percepção desta e da sua aplicação à vida. O depósito da fé está confiado a toda a Igreja, e toda Igreja é responsável por conservar, professar e transmitir seu conteúdo. Mesmo diante da atuação específica do magistério de custodiar e conservar a Revelação, algumas vezes o sentido de fé dos fiéis pode ser usado como critério para enunciação da verdade revelada¹⁷⁵.

É impossível falar em Igreja sem que entendamos bem o conceito de tradição eclesial. Tradição eclesial – que nada tem a ver com tradicionalismo – diz respeito à transmissão da fé cristã ao longo do tempo. *Traditio* significa “entrega”, “passagem para outra pessoa”. O verbo latino *tradere* significa “entregar”, “transmitir”. Tradição

¹⁷² BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 238.

¹⁷³ FAMERÉE, J., *Sensus Fidei, Sensus Fidelium*, p. 178.

¹⁷⁴ BURKHARD, J. J., *The sensus fidelium*, p. 36. Tradução do autor.

¹⁷⁵ BIELSA, J. S., *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, p. 142.

eclesial é, portanto, a dinâmica da entrega, de geração em geração, do conteúdo da fé cristã¹⁷⁶.

Não se pode, por sua vez, falar em tradição sem referência ao conceito correlativo de recepção. Se a Tradição é a transmissão do conteúdo de fé, a recepção é a acolhida deste. É nesta dinâmica, ou melhor, na tensão entre *traditio* e *receptio* que a Igreja se faz viva e o *sensus fidei* assume uma função integrativa.

O que é entregue não é recebido sem que se passe pelo crivo da coerência vital da fé. O sentido da fé, como visto, não é realidade passiva, mas ao contrário, é vocação eclesial. O discernimento da Igreja para verdadeiramente receber o dado transmitido é fundamental para que sejam corrigidos eventuais desvios.

Não se trata aqui de um ato democrático, mera opinião pública ou uma espécie de sentimentalismo ou irracionalidade. Também não é uma graça que compensa certa falta de instrução acadêmica. O conceito *sensus fidei* contribui para uma eclesiologia que prima pela integralidade da Igreja, uma igreja que não está compartimentada, nem possui uma categoria de fiéis inferior a outra. O que existe é uma realidade integradora, onde a pluralidade de missão e serviços é entendida na perspectiva da complementariedade e não da subordinação piramidal. A esta eclesiologia, a recepção posterior do concílio chamará de eclesiologia de comunhão.

3.5 Conclusão

As contribuições de autores no século XIX como Newman, Möhler e Perrone, com a redescoberta do *sensus fidei* e a valorização do apostolado do laicato, a renovação eclesiológica e finalmente o Concílio Vaticano II proporcionaram os elementos necessários para o amadurecimento deste ensinamento.

Tanto na pastoral, quanto na teologia existe uma grande preocupação com o papel do laicato na vida da igreja. Os leigos não são aqueles que possuem apenas a missão de exercer a virtude da obediência, como muitas vezes as reflexões teológicas e pronunciamentos oficiais insistiam em afirmar.

¹⁷⁶ BARROS, P. C., *Lumen gentium*, n. 12, p. 239.

O *Sensus fidei*, assim, não pode ser considerado meramente como um adorno concedido pelo Espírito Santo, mas como um dom indispensável para a Igreja. Uma eclesiologia que pretenda superar os limites históricos das distinções clássicas de uma estrutura piramidal e clericalista encontra neste conceito uma pedra preciosa. É verdadeiramente um lugar teológico redescoberto pela eclesiologia.

Entretanto, muitos continuam a ser os desafios para a realização de uma Igreja onde todos ensinam e aprendem na medida que exercem suas missões específicas. Se o arcabouço teológico configurado “pelo Vaticano II, no cruzamento entre a eclesiologia renovada da *Lumen gentium* e a teologia fundamental da *Dei Verbum*”¹⁷⁷, resgatou o vigor do *Sensus fidei*, este ainda necessita ser mais bem refletido e sistematizado.

A superação proporcionada pela eclesiologia do Vaticano II ainda esbarra em muitos limites que a organização institucional impõe. A justa prudência de que a vivência eclesial não decline em mera democracia, ocasionando na redução do caráter pneumático ao simples consenso de conveniências e o magistério relegado a um mero instrumento de sanção da vontade popular, não deveria ser impeditivo para a acolhida e proposição de instâncias que expressem o exercício integral da Igreja em sua missão de guardar e proclamar as verdades da fé em toda sua plenitude e vitalidade.

¹⁷⁷ BONINO, S. T., Um novo documento da Comissão Teológica Internacional.

4

Recepção da doutrina do *Sensus Fidei* na teologia e no magistério

O capítulo anterior apresentou o modo como o Vaticano II foi determinante para que a doutrina do *Sensus Fidei* fosse definitivamente acolhida nos ensinamentos do magistério ordinário. A forma como a doutrina é apresentada e abordada reflete as escolhas teológicas dos padres conciliares, ao passo que recebe o fundamento eclesiológico que lhe faltava. Agora, as atenções serão voltadas para alguns testemunhos que servirão para identificar a recepção deste ensinamento na reflexão teologia, no magistério e na prática da Igreja pós-conciliar.

Passando por debates de primeira hora aos estudos mais recentes, pelas manifestações de organismos como a Congregação para a Doutrina da Fé e a Comissão Teológica Internacional até a repercussão do tema no pontificado do Papa Francisco, pretende-se indicar algumas das dificuldades ainda presentes na abordagem do *Sensus Fidei*: a dificuldade na nomenclatura, uma vez que vários termos são utilizados como se fossem intercambiáveis à expressão *Sensus Fidei*, que acaba sendo adotada como termo genérico para tratar de uma realidade bastante vasta; e a compreensão do *sensus fidei* como lugar teológico e sua função concreta na vida da Igreja.

4.1

Reflexões teológicas desde o Vaticano II

John J. Burkhard, frade franciscano conventual e docente do extinto *The Washington Theological Union*, publicou uma série de artigos nos quais examina as principais publicações sobre o *Sensus Fidei*. Em sua pesquisa, ele observa que poucos abordaram a questão de modo criativo ou de modo integrado a Teologia fundamental. Somente após de 1985, com a redescoberta de outros temas que haviam sido relegados, como a noção de recepção e o interesse crescente pelo tema da hierarquia das verdades, que o interesse pelo *Sensus Fidei*, ganha novo impulso. Nos primeiros vinte e cinco anos após a promulgação daquele que é considerado a texto basilar sobre o *Sensus Fidei* no Vaticano II, *Lumen gentium* 12, poucos foram os autores que se debruçaram sobre o tema. Aqueles que o fizeram se detiveram em

verificar a história das expressões, significados e distinções entre elas, a relação entre *Sensus Fidei* e magistério hierárquico e análise do número 12 da Constituição Dogmática sobre a Igreja¹⁷⁸.

A primeira abordagem a aparecer após o Vaticano II veio através de Magnus Löhrer, no primeiro volume da síntese da teologia Católica *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. No primeiro volume – Fundamentos da dogmática como História da Salvação – O capítulo IV que tem por título “A presença da revelação por meio da Igreja”, encerra a exposição sobre a Revelação. Löhrer é o autor do título “sujeitos da transmissão” que se encontra na segunda sessão do referido capítulo. Ao tratar do povo cristão e a transmissão da revelação, ele dedica espaço para o tema do *Sensus Fidei*. O fato da temática do *Sensus Fidei* ser abordada em primeiro lugar na vasta sessão sobre a revelação divina, em especial no contexto do papel da Igreja como mediadora da revelação, é por si só significativa e aponta sua centralidade no discurso teológico¹⁷⁹.

A exposição de Löhrer aponta a Igreja em sua totalidade como responsável e mediadora na história da Revelação, portadora do dom divino da verdade. Entretanto, esta verdade está confiada à pessoas que estão sujeitas a limitações a ao pecado. Esta tensão é posta nos termos de duas atividades fundamentais: querigma (primário) e dogma (secundário).

Antes do dogma está o querigma, a pregação viva em que a verdade de Cristo está presente pela Igreja e na Igreja, atuando como assistência efetiva em cada um dos fiéis. Esta atualização deve, em última análise, ser um serviço ao dogma, na medida em que preserva o querigma da corrupção e permite uma fé incondicional na palavra de Deus. Esse assentimento incondicional de fé pressupõe a infalibilidade da Igreja, pelo menos quando se quer expor a palavra de Deus como definitivamente obrigatória.

Essa transmissão de revelação através da Igreja oferece, na superfície visível da história, três aspectos fundamentais: é uma transmissão na qual todos os membros da Igreja participam da coordenação e dependência mútua de ministérios e missões¹⁸⁰.

A tarefa de mediar a Revelação na história não é exclusiva da hierarquia ou de determinado setor da Igreja, ou ainda de um indivíduo, mas tarefa da Igreja em sua totalidade. Löhrer utiliza a expressão “Povo Cristão”, recorrendo a tradicional

¹⁷⁸ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei*: Theological reflection since Vatican II. I. 1965-1984, p. 41.

¹⁷⁹ LÖHRER, M., *Sujetos de la transmisión*, p. 607-618.

¹⁸⁰ LÖHRER, M., *Sujetos de la transmisión*, p. 608. Tradução do autor.

distinção da teologia católica para falar dos leigos e refletir sobre sua contribuição específica na mediação da Revelação. A Revelação se transmite de muitas formas: pela confissão pessoal de fé, pelo testemunho ou pelo ensino, seja pela palavra falada, seja pelas diversas manifestações onde a fé é exteriorizada. Deste ponto de vista, são instrumentos para a transmissão da fé a oração familiar em comum e a liturgia enquanto diálogo com o ministério hierárquico e expressão da fé dos fiéis; a atividade dos professores e artistas que lidam com as adversidades da vida cotidiana à luz da fé e a missão dos pais e mães cristãos que, normalmente, são os primeiros a apresentar aos crentes o conteúdo da fé. Nessa variedade de formas na qual o Povo cristão – os leigos – realiza a mediação da Revelação trazem à tona o *Sensus Fidei*¹⁸¹.

Antes de tratar do magistério especial da Igreja desempenhado pela hierarquia, Löhrer distingue *Sensus Fidei* e *Consensus Fidelium*.

Uma distinção deve ser feita entre o senso de fé e o consenso da fé porque este segundo é uma expressão do primeiro. O senso de fé não é, como tal, imediatamente perceptível. Pelo contrário, são perceptíveis as várias formas de confissão e testemunho em que o se expressa o senso de fé. Mas vale ressaltar que essas objetificações não oferecem, nem podem oferecer, uma forma que expressa adequadamente ou inequivocamente o senso de fé. Pode-se apenas falar de um consenso de fé do povo cristão em seu sentido próprio onde as diferentes e variadas formas de expressão permitir deduzir que há uma unanimidade moral em relação de uma afirmação de fé¹⁸².

O autor distingue *Sensus Fidei* e *Consensus Fidelium*. Ele identifica *Sensus Fidei* com o ato de fé, enquanto o crente, apoiado pela luz da fé e percebendo-se em íntima união com o objeto de fé, que lhe permite julgar em virtude de uma certa conaturalidade que não é tanto o resultado de um esforço intelectual como a de uma experiência concreta. Em primeira instância, o *Sensus Fidei* pertence ao indivíduo singular que crê, somente por analogia, poderia se falar de um sentido de fé de toda a Igreja na medida que esta (enquanto constituída por crentes) pode ser entendida como um sujeito (coletivo)¹⁸³.

O fato de o *Sensus Fidei* não poder ser identificado diretamente pelo entendimento humano e as objetificações inadequadas pelas quais o *Sensus Fidei*

¹⁸¹ LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 612-613.

¹⁸² LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 615. Tradução do autor.

¹⁸³ LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 614.

se expressa constituem somente a concordância moral entre os crentes. A estas objetificações, quando expressam essa concordância, chama-se *Consensus Fidelium*. E por serem intrinsecamente inadequadas, existe a necessidade desse *Consensus* ser esclarecido pelo ofício crítico do magistério eclesial.

Essas distinções de Löhrer permitem que sejam expostos dois aspectos sobre o *Sensus Fidei*: Primeiro, a infalibilidade da Igreja consiste na infalibilidade de todo ato de fé. A Igreja é infalível porque todos os que acreditam, acreditam sem erro; segundo, o modo como essa crença infalível se mostra em termos humanos aponta para mútua relação entre as ações do Povo cristão e a hierarquia. Os fiéis necessitam da orientação e da interpretação do magistério para que seu testemunho não cause confusão àqueles que o ouvem e seja de fato expressão da ressonância da tradição universal da Igreja; o magistério, por sua vez, necessita do discernimento dos fiéis, ainda que expresso em objetificações inadequadas, para que por meio do testemunho global e desafios do *Sensus Fidelium*, o magistério oficial se aprofunde no entendimento da fé. Este é também um importante elemento para a evolução do dogma¹⁸⁴.

É certo, por outra parte, que o consenso de fé, quando se dá, se produz sempre de acordo com a pregação oficial do magistério. Este fato é de suma importância para compreender retamente o povo cristão como *locus theologicus*, por que exclui toda consideração isolada¹⁸⁵.

Nenhum setor da Igreja pode reivindicar para si de forma absoluta a totalidade da Revelação cristã. Löhrer conclui sua observação sobre o *Sensus Fidei* voltando sua atenção para a função própria dos leigos (Povo cristão) no processo de transmissão da revelação que recorrer aos leigos, ou ao *Sensus Fidei* dos leigos como *locus theologicus* que é indispensável para a teologia e para o magistério¹⁸⁶.

Em 1968, o jesuíta John W. Glaser escreveu o artigo “*Authority, Connatural Knowledge, and the Spontaneous Judgment of the Faithful*”, na revista católica *Theological Studies*. No referido artigo, Glaser não menciona claramente o *Sensus Fidei*, entretanto, ao tratar de questões morais enquanto encontradas e julgadas pelos leigos, lida com a noção. O pano de fundo é a discussão levantada na década

¹⁸⁴ LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 615.

¹⁸⁵ LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 615. Tradução do autor.

¹⁸⁶ LÖHRER, M., Sujetos de la transmisión, p. 618.

de 1960 sobre a moralidade do uso de métodos artificiais para o controle da natalidade e a publicação dos ensinamentos contidos na *Humanae vitae* que condena os mesmos. Assim ele começa sua argumentação:

A questão da autoridade de ensino autêntica (oficial, mas não infalível) da Igreja está fervendo há alguns anos; com a Encíclica *Humanae vitae* a panela está fervendo. Esta discussão levanta outra questão que é muito limitada para resolver o problema presente, mas tem uma relação com nossa situação atual e tem implicações teológicas que vão além do presente imediato.

Um exemplo concreto ajudará a esclarecer a questão. Vários anos atrás, uma avó teologicamente analfabeta perguntou do que se tratava toda essa discussão sobre controle de natalidade. Depois de ouvir uma explicação sobre as duas posições conflitantes, ela disse: "Eu vivi uma vida de casado feliz de acordo com os ensinamentos de Pio XI e Pio XII. Mas estou convencida de que o ensinamento 'mais liberal' é o que Cristo deseja." Essa devota mulher de sessenta anos, que vivera vinte anos de casada estritamente de acordo com *Casti connubii* sem reclamar, que então vivia vinte anos viúva (de uma maneira digna de qualquer *mulier sancta nec virgo nec martyr*), não apenas falhou em achar essa posição "liberal" monstruosa; ela poderia dizer da maneira mais simples e sem nenhum traço de ressentimento: "Sempre achei que isso era certo"¹⁸⁷.

Glaser levanta a questão sobre qual peso teológico tem o julgamento espontâneo dos fiéis católicos. O autor faz questão de salientar a fala sobre o católico leal e fiel, que está comprometido com os valores cristãos e por isso usou o exemplo da avó com pouca instrução teológica, mas que durante toda a vida foi obediente à doutrina. Mesmo não sendo maioria e como um grupo inarticulado, merece seu lugar de expressão. A contribuição de Glaser, baseada na sólida teoria epistemológica tomista e rahneriana, é apontar que os julgamentos morais dos fiéis representam um dado teológico que não pode ser desprezado, nem pelos teólogos, nem pelo magistério hierárquico.

Em duas publicações de seus últimos anos, o também jesuíta Karl Rahner (1904-1984) tratou de temas que indiretamente contribuíram para a reflexão do *Sensus Fidei*. Em um ensaio de 1979, escrito para uma antologia de ensaios sobre a religião popular, Rahner ao escrever sobre a relação entre teologia e religião popular, observa que a teologia necessita conhecer melhor o que é proposto pela religião popular. Por mais que o cristianismo seja uma religião revelada, esta revelação não está restrita a uma casta, uma vez que em primeiro lugar a revelação é dirigida a humanidade, e só num segundo momento a intérpretes qualificados. A

¹⁸⁷ GLASER, J. W., *Authority, Connatural Knowledge, and the Spontaneous Judgment of the Faithful*, p. 742. Tradução do autor.

compreensão típica de Rahner da revelação universal é base para a identificação de que a fé do povo é expressão mais próxima da experiência original da revelação em sua plenitude. Desta forma, as escrituras, os dogmas e o próprio querigma que possuem valor próprios, não podem ser identificados como realidades que esgotam a revelação cristã. Por isso é fundamental o movimento dos intérpretes oficiais e proclamadores da revelação para o povo, mas também do povo para seus líderes, o que segundo Rahner é exatamente o ensinamento da *Lumen gentium* sobre o *Sensus Fidei*¹⁸⁸.

Na publicação de 1984, Rahner observa que sempre houve uma diferença entre o que a Igreja ensina oficialmente e a aceitação dos fiéis. Entretanto, se no passado essa diferença era atribuída a falta de instrução dos leigos, atualmente percebe-se que a diferença consiste na coexistência de afirmações que podem ser contraditórias entre o que é ensinado e o que o crente individualmente afirma ser verdade. Esta tensão inevitável, entretanto, não é necessariamente algo negativo. Primeiramente, porque a fé não é primariamente uma expressão verbo-conceitual de determinado conteúdo, mas um ato do Espírito Santo. A crença factual dos cristãos também deve ser entendida como norma de fé, visto que não houve nenhum momento da história, que de alguma forma a fé proclamada pelas testemunhas qualificadas, magistério, não foi co-determinada pela aceitação dos fiéis. Desta forma, Rahner sinaliza que as dificuldades genuínas dos fiéis em aceitar alguns enunciados oficiais da fé devem ser levadas em consideração em todas as instâncias de ensino da Igreja, pois longe de indicar necessariamente uma falta de respeito pelo magistério hierárquico, é uma oportunidade de crescimento e penetração mais profunda da fé¹⁸⁹.

Recolhendo as observações das reflexões teológicas até o fim da década de 1980, Burkhard faz a seguinte análise:

Parece haver um acordo crescente entre os teólogos sobre a seguintes pontos. Primeiro, o SF [*Sensus Fidei*] é visto pelo Concílio no contexto mais amplo da infalibilidade da Igreja (Igreja inteira). Isso significa que, em última análise, é uma realidade eclesial. O SF do crente individual é um carisma da verdade salvífica que é recebido e exercido no contexto da comunidade de todos os crentes. Segundo essa infalibilidade, experienciada e expressa como um “sentido” da fé, é o dom direto do

¹⁸⁸ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Theological reflection since Vatican II. I. 1965-1984*, p. 56.

¹⁸⁹ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Theological reflection since Vatican II. I. 1965-1984*, p. 56-58.

Senhor da Igreja, por meio de seu Espírito, a toda a Igreja e a cada membro. Não é derivado de outro ministério na Igreja, mas é orientado para o ministério. O SF é uma realidade profundamente cristológica que move todos os crentes a expressar sua fé em palavras e ações proféticas. O ministério à palavra de Deus em todas as suas dimensões é o direito e o dever de todos os membros da Igreja. Terceiro, o SF, por mais que se possa traduzir a expressão, pertence ao domínio do conhecimento, mas onde o conhecimento é entendido como uma forma que não seja o raciocínio discursivo. Se alguém chama de "instinto" ou "intuição" ou "sentimento" ou "julgamento espontâneo", não se quer por isso passar a ideia de irracionalidade. É um conhecimento que muitas vezes desafia as limitações da definição ou análise rigorosa. Quarto, é inteiramente inapropriado falar do SF como algo "passivo", em oposição a um exercício "ativo" do magistério hierárquico ou de teólogos. Distinções como uma "Igreja que ensina" (*ecclesia docens*) e uma "Igreja que aprende" (*ecclesia discens*) são enganosas. Todos na Igreja são chamados a aprender e ensinar. Quinto, uma explicação ingênua deve ser evitada. O SF traz suas próprias limitações, perigos e tentações. É algo a ser bem-vindo, mas também a ser alcançado. Os crentes que recebem o presente também são chamados a realizá-lo. Nunca é automático ou mecânico. E as pessoas colocam em jogo o peso de sua própria fragilidade, desejo de poder, objetivos egoístas e pecaminosidade¹⁹⁰.

Após realizar essa breve síntese sobre o consenso acerca da reflexão teológica até àquela altura, aponta algumas questões que careceram de maior atenção. Em primeiro, aponta que nem o Concílio, nem os teólogos são suficientemente claros em distinguir quem são os sujeitos do *Sensus Fidei*. Se por um lado o texto conciliar parece tomá-lo como propriedade básica de todos os membros da Igreja, antes de qualquer distinção de cargo ou função, por outro, os teólogos tendem a identificar o sujeito do *Sensus Fidei* como distinto do magistério hierárquico. Outra questão é a posição dos teólogos, muitos leigos, em relação ao sentido da fé. O modo como o teólogo, enquanto alguém que possui certo conhecimento especializado, participa desta propriedade peculiar e sobrenatural e se o teólogo leigo participa de modo distinto do teólogo que é clérigo, segundo Burkhard, são questões que mereciam ainda ser examinadas com mais profundidade¹⁹¹.

O autor identifica, ainda, a necessidade de maior reflexão sobre as formas concretas de como o *Sensus Fidei* pode ser exercido na vida da Igreja e como poderiam ser implementados meios para que os leigos e os clérigos que não fazem parte da ordem episcopal possam ser ouvidos e se envolver significativamente nas tomadas de decisão e efetiva contribuição. Outros aspectos que merecem atenção, segundo o autor, são a categoria de testemunha; as relações de tensão e conflitos

¹⁹⁰ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Theological reflection since Vatican II. II* 1985-1989, p. 133.

¹⁹¹ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Theological reflection since Vatican II. II*. 1985-1989, p. 133-134.

internas à Igreja e os aspectos ecumênicos e a participação dos não-católicos no *Sensus Fidei*¹⁹².

Em 2005, Burkhard retoma sua pesquisa sobre as reflexões teológicas sobre o *Sensus Fidei* e verifica que o interesse pelo tema não diminuiu, a validade do ensino do Vaticano II não é mais questionada e o *Sensus Fidei* ocupa um lugar de importância na reflexão teológica e alcançou um grau de maturidade e começou se mover em novas direções¹⁹³.

O autor faz quatro observações sobre essa nova etapa da reflexão teológica acerca dessa temática. Em primeiro lugar, chama atenção para o fato de que a teologia do *Sensus Fidei* tenha se aprofundado pelos esforços dos teólogos em situá-la melhor no contexto da Igreja como comunhão.

O SF [*Sensus Fidei*] faz mais sentido como elemento constitutivo da Igreja que acredita, pensa e age como um todo. A eclesiologia da *communio* pode relacionar melhor os elementos díspares, porém inter-relacionados, da vida e da atividade da Igreja do que a eclesiologia pré-conciliar: unidade na diversidade e riqueza de recursos, unidade de missão exercida por pessoas com tarefas diferentes, diálogo genuíno e comunicação honesta na garantia de uma unidade subjacente na fé entre os crentes e a transcendência da Igreja na história. A este respeito, as contribuições de J.M.R. Tillard, F.X. Kaufmann, H. Pottmeyer e C. Böttigheimer precisam ser observadas. Além disso, precisamos anunciar o surgimento da pneumatologia na teologia pós-conciliar. A profundidade da eclesiologia da *communio* é impensável para além da crescente importância do Espírito na teologia trinitária, na teologia contemporânea da graça, e na eclesiologia. A pneumatologia e a eclesiologia da *communio* andam de mãos dadas. As contribuições de estudiosos como M. Seybold, J.M.R. Tillard, W. Beinert e S. Wiedenhofer devem ser reconhecidas¹⁹⁴.

A segunda observação é o papel da hermenêutica que levou a um aprofundamento da relação entre teologia e prática pastoral e, conseqüentemente, entre a autoridade do magistério e experiência pessoal e comunitária:

Além disso, o estudo da hermenêutica levou a teorias mais convincentes sobre a historicidade das reivindicações de fé e seu desenvolvimento. Alguns dos estudiosos examinados acima fizeram importantes contribuições no entendimento e uso contemporâneo e pós-conciliar da hermenêutica e no desenvolvimento da doutrina, em particular J.M.R. Tillard, Z. Alszeghy, P.G. Crowley, B. Sesboüé, D.J. Finucane e O. Rush¹⁹⁵.

¹⁹² BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Theological reflection since Vatican II. II. 1985-1989*, p. 134-136.

¹⁹³ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Recent theological reflection (1990-2001). Part II*, p. 50.

¹⁹⁴ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Recent theological reflection (1990-2001). Part II*, p. 51. Tradução do autor.

¹⁹⁵ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Recent theological reflection (1990-2001). Part II*, p. 51. Tradução do autor.

O aspecto ecumênico obteve maior atenção. Num primeiro momento, esta era uma deficiência da reflexão teológica acerca dos desdobramentos da doutrina do *Sensus Fidei*, que parecia responder apenas a questões pertinentes aos católicos romanos, fazendo do sentido de fé uma questão interna do catolicismo. Os aspectos que apontam para a historicidade e ao caráter escatológico da verdade como transcendente são importantes para os esforços pela busca da unidade. Contudo, deve-se evitar uma visão ingênua acerca desta doutrina. O *Sensus Fidei*, peculiaridade do Povo de Deus que é peregrino, é um conhecimento tão verdadeiro quanto parcial. Reconhecer o caráter de incompletude da compreensão humana do Mistério supremo é uma contribuição que ajuda a colocar em perspectiva certas convicções. Tal consciência é salutar seja para o diálogo inter-religioso, no enfrentamento à intolerância religiosa e no equilíbrio das tensões entre hierarquia e laicato¹⁹⁶.

Burkhard assim expõe suas conclusões:

Em um aspecto, no entanto, a discussão nesses doze anos abriu novos caminhos. Isso está na crescente concentração na questão da relação entre o *sensus fidei* e o *consensus fidei*. Refiro-me a esse desenvolvimento como outra expressão da "volta à prática" na teologia pós-conciliar. Embora a história do SF, as tentativas de interpretar os ensinamentos do Concílio e a atenção contínua aos conceitos básicos relacionados a ele não tenham sido esquecidas ou negligenciadas, há claras evidências de impaciência na Igreja no lento ritmo de implementação das implicações do ensino do Concílio. Há uma sensação de que a Igreja e seus oficiais não podem ditar as condições de discussão, uma vez que essas condições nos chegam de pressões sociais mais amplas e movimentos globais que estão muito além da hierarquia e de nosso controle. [...] Tais movimentos se baseiam em preocupações anteriores que se manifestaram de maneira bastante difusa como apelos à "democracia" na Igreja e à participação dos leigos e do clero local na escolha de seus bispos. Em todos esses movimentos, [...] eu afirmo que a Igreja está sendo chamada a implementar os ensinamentos do Concílio sobre o SF de uma maneira mais "prática"¹⁹⁷.

Ao concluir sua pesquisa, Burkhard afirma que o ensinamento conciliar terá enormes implicações na forma concreta que a Igreja assumirá no terceiro milênio e que, uma das tarefas a Igreja será esclarecer e fomentar o sentido da fé e provocar a todos os fiéis a participarem ativamente das grandes questões de fé.

¹⁹⁶ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Recent theological reflection (1990-2001) Part II*, p. 51-52.

¹⁹⁷ BURKHARD, J. J., *Sensus Fidei: Recent theological reflection (1990-2001) Part II*, p. 52-53. Tradução do autor.

Outros autores surgiram após o período em que Burkhard revisou a literatura sobre a temática, entretanto sua contribuição revela um panorama bastante amplo e que se demonstra bastante atual.

4.2

Reflexos da recepção no magistério

O ensino do *sensus fidei* no período pós-conciliar também pode ser verificado sob o ponto de vista da repercussão em algumas manifestações do magistério ordinário e em documentos de organismos da Cúria Romana e de comissões afins, como o caso da Comissão teológica Internacional.

4.2.1

Fundamentação bíblica dada pelo magistério sobre o *Sensus Fidei*

Mesmo que o termo *Sensus Fidei* não esteja presente nos escritos bíblicos, existe uma gama de textos da Sagrada Escritura que fundamentam tal ensinamento. São vários os escritos bíblicos que o magistério utiliza para manifestar a fundamentação bíblica e estes variam de acordo com o aspecto ao qual é desejado explicitar. O objetivo desta subseção é apresentar os fundamentais para tanto, tendo como fonte principal, o ensino da *Lumen Gentium*.

Referências a noção de Corpo de Cristo e a imagem da Igreja como esposa, especialmente nas passagens de 1Cor 12,27, também Ef 4,12; 5,21-32 e Ap 21,9, evidenciam a ideia de infalibilidade de toda a Igreja em virtude de sua especial relação com Cristo. A fé é outro elemento de grande importância ao se falar de *Sensus Fidei*. O evangelho deve suscitar a fé e muitas são as passagens bíblicas que expressam essa relação, como por exemplo as palavras de São Paulo: “Lembro-vos irmãos, o Evangelho que vos anunciei, que recebestes, no qual permaneceis firmes, e pelo qual sois salvos, se o guardais como vo-lo anunciei; doutro modo, teríeis acreditado em vão” (1Cor 15,1-2).

Entretanto, os textos fundamentais do Concílio Vaticano II, isto é, *Lumen gentium* 12 e *Dei verbum* 8b, bem como toda a argumentação posterior do magistério ressaltam uma verdadeira pneumatologia. Baseado no tríptico múnus de Cristo, uma vez enraizado no ofício profético, o Espírito Santo assume um papel de

destaque. No primeiro capítulo da *Lumen Gentium* a atuação do Espírito Santo é destacada à luz de variadas passagens das Escrituras e imagens bíblicas:

O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cfr. 1 Cor. 3,16; 6,19), e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos (cfr. Gál. 4,6; Rom. 8, 15-16. 26). A Igreja, que Ele conduz à verdade total (cfr. Jo. 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cfr. Ef. 4, 11-12; 1 Cor. 12,4; Gál. 5,22). Pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: «Vem» (Ap. 22,17)!¹⁹⁸.

Ao abordar o tema do *Sensus Fidei*, a referência à primeira carta de São João é evocada dando vida as palavras do texto conciliar:

vós, porém, tendes recebido a unção que vem do Santo, e todos vós possuís a ciência. Quanto a vós, a unção que recebestes dele permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas como sua unção vos ensina tudo, e ela é verdadeira e não mentirosa, assim como ela vos ensinou, permaneço nela (1Jo 2,20. 27).

Desta forma, pela unção recebida, os fiéis, que são todo o Povo santo de Deus, não são capazes de chegar à verdade, mas são incapazes de enganarem-se na fé, uma vez que o Espírito da Verdade revela todas as coisas (Jo 14,17-26). Nisso também consiste o aspecto do testemunho. Não só o magistério hierárquico é chamado a testemunhar a verdade do Evangelho, mas todos os fiéis são constituídos testemunhas e ornados com o dom da palavra conforme atesta as passagens de At 2,17-18 e Ap 19,10¹⁹⁹.

Entretanto, fica claro nos textos conciliares, na posterior reflexão teológica e no ensino ordinário do magistério eclesial a necessidade de uma correspondência coerente de vida do fiel. Se por um lado existe uma graça peculiar que os fiéis possuem enquanto membros do Corpo de Cristo e ungidos pelo Espírito que os tornam capaz de serem “levados ao pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual” (Cl 1,9), igualmente existe a necessidade de que eles se deixem conduzir pelo Espírito Santo como se pode verificar em Rm 8,14 ou ainda em Jo 3,21.

Outra característica do *Sensus Fidei* é a capacidade de identificar e testemunhar determinada prática ou ensinamento corresponde à verdade da fé. A

¹⁹⁸ LG 4

¹⁹⁹ LG 35

coerência de vida e a contemplação do evangelho, como em Lc 2,19.51 onde Maria acolhia piedosamente o agir de Deus, fornecem ao fiel a capacidade de discernimento dos espíritos para não darem ouvidos a todo tipo de pregação, 1Jo 4,1, mas como ovelhas que seguem o Bom Pastor, fugir dos mercenários e reconhecer a voz de Cristo nos ensinamentos autênticos e fiéis, mesmo que ainda não sejam proclamadas por ato definitivo, como em Jo 10,4-5.

4.2.2

Documentos eclesiais

Um sinal da difícil recepção do papel ativo do *Sensus Fidei* no magistério pode ser expresso pela ausência da expressão no Código de Direito Canônico de 1983 que pretende ser uma adequação jurídica do ensino conciliar. Seja no livro II sobre o povo de Deus, quanto no livro III, sobre o múnus de ensinar, só podemos entrever no cânon 750 pertencente ao Livro III:

Deve-se crer com fé divina e católica em tudo o que se contém na palavra de Deus escrita ou transmitida por Tradição, ou seja, no único depósito da fé confiado à Igreja, quanto ao mesmo tempo é proposto como divinamente revelado quer pelo magistério solene da Igreja, quer por seu magistério ordinário e universal; isto é, o que se manifesta na adesão comum dos fiéis sob a condução do sagrado magistério; por conseguinte, todos tem a obrigação de evitar quaisquer doutrinas contrárias²⁰⁰.

A formulação do texto normativo, entretanto, parece corresponder mais a doutrina da infalibilidade *in docendo* onde a adesão dos fiéis é entendida meramente como eco dócil do magistério eclesial.

O Catecismo da Igreja Católica, promulgado no trigésimo aniversário da abertura do Concílio, parece expressar uma maior recepção por parte do magistério. Encontram-se algumas referências diretas ao tema como quando trata da capacidade de discernimento dos fiéis:

No decurso dos séculos houve revelações denominadas “privadas”, e algumas delas têm sido reconhecidas pela autoridade da Igreja. Elas não pertencem, contudo, ao depósito da fé. A função delas não é “melhorar” ou “completar” a Revelação definitiva de Cristo, mas ajudar a viver dela com mais plenitude em determinada época da história. Guiado pelo Magistério da Igreja, o senso dos fiéis sabe discernir e acolher o que nessas revelações constitui um apelo autêntico de Cristo ou dos seus santos à Igreja²⁰¹.

²⁰⁰ CIC, Cân. 750 §1.

²⁰¹ CEC 67.

Todas as referências se concentram na primeira parte do Catecismo, que trata da profissão da fé. No artigo “A transmissão da Revelação” se encontra a maior concentração de alusões ao *Sensus Fidei*. No número 84 se faz referência ao texto da *Dei Verbum* 10 e trata do senso sobrenatural da fé no contexto da Revelação; os números 91 a 93, tratando diretamente sobre o senso sobrenatural da fé, repete o texto de *Lumen Gentium* 12a e o 94 fazendo citando a *Dei Verbum* 8 versa sobre crescimento na compreensão da fé.

Já no capítulo terceiro, “Creio no Espírito Santo”, os números 785 e 889, retornam ao tema. O primeiro, relacionando o sentido sobrenatural da fé a participação de todo povo de Deus na função profética de Cristo. O segundo, ao tratar do *munus* de ensinar da Igreja, afirma a infalibilidade participada da Igreja e que “pelo sentido sobrenatural da fé, o Povo de Deus se atém indefectivelmente à fé, sob a guia do magistério vivo da Igreja”²⁰².

Em 1971 é publicada a instrução pastoral sobre os meios de comunicação social *Communio et Progressio*, por determinação do Concílio Vaticano II através do decreto *Inter Mirifica*. Ao tratar sobre os benefícios dos meios de comunicação aos católicos, observa que a opinião pública é indispensável para o diálogo no seio da Igreja e recorrendo ao *Sensus Fidei* afirma:

Por isso, é necessário que os católicos se consciencializem daquela verdadeira liberdade de expressão de pensamento que o “*sensus fidei*” e a caridade lhe conferem: o “*sensus fidei*”, que é estímulo e força do Espírito da Verdade, que os faz aderir, em união e sob a guia do Magistério, à Fé da Tradição-adesão profunda, e, por isso mesmo contínuo aprofundamento e aplicação na vida prática (GS 34); e a Caridade, que eleva aquela liberdade à comunhão na própria liberdade de Cristo, redentor que libertando-nos do pecado, nos tornou livres de tudo julgarmos segundo a sua vontade. As autoridades responsáveis favoreçam e procurem que exista na Igreja, graças à liberdade de expressão e de pensamento, uma troca legítima de opiniões. Estabeleçam, portanto, as normas e condições necessárias a este fim (GS 57)²⁰³.

A liberdade de expressão é reconhecida pelo documento em vistas de formar a opinião pública na Igreja, e sob certas condições, é admitida a possibilidade de dissenso:

É muito vasto o campo em que o Diálogo, no interior da Igreja, se deve desenvolver. É certo que as verdades da fé pertencem à própria essência da Igreja, e não podem, de nenhum modo, ser deixadas à interpretação arbitrária dos indivíduos. Contudo, a

²⁰² CEC 889.

²⁰³ *Communio et progressio* 116.

Igreja está encarnada na história humana; deve adaptar-se às circunstâncias particulares de tempo e de lugar; deve procurar a melhor maneira de expor as verdades da fé às diferentes épocas e culturas e adaptar a sua ação às condições sempre mutáveis dos tempos. Em união leal com o magistério, cada um dos católicos pode e deve, portanto, comprometer-se, numa investigação livre, para melhor interpretar as verdades reveladas e melhor as poder apresentar aos diversos grupos em evolução. Este diálogo livre no seio da Igreja não prejudica a unidade, a solidariedade entre os fiéis; pelo contrário, favorece a concórdia e o encontro das diversas correntes de pensamento, através do confronto de pareceres dentro da opinião pública. Mas, para que este progresso se processe como convém, é necessário que reine a caridade, mesmo nos casos de diferença de pontos de vista e opiniões. Neste diálogo, todos devem procurar e desejar servir e consolidar a união e cooperação, animados pela vontade de construir e não de destruir. Movidos por um profundo amor à Igreja e zelo de unidade, lembrar-se-ão que Cristo fez da unidade o sinal distintivo da verdadeira Igreja e dos verdadeiros discípulos²⁰⁴.

A congregação para a Doutrina da fé publicou dois documentos que merecem atenção. O primeiro, a declaração *Mysterium Ecclesiae* de 1973, sobre a doutrina católica concernente à Igreja para protegê-la dos erros de hoje. A declaração foi escrita no contexto da controvérsia em torno da *Humane Vitae* e a contestação veemente de Hans Küng. Praticamente todo documento gira em torno ao tema da infalibilidade na Igreja.

Na segunda sessão, dedicada a infalibilidade de toda a Igreja, recorre ao pensamento conciliar sobre o *Sensus Fidei*. O primeiro parágrafo da seção parte da argumentação da doutrina expressa na *Dei verbum*: “Deus, na sua bondade infinita, dispôs que permanecesse para sempre na sua integridade a Revelação por ele feita, para a salvação de todos os povos”²⁰⁵. “Para tanto, confiou ele esse tesouro da Palavra de Deus à Igreja; assim, os Pastores e o Povo santo, conjuntamente, concorrem para a sua conservação, aprofundamento e aplicação à vida”²⁰⁶.

O Segundo parágrafo, por sua vez, cita o ensino da *Dei verbum* 8 e recolhe textualmente o solene ensinamento da *Lumen gentium* 12:

O próprio Deus, portanto, o qual é o absolutamente infalível, quis dotar o seu Povo novo, que é a Igreja, da prerrogativa de uma certa infalibilidade participada, que se circunscreve aos limites daquilo que diz respeito à fé e aos costumes e se verifica de facto quando todo o Povo de Deus sustenta sem incertezas qualquer ponto doutrinal, atinente a essa mesma matéria de fé e de costumes. Tal infalibilidade, porém — não se esqueça — está em permanente dependência do Espírito Santo, o qual, com providente sapiência e com a unção da sua graça, guia a Igreja para a verdade plena, até à vinda gloriosa do seu Senhor. (DV 8) A respeito desta infalibilidade do Povo de Deus declara o II Concílio do Vaticano: “A totalidade dos fiéis que receberam a

²⁰⁴ *Communio et progressio* 117.

²⁰⁵ DV 7.

²⁰⁶ DV 10.

unção do Santo (cf. 1 Jo. 2, 20 e 27) não pode enganar-se na fé; e manifesta esta sua propriedade peculiar por meio do sentido sobrenatural da fé de todo o Povo, quando este "desde os Bispos até ao último dos fiéis leigos" (S. Agostinho, *De Praed. Sanct.*, 14, 27) exprime um consenso unânime em matéria de fé e de costumes" (LG12)²⁰⁷.

O documento prossegue sublinhando, na esteira do que já se encontrava no texto conciliar, que o *Sensus Fidei* deve ser correlacionado ao ofício específico do Magistério:

Por instituição divina, no entanto, ensinar os fiéis autenticamente, quer dizer, com a autoridade de Cristo, participada de diversas maneiras, é da competência exclusiva dos Pastores, sucessores de Pedro e dos outros Apóstolos. Por isso, também os fiéis não podem limitar-se a ouvi-los simplesmente como peritos na doutrina católica; mas estão obrigados a acatar os seus ensinamentos, ministrados em nome de Cristo, com um grau de adesão proporcionado à autoridade de que estes estão revestidos e intentam exercitar²⁰⁸.

Em outro contexto de tensão, desta vez em torno da recepção do Concílio Vaticano II, o mesmo dicastério publica a instrução *Donum veritatis* sobre a vocação eclesial do teólogo em maio de 1990. A seção que trata da relação entre Magistério e teologia começa por apresentar a relação de colaboração especial que os une, pois, “mesmo tendo dons e funções diferentes, têm em última análise o mesmo fim: conservar o Povo de Deus na verdade que liberta fazendo dele, assim, a “luz das nações ””²⁰⁹. e continua afirma que esta missão em comum exercida em forma de serviço “põe em relação recíproca o teólogo com o Magistério”²¹⁰.

Após estabelecer os parâmetros desta recíproca colaboração, a instrução versa sobre o inevitável problema da dissensão. É neste aspecto que o tema do *sensus fidei* é resgatado:

Às vezes a dissensão recorre também a uma argumentação sociológica, segundo a qual a opinião de um grande número de cristãos seria uma expressão direta e adequada do “senso sobrenatural da fé”. Na realidade as opiniões dos fiéis não podem ser pura e simplesmente identificadas com o “*sensus fidei*”. (*Familiaris consorcio* 5). Este é uma propriedade da fé teologal, a qual sendo um dom de Deus, que faz aderir pessoalmente à Verdade, não pode enganar-se. Esta fé pessoal é também fé da Igreja, porque Deus confiou à Igreja a guarda da Palavra, e, conseqüentemente, o que deve crer o fiel é aquilo que a Igreja crê. O “*sensus fidei*”

²⁰⁷ *Mysterium Ecclesiae* 2.

²⁰⁸ *Mysterium Ecclesiae* 2.

²⁰⁹ *Donum Veritatis* 21.

²¹⁰ *Donum Veritatis* 21.

implica, portanto, por sua natureza, a conformação profunda do espírito e do coração com a Igreja, o “*sentire cum Ecclesia*”²¹¹.

A instrução insiste na diferença entre mera opinião dos fiéis e o autêntico *Sensus Fidei*:

Se, portanto, a fé teologal enquanto tal não se pode enganar, o fiel pode, ao contrário, ter opiniões errôneas, porque nem todos os seus pensamentos procedem da fé. Nem todas as ideias que circulam entre o Povo de Deus são coerentes com a fé, tanto mais que podem facilmente sofrer a influência de uma opinião pública veiculada pelos modernos meios de comunicação. Não é sem motivo que o Concílio Vaticano II sublinha a relação indissolúvel entre o “*sensus fidei*” e a orientação do Povo de Deus por parte do magistério dos Pastores; as duas realidades não podem ser separadas uma da outra. (LG 12) As intervenções do Magistério servem para garantir a unidade da Igreja na verdade do Senhor. Ajudam a “permanecer na verdade”, frente ao caráter arbitrário das opiniões mutáveis, e são a expressão da obediência à Palavra de Deus. (DV 10). Mesmo quando pode parecer que limitem a liberdade dos teólogos, elas instauram, por meio da fidelidade à fé que foi transmitida, uma liberdade mais profunda, que não pode provir senão da unidade na verdade²¹².

É digno de nota o tom negativo da instrução no que concerne ao tema da opinião pública e as dissensões. Diferentemente da visão positiva, por exemplo, da instrução supracitada do Pontifício Conselho para os meios de Comunicação Social, a *Donum Veritatis*, procurando evitar uma interpretação ideológica do *Sensus Fidei* que evidentemente se distingue da opinião pública, demonstra ressalvas.

A liberdade do ato de fé não pode justificar o direito à dissensão. Na realidade, esta não significa, de forma alguma, a liberdade em relação à verdade, mas o livre autodeterminar-se da pessoa em conformidade com o seu dever moral de acolher a verdade. [...] O respeito do direito à liberdade religiosa é o fundamento do respeito à totalidade dos direitos humanos. Não se pode, portanto, recorrer a estes direitos humanos, para opôr-se às intervenções do Magistério. Um tal comportamento desconhece a natureza e a missão da Igreja, que recebeu do seu Senhor o dever de anunciar a todos os homens a verdade da salvação, e o realiza caminhando sobre as pegadas do Cristo, sabendo que “a verdade não se impõe senão pela força da própria verdade, que penetra nas mentes suavemente e, ao mesmo tempo, com vigor”²¹³.

Dentre as instâncias investigadas, sem dúvida, a Comissão Teológica Internacional possui um estatuto peculiar. Com o objetivo de refletir a diversidade da teologia católica e prestar ativa colaboração a Santa Sé, em especial através da Congregação para a Doutrina da Fé, cujo prefeito a preside, a Comissão tem seus

²¹¹ *Donum Veritatis* 35.

²¹² *Donum Veritatis* 35.

²¹³ *Donum Veritatis* 36.

membros indicados pela Congregação após ouvidas as conferências episcopais e nomeados pelo Santo Padre. Assim se verifica na Carta Apostólica *Tredecim Anni*, na qual João Paulo II aprova os estatutos da Comissão:

Compete à Comissão Teológica Internacional estudar as questões doutrinárias de maior importância, principalmente as que apresentam um aspecto novo, e assim oferecer uma contribuição ao Magistério da Igreja e, de modo especial, à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, junto da qual foi instituída. Cabe ao Cardeal-Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé o cargo de Presidente da Comissão Teológica Internacional, mas em caso de necessidade ele pode delegar, para cada sessão, a outro moderador. A Comissão Teológica Internacional é composta de teólogos de diversas escolas e Nações, e que se distinguem pela ciência, prudência e fidelidade ao Magistério Eclesiástico²¹⁴.

A própria configuração da Comissão deixa entrever a intenção da hierarquia em impulsionar as vias de cooperação com os teólogos. A interação magistério-teologia, por exemplo, na prática, ainda parece depender de uma instância institucional, o que poderia limitar manifestações espontâneas da reflexão teológica e não refletir as tensões que legitimamente promoveriam a maturação da reflexão do conteúdo da fé parecem ainda necessitar de maior atenção.

Com o documento de 1975 sobre as relações entre o magistério e a teologia, onde se recorda que ambos possuem um vínculo de obrigação em atender ao "sentido da fé"²¹⁵, e o documento sobre a Interpretação do Dogma de 1990, onde *Sensus Fidelium* é entendido como "sentido interior com que, sob a orientação do Magistério, o povo de Deus reconhece na sua pregação não só a palavra dos homens, mas a de Deus, que acolhe e guarda com fidelidade indefectível"²¹⁶, a Comissão tangencia o tema. Porém, recentemente, duas publicações abordam o tema e mostram sua atualidade.

Em 2012 foi publicado "Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios". O segundo capítulo começa afirmando que "O lugar adequado para a teologia é dentro da Igreja, que está reunida pela Palavra de Deus"²¹⁷ e como "é importante saber não apenas os *loci*, mas também o seu peso relativo e a relação entre eles"²¹⁸. Após tratar sobre a Escritura e a Tradição, o capítulo explicita como a "Atenção

²¹⁴ *Tredecim Anni*.

²¹⁵ CTI, Magisterio y Teología, Tesis III, 2.

²¹⁶ CTI, L'interpretazione dei Dogmi.

²¹⁷ CTI, Teologia hoje, 20.

²¹⁸ CTI, Teologia hoje, 20.

ao *sensus fidelium* é um critério para a teologia católica”²¹⁹. Assim descreve o *sensus fidei*:

A natureza e a localização do *sensus fidei* ou *sensus fidelium* devem ser devidamente compreendidas. O *sensus fidelium* não significa simplesmente a opinião da maioria em um determinado tempo ou cultura, nem é apenas uma afirmação secundária em relação com o que vem primeiro ensinado pelo Magistério. O *sensus fidelium* é o *sensus fidei* do povo de Deus na sua totalidade, obediente à Palavra de Deus e guiado nos caminhos da fé por seus pastores. Assim, o *sensus fidelium* é o sentido da fé que está profundamente enraizada no povo de Deus, que recebe, compreende e vive a Palavra de Deus na Igreja²²⁰.

Em seguida, especifica a importância que o teólogo deve dar ao *sensus fidei*:

Para os teólogos, o *sensus fidelium* é de grande importância. Não é apenas um objeto de atenção e de respeito, é também base e *locus* para o seu trabalho. Por um lado, os teólogos dependem do *sensus fidelium*, pois a fé que eles exploram e explicam vive no povo de Deus. É claro, portanto, que os teólogos mesmos devem participar da vida da Igreja para terem verdadeira consciência dela. Por outro lado, parte do serviço especial dos teólogos dentro do corpo de Cristo é justamente o de explicar a fé da Igreja assim como é encontrada nas Escrituras, na liturgia, nos credos, nos dogmas, nos catecismos e no próprio *sensus fidelium*. Os teólogos contribuem para esclarecer e articular o conteúdo do *sensus fidelium*, reconhecendo e demonstrando que as questões relacionadas com a verdade da fé podem ser complexas e requerem uma investigação precisa²²¹.

Com o objetivo de “esclarecer e aprofundar alguns aspectos importantes deste conceito vital, a fim de encontrar uma resposta para algumas questões, especialmente aquelas relativas à identificação do autêntico *sensus fidei* em situações de conflito”²²², a Comissão Teológica Internacional dedica um estudo completamente dedicado ao *sensus fidei* na vida da Igreja.

O referido estudo é dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo trata das fontes na Sagrada Escritura e o desenvolvimento e o papel na Tradição da noção *sensus fidei*. O segundo capítulo trata da natureza do *sensus fidei fidelis* (instinto de fé) e de algumas manifestações na vida pessoal dos crentes. No terceiro capítulo será abordada a forma eclesial do *sensus fidei*, isto é, *sensus fidei fidelium*, considerando seu papel no desenvolvimento da doutrina e na práxis cristã, e posteriormente a relação *sensus fidei* e Magistério, *sensus fidei* e teologia e por fim

²¹⁹ CTI, Teologia hoje, 36.

²²⁰ CTI, Teologia hoje, 34.

²²¹ CTI, Teologia hoje, 35.

²²² CTI, O *Sensus Fidei* na vida da Igreja, 6.

sua relevância para o diálogo ecumênico. O último capítulo apresenta os critérios para o discernimento das autênticas manifestações do *sensus fidei*.

O documento fornece algumas definições importantes. Logo na introdução aborda a questão sobre os sujeitos do *Sensus Fidei*, que como conceito teológico refere-se a realidades diferentes:

De uma parte, o *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal que tem um crente, no seio da comunhão da Igreja, para discernir a verdade da fé. Por outro lado, o *sensus fidei* refere-se a uma realidade comunitária e eclesial: o instinto da fé da própria Igreja, por meio do qual ela reconhece o seu Senhor e proclama sua palavra. O *sensus fidei* entendido neste sentido se reflete no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital a uma doutrina de fé ou a um elemento da práxis cristã. Esta convergência (*consensus*) desempenha um papel vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma doutrina ou uma determinada prática faz parte da fé apostólica. Neste presente documento, usamos o termo *sensus fidei fidelis* para se referir à capacidade pessoal do crente de fazer um discernimento justo em matéria de fé, e o de *sensus fidei fidelium* para se referir ao instinto de fé da própria Igreja. Dependendo do contexto, *sensus fidei* irá referir-se a um ou a outro sentido, e, para o segundo significado, será utilizado também o termo de *sensus fidelium*²²³.

4.2.3 Magistério pontifício

4.2.3.1 Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI

Em 1971, em um discurso ao colégio dos cardeais e prelados da Cúria Romana por ocasião do Natal e com o objetivo de expressar a relação do Concílio Vaticano II e as condições da humanidade, o Santo Padre Papa Paulo VI salienta, após elencar seus frutos, que o Concílio foi uma “integração lógica, coerente e fiel do sagrado *depositum*, assim como uma aplicação nova e adequada da ação pastoral da Igreja às necessidades dos tempos”²²⁴.

Entretanto, reconheceu algumas dificuldades na interpretação geral do Concílio:

Mas a verdade — queremos, como sempre, ser objetivo e realista — é que, de alguns lados, surgiu uma certa ambiguidade na interpretação geral do Concílio; segundo algumas pessoas, ele permitiria mudanças profundas na ordem teológica e mudanças

²²³ CTI, O *sensus fidei* na vida da Igreja, 3.

²²⁴ PAULO VI, PP., Discurso do Papa Paulo VI ao Colégio dos Cardeais e prelados da Cúria Romana.

constitucionais eversivas. Os principais aspectos desta ambiguidade, que nalguns casos perturbou bastante o *sensus fidei* do Povo de Deus, são os seguintes: o repúdio da tradição; a contestação da autoridade, que, embora partindo de ótimos princípios — serviço, igualdade, solidariedade e amor —, é considerada fruto do desejo da comunidade; a adequação às correntes democráticas da sociedade profana; a tendência a eliminar os deveres e a dar uma interpretação mais cómoda e mais fácil ao empenho cristão. Em oposição a estas atitudes, mantém-se, hoje, a necessidade, como determinou o Concílio, de coordenar a concepção da liberdade cristã — de fazer «tudo a todos», de não tornar difícil a vida cristã — com a exigência da Fé e da Cruz²²⁵.

Paulo VI sinaliza algumas das principais dificuldades de uma recepção equivocada da eclesiologia do Concílio e da doutrina do *sensus fidei*, entretanto manifesta confiança e esperança que superada as dificuldades de interpretação emergirá pela cooperação de clérigos e leigos, sempre sob a orientação do magistério, muitos frutos para a Igreja.

No pontificado de João Paulo II, duas exortações apostólicas pós-sinodais publicadas no interstício entres os documentos da Congregação para a Doutrina da fé, *Mysterium Ecclesiae* e *Donum Veritatis*, recorreram a temática do *Sensus Fidei*. A primeira é a exortação apostólica *Familiaris consortio* (1981) que na primeira parte, intitulada “Luzes e sombras da família hoje”, aborda o tema do discernimento evangélico que é atingido pelo sentido da fé.

O “sentido sobrenatural da fé” não consiste, porém, somente ou necessariamente no consenso dos fiéis. A Igreja, seguindo a Cristo, procura a verdade, que nem sempre coincide com a opinião da maioria. Escuta a consciência e não o poder e nisto defende os pobres e desprezados. A Igreja pode apreciar também a investigação sociológica e estatística quando se revelar útil para a compreensão do contexto histórico no qual a ação pastoral deve desenrolar-se e para conhecer melhor a verdade; tal investigação, porém, não pode ser julgada por si só como expressão do sentido da fé²²⁶.

Percebe-se uma preocupação em que o “sentido sobrenatural da fé” não se confunda com a “opinião da maioria”, nem com mera “investigação sociológica e estatística”. Por mais que estas categorias possam ter seu valor, não ocupam o mesmo lugar que o *sensus fidei* e o *consensus fidelium*. Por isso, a exortação aos Pastores que “devem promover o sentido da fé em todos os fiéis, avaliar e julgar

²²⁵ PAULO VI, PP., Discurso do Papa Paulo VI ao Colégio dos Cardeais e prelados da Cúria Romana.

²²⁶ FC 5.

com autoridade a genuinidade das suas expressões, educar os crentes para um discernimento evangélico sempre mais amadurecido”²²⁷.

Na exortação *Christifideles laici*, publicada em 1981, João Paulo II recorda a participação de todo o Povo de Deus no tríplice missão de Cristo como aspecto da graça e da dignidade batismal. Ao tratar da participação dos leigos no ofício profético de Cristo, afirma:

Unidos a Cristo, o « grande profeta » (Lc 7, 16), e constituídos no Espírito “testemunhas” de Cristo Ressuscitado, os fiéis leigos tornam-se participantes quer do sentido de fé sobrenatural da Igreja que “ não pode errar no crer” (LG 12) quer da graça da palavra (cf. At 2, 17-18; Ap 19,10); eles são igualmente chamados a fazer brilhar a novidade e a força do Evangelho na sua vida quotidiana, familiar e social, e a manifestar, com paciência e coragem, nas contradições da época presente, a sua esperança na glória “também por meio das estruturas da vida secular”²²⁸.

No mesmo número, o papa afirma a importância do modelo *tria munera* em seu pontificado: “Nas pisadas do Concílio Vaticano II, (LG 10) propus-me, desde o início do meu serviço pastoral, exaltar a dignidade sacerdotal, profética e real de todo o Povo de Deus.”²²⁹. Tendo em vista a relação estreita entre este modelo e a doutrina do *sensus fidei*, causa espécie a ausência de uma exposição em sua primeira encíclica, *Redemptor hominis* (04.03.1979), do tema do sentido da fé. Mesmo citando a existência “de um particular sentido da fé”²³⁰, ao tratar da “Igreja responsável pela verdade”, se detém em explicitar apenas o papel da teologia e do Magistério.

Em 2003, João Paulo II na exortação apostólica pós-sinodal *Pastoris gregis* sobre o ministério episcopal, fornece a luz da doutrina expressa na *Lumen gentium* sobre o *Sensus Fidei*.

Esta Tradição, que tem a sua origem nos Apóstolos, progride na vida da Igreja, como ensinou o Concílio Vaticano II. De forma semelhante cresce e desenvolve-se a compreensão dos fatos e das palavras transmitidas, de modo que se estabelece uma singular unidade de sentimentos entre Bispos e fiéis quando se trata de conservar, praticar e professar a fé transmitida. Assim, na busca da fidelidade ao Espírito que fala no seio da Igreja, fiéis e pastores encontram-se, estabelecendo aqueles vínculos profundos de fé que representam de certa forma o primeiro momento do *sensus fidei*²³¹.

²²⁷ FC 5.

²²⁸ ChL 14.

²²⁹ ChL 14.

²³⁰ RH 19.

²³¹ PG 28.

A missão do bispo, e consequentemente do magistério eclesial, não é apresentada como uma força repressora ou reacionária, mas de vínculo profundo de fé. O bispo é ouvinte e guardião da Palavra, além de possuir a missão de ensinar, que lhe é própria, e que consiste em guardar e anunciar com coragem e autoridade. Na *Pastores gregis*, João Paulo II afirma:

Neste serviço à Verdade, cada Bispo está colocado *perante* a comunidade, já que é *para* a comunidade, tornando-a objeto da sua solicitude pastoral e elevando a Deus com insistência a sua prece por ela. Assim, aquilo que ouviu e recebeu do coração da Igreja, cada Bispo devolve-o aos seus irmãos, de quem deve cuidar como o Bom Pastor. O *sensus fidei* alcança nele a sua dimensão completa, como ensina o Concílio Vaticano II²³².

Fica assim evidenciado aquilo que já fora declarado pelo Concílio. A palavra do bispo tem autoridade não como palavra de uma pessoa privada, palavra humana, mas enquanto pastor que confirma e congrega na fé, que gera vida e reúne o rebanho diante do mistério divino, isto é, na medida em que exerce sua missão com fidelidade a Deus e unidade com a Igreja. Os fiéis têm necessidade da palavra do bispo, é ele o catequista por excelência, e por isso sua missão não é meramente regulatória, mas antes de fornecer o primeiro anúncio.

Bento XVI durante a audiência geral em 7 de julho de 2010, no ciclo de catequeses sobre grandes teólogos, apresentou a figura de João Duns Escoto e aborda a temática do *sensus fidei* ao recordar a contribuição deste teólogo na doutrina sobre a Imaculada Conceição:

Teólogos de valor, como Duns Escoto acerca da doutrina sobre a Imaculada Conceição, enriqueceram com a sua contribuição específica de pensamento aquilo em que o Povo de Deus já acreditava espontaneamente sobre a Bem-Aventurada Virgem, e manifestava nos atos de piedade, nas expressões da arte e, em geral, na vivência cristã. Assim a fé quer na Imaculada Conceição, quer na Assunção corporal da Virgem já estava presente no Povo de Deus, mas a teologia ainda não tinha encontrado a chave para a interpretar na totalidade da doutrina da fé. Por conseguinte, o Povo de Deus precede os teólogos e tudo isto graças àquele *sensus fidei* sobrenatural, ou seja, àquela capacidade infundida pelo Espírito Santo, que habita e abraça a realidade da fé, com a humildade do coração e da mente. Neste sentido, o Povo de Deus é "magistério que precede", e que depois deve ser aprofundado e intelectualmente acolhido pela teologia. Que os teólogos possam pôr-se sempre à escuta desta nascente da fé e preservar a humildade e simplicidade dos pequeninos²³³.

²³² PG 29.

²³³ BENTO XVI, PP., Audiência geral.

É bastante ousada a definição de Bento XVI quando chama o Povo de Deus de “magistério que precede” na intenção de manifestar a importância que a intuição de fé que o Povo de Deus possui por graça do Espírito Santo que lhe permite ver o que é central no mistério. Muitas vezes os estudiosos e especialistas demoram a perceber aquilo que os pequeninos por graça conheceram.

Bento XVI também aborda o tema em um discurso à Comissão teológica Internacional a respeito do documento “Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios”. Mesmo não se tratando do exercício solene do magistério pontifício, não deixa de ser um testemunho importante sobre o tema que ele mesmo chama de “importância particular para a reflexão acerca da fé e para a vida da Igreja.”

Este dom, o *sensus fidei*, constitui no fiel uma espécie de instinto sobrenatural que tem uma conaturalidade vital com o próprio objeto da fé. Observemos que precisamente os simples fiéis trazem consigo esta certeza, esta segurança do sentido da fé. O *sensus fidei* é um critério para discernir se uma verdade pertence ou não ao depósito vivo da tradição apostólica. Apresenta também um valor propositivo, porque o Espírito Santo não cessa de falar às Igrejas e de as orientar para toda a verdade. Hoje, no entanto, é particularmente importante especificar os critérios que permitem distinguir entre o *sensus fidelium* autêntico e as suas imitações. Na realidade, ele não é uma espécie de opinião pública eclesial, e não é pensável que possa mencioná-lo para contestar os ensinamentos do Magistério, uma vez que o *sensus fidei* não pode desenvolver-se autenticamente no crente, a não ser na medida em que ele participa plenamente na vida da Igreja, e isto exige a adesão responsável ao seu Magistério, ao depósito da fé²³⁴.

E prossegue, referindo-se a outro estudo da Comissão, “Deus Trindade, unidade dos homens: monoteísmo cristão contra a violência”, indicando que o *Sensus Fidei* pode oferecer importante contribuição.

Hoje, este mesmo sentido sobrenatural da fé dos crentes leva a reagir com vigor também contra o preconceito, segundo o qual as religiões, e de modo particular as religiões monoteístas, seriam intrinsecamente portadoras de violência, sobretudo por causa da pretensão que elas manifestam da existência de uma verdade universal. Alguns consideram que apenas o «politeísmo dos valores» garantiria a tolerância e a paz civil, e estaria em conformidade com o espírito de uma sociedade democrática pluralista. Neste sentido, os vossos estudos sobre o tema “Deus-Trindade, unidade dos homens. Cristianismo e monoteísmo” é de profunda atualidade²³⁵.

²³⁴ BENTO XVI, PP., Discurso do Papa Bento XVI aos participantes na Assembleia Plenária da Comissão Teológica Internacional.

²³⁵ BENTO XVI, PP., Discurso do Papa Bento XVI aos participantes na Assembleia Plenária da Comissão Teológica Internacional.

4.2.3.2 Francisco

A primeira encíclica do pontificado de Francisco, a exortação apostólica *Evangelii gaudium*, é também o primeiro documento pontifício pós-conciliar a tratar do *sensus fidei* em profundidade. Torna-se ainda mais significativa quando se leva em conta que a primeira publicação de um pontífice costuma ser o documento programático de seu pontificado.

O Papa Francisco trata do tema de modo explícito e de modo implícito. A primeira abordagem ao *sensus fidelium* se faz de forma implícita através da metáfora do olfato:

O Bispo deve favorecer sempre a comunhão missionária na sua Igreja diocesana, seguindo o ideal das primeiras comunidades cristãs, em que os crentes tinham um só coração e uma só alma (cf. At 4, 32). Para isso, às vezes pôr-se-á à frente para indicar a estrada e sustentar a esperança do povo, outras vezes manter-se-á simplesmente no meio de todos com a sua proximidade simples e misericordiosa e, em certas circunstâncias, deverá caminhar atrás do povo, para ajudar aqueles que se atrasaram e sobretudo porque o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas. Na sua missão de promover uma comunhão dinâmica, aberta e missionária, deverá estimular e procurar o amadurecimento dos organismos de participação propostos pelo Código de Direito Canônico e de outras formas de diálogo pastoral, com o desejo de ouvir a todos, e não apenas alguns sempre prontos a lisonjeá-lo. Mas o objetivo destes processos participativos não há de ser principalmente a organização eclesial, mas o sonho missionário de chegar a todos²³⁶.

Percebe-se que a temática não é abordada de modo conceitual, mas propõe uma notável articulação de temas: o exercício do ministério episcopal, a comunhão eclesial, os organismos eclesiais de participação, o paradigma missionário da atividade pastoral etc.²³⁷. Ao tratar, no segundo capítulo, sobre os desafios da inculturação, a piedade popular é descrita de modo que se pode identificar a presença de modo implícito a noção de *sensus fidei*:

O substrato cristão dalguns povos – sobretudo ocidentais – é uma realidade viva. Aqui encontramos, especialmente nos mais necessitados, uma reserva moral que guarda valores de autêntico humanismo cristão. Um olhar de fé sobre a realidade não pode deixar de reconhecer o que semeia o Espírito Santo. Significaria não ter confiança na sua ação livre e generosa pensar que não existem autênticos valores cristãos, onde uma grande parte da população recebeu o Batismo e exprime de variadas maneiras a sua fé e solidariedade fraterna. Aqui há que reconhecer muito mais que “sementes do Verbo”, visto que se trata duma autêntica fé católica com

²³⁶ EG 31.

²³⁷ FERREIRA, A. L. C., O ensino do magistério a respeito do *sensus fidei*, p. 145.

modalidades próprias de expressão e de pertença à Igreja. Não convém ignorar a enorme importância que tem uma cultura marcada pela fé, porque, não obstante os seus limites, esta cultura evangelizada tem, contra os ataques do secularismo atual, muitos mais recursos do que a mera soma dos crentes. Uma cultura popular evangelizada contém valores de fé e solidariedade que podem provocar o desenvolvimento duma sociedade mais justa e crente, e possui uma sabedoria peculiar que devemos saber reconhecer com olhar agradecido²³⁸.

Partindo da doutrina exposta na *Lumen gentium* 12, no capítulo terceiro, “o anúncio do Evangelho”, apresenta de modo explícito e a temática e o faz retomando a doutrina clássica ao associar *Sensus Fidei* e infalibilidade *in credendo*:

Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna *infallível* “*in credendo*”, ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicar a sua fé. O Espírito guia-o na verdade e condu-lo à salvação. (LG 12) Como parte do seu mistério de amor pela humanidade, Deus dota a totalidade dos fiéis com um *instinto da fé* – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus. A presença do Espírito confere aos cristãos uma certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão²³⁹.

A segunda menção explícita encontra-se a partir da abordagem sobre a dimensão social da evangelização no quarto capítulo.

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus “manifesta a sua misericórdia antes de mais” a eles (João Paulo II, Homilia em Santo Domingo, 11.12.1984). Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus” (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma “forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja” (*Sollicitudo rei socialis*, 30.12.1987). Como ensinava Bento XVI, esta opção “está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza” (Discurso Inaugural na Conferência de Aparecida, 13.05.2007, 3). Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres. Estes têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles. A nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles²⁴⁰.

²³⁸ EG 68.

²³⁹ EG 119.

²⁴⁰ EG 198.

É inegável a relação entre *Sensus Fidei* e religiosidade popular. Os leigos, muitas vezes despidos de um vocabulário teológico, carecendo da expressão em linguajar técnico, são capazes de manifestar os conteúdos de fé mais profundos alcançados pela graça peculiar do *Sensus Fidei*, por meio da religiosidade popular.

O documento de Aparecida (2007), do qual Francisco participou na qualidade de presidente da Comissão de redação do documento, faz várias menções ao tema da religiosidade popular. Reconhece sua riqueza e a necessidade de cuidar de tão grande tesouro da Igreja na América Latina, seu potencial evangelizador e como é capaz de inculturar a fé. O documento ainda ressalta a especial relação da piedade popular e a piedade eucarística e a devoção mariana, temas muitas vezes relacionados ao *Sensus Fidei*²⁴¹.

Essa maneira de expressar a fé está presente de diversas formas em todos os setores sociais, em uma multidão que merece nosso respeito e carinho, porque sua piedade “reflete uma sede de Deus que somente os pobres e simples podem conhecer”. A “religião do povo latino-americano é expressão da fé católica. É um catolicismo popular”, profundamente inculturado, que contém a dimensão mais valiosa da cultura latino-americana”²⁴².

A religiosidade popular reconhecida em Aparecida é retomada na *Evangelii gaudium*. No terceiro capítulo, onde é tratado o tema do “Anúncio do Evangelho”, Francisco dedica uma seção exclusiva para abordar a “força evangelizadora da piedade popular” e retoma vários elementos presentes no Documento de Aparecida.

Na piedade popular, por ser fruto do Evangelho inculturado, subjaz uma força ativamente evangelizadora que não podemos subestimar: seria ignorar a obra do Espírito Santo. Ao contrário, somos chamados a encorajá-la e fortalecê-la para aprofundar o processo de inculturação, que é uma realidade nunca acabada. As expressões da piedade popular têm muito que nos ensinar e, para quem as sabe ler, são um *lugar teológico* a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização²⁴³.

Uma das formas de manifestação autênticas do *Sensus Fidei* é a religiosidade popular. A atenção dispensada ao tema e o tom positivo que ambos os documentos tratam da religiosidade popular confere o reconhecimento do instinto da fé e da espiritualidade popular que são obras do Espírito Santo na Igreja.

²⁴¹ DAp 99b.

²⁴² DAp 258.

²⁴³ EG 126.

No discurso de 17 de outubro, durante o sínodo da Família, por ocasião do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos, Francisco retoma as intuições da *Evangelii gaudium* situando o *Sensus Fidei* no processo sinodal que ele propõe para a Igreja:

Aquilo que o Senhor nos pede, de certo modo está já tudo contido na palavra “Sínodo”. Caminhar juntos – leigos, pastores, Bispo de Roma – é um conceito fácil de exprimir em palavras, mas não é assim fácil pô-lo em prática. Depois de ter reafirmado que o Povo de Deus é constituído por todos os batizados chamados a “serem casa espiritual, sacerdócio santo”, (LG 10) o Concílio Vaticano II proclama que “a totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. 1 Jo 2, 20.27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do Povo todo, quando este, desde os bispos até ao último dos leigos fiéis, manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes”.(LG 12) Aquele famoso infalível «*in credendo*»: não pode enganar-se na fé.

Na exortação apostólica *Evangelii gaudium*, sublinhei como “o povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna infalível “*in credendo*””,(EG 119) acrescentando que “cada um dos batizados, independentemente da própria função na Igreja e do grau de instrução da sua fé, é um sujeito ativo de evangelização, e seria inapropriado pensar num esquema de evangelização realizado por agentes qualificados enquanto o resto do povo fiel seria apenas receptor das suas ações”.(EG 120) O *sensus fidei* impede uma rígida separação entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens*, já que também o Rebanho possui a sua “intuição” para discernir as novas estradas que o Senhor revela à Igreja.

Foi esta convicção que me guiou ao querer que o Povo de Deus fosse consultado na preparação do duplo encontro sinodal sobre a família, como habitualmente se tem feito e faz com qualquer “*Lineamenta*”. Certamente, uma consulta do gênero não poderia de modo algum ser suficiente para auscultar o *sensus fidei*. Mas, como teria sido possível falar da família sem interpelar as famílias, auscultando as suas alegrias e as suas esperanças, os seus sofrimentos e as suas angústias?(GS 7) Através das respostas aos dois questionários enviados às Igrejas particulares, tivemos a possibilidade de ouvir pelo menos algumas delas a propósito de questões que lhes tocam de perto e sobre as quais têm muito a dizer²⁴⁴.

Após relacionar o texto da *Lumen gentium* com os números 119 e 120 da sua exortação apostólica, argumenta que todo batizado, independente de cargo ou grau de instrução, em função da unção que torna o povo de Deus infalível *in credendo*, é agente ativo da evangelização e seria impossível pensar num modelo missionário distinto do esquema “discípulos-missionário” apresentado no Documento de Aparecida. Neste mesmo discurso, Francisco afirma que o caminho sinodal começa com a escuta atenta do Povo de Deus, onde tal escuta não é mero ouvir, mas requer reciprocidade na escuta mútua, onde todas as instâncias, povo fiel, colégio dos

²⁴⁴ FRANCISCO, PP., Discurso do Santo Padre Francisco por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos.

bispos, Bispo de Roma, estão abertos uns aos outros e todos ao Espírito Santo. O que se percebe é uma aplicação concreta e pastoral do princípio teológico.

O novo modelo de preparação para o Sínodo dos Bispos, anunciado como caminho sinodal, será o itinerário adotado em preparação para o Sínodo a ser realizado em 2023 cujo tema é “Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão”.

O documento da Secretaria Geral do Sínodo que apresenta o itinerário sinodal aprovado pelo Papa Francisco na audiência concedida ao Secretário Geral do Sínodo dos Bispos, Cardeal Mario Grech, em 24 de abril de 2021 é cheio de referências ao discurso de 17 de outubro durante o Sínodo da Família. O Sínodo é proposto como

[...] o ponto de convergência deste dinamismo de escuta recíproca no Espírito Santo, conduzido em todos os níveis da vida da Igreja (cf. Discurso do Papa Francisco em comemoração do 50º aniversário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015). Não é apenas um evento, mas um processo que envolve em sinergia o Povo de Deus, o Colégio Episcopal e o Bispo de Roma, cada um de acordo com sua própria função (cf. Discurso de saudação do Cardeal Mario Grech ao Santo Padre no Consistório para a criação de novos cardeais, 28 de novembro de 2020) ²⁴⁵.

O itinerário para a celebração do Sínodo contará com três fases: nas Igrejas particulares e demais realidades eclesiais a fase continental e a fase da Igreja universal. O objetivo da fase nas igrejas particulares “é a consulta do Povo de Deus (cf. *Episcopalis Communio*, 5, 2) para que o processo sinodal seja realizado na escuta da totalidade dos batizados, o sujeito do *sensus fidei* infalível *in credendo*”²⁴⁶.

Vários dos pronunciamentos e decisões do Papa Francisco apontam para a preocupação de seu ministério com temas como a dignidade comum dos leigos, a corresponsabilidade de todo Povo de Deus pela missão, sobre o espaço das mulheres na Igreja, entre outros, e demonstram o quão indissociável é o tema do *Sensus Fidei* de todo seu pensamento e modelo de atuação como Bispo de Roma.

É impressionante, além disso, constatar que Francisco honra os pedidos formulados pelos autores relatados por J. Burkhard, que, para enfatizar e dar forma concreta ao *sensus fidei*, sublinham as exigências declaradas pelo Papa: o valor da compreensão

²⁴⁵ SÍNODO DOS BISPOS, Por uma Igreja sinodal, 3.

²⁴⁶ SÍNODO DOS BISPOS, Por uma Igreja sinodal, 52.

não discursiva, do diálogo, mesmo do debate, do pluralismo, da sinodalidade, da inculturação, do nível da Igreja local, do papel dos teólogos, do Espírito Santo²⁴⁷.

O discurso teológico de Francisco, na sua coerência e práxis, constitui uma teologia do *Sensus Fidei*²⁴⁸.

4.3 Conclusão

Os desafios para uma mais profunda e fecunda recepção na reflexão teológica e na Igreja, seja por parte do Magistério eclesial, seja por parte dos próprios leigos, ainda continuam significativos. Entretanto, é inegável o avanço nesta reflexão. A importância do tema pode ser quantificada pela sua presença, seja na reflexão teológica que tem apresentado substancial aumento nas publicações, seja por sua presença nos documentos eclesiais e magistrais.

O auge desta efervescência pode ser verificado na publicação da Comissão Teológica Internacional que, tendo como objetivo refletir o pensamento teológico sobre questões doutrinárias de maior relevância e que apresentam novos aspectos para auxiliar o Magistério²⁴⁹, dedicou uma publicação ao tema demonstrando assim o frescor da doutrina sobre o sentido da fé e sobretudo no ministério do Papa Francisco que tem contribuído para uma acolhida efetiva de tal doutrina não só no ensino da Igreja, mas sobretudo em sua estrutura.

²⁴⁷ CHIRON J.F., *Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François, p. 203-204.

²⁴⁸ CHIRON J.F., *Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François, p. 188.

²⁴⁹ *Tredecim Anni*.

5 Conclusão

A dificuldade inicial da teologia e da própria Igreja em acolher o dom precioso que é o *Sensus Fidei*, se verifica no desvio de atenção que ocorreu na reflexão teológica sobre a Igreja. O tratado eclesiológico nasce profundamente apologético e conflitivo. Se aprofunda e se desenvolve à luz dos desafios, sobretudo externos, que a Igreja enfrenta. Com a Reforma Protestante, a eclesiologia se torna ainda mais clericalista e piramidal. A postura defensiva, a mentalidade triunfalista e o caráter jurdicista foram elementos que impediram que a eclesiologia desenvolvesse o conceito teológico do *Sensus Fidei* sem medo.

A renovação eclesiológica na qual se posiciona a eclesiologia do Concílio Vaticano II oferece um contraponto à noção de sociedade perfeita, que em sua radicalidade se expressa como profundamente desigual. A contribuição do Concílio Vaticano II é justamente se desprender dos modelos eclesiológicos que predominavam sem renunciar à tradição e, assim, repropor a eclesiologia. A categoria de mistério, a noção de Povo Deus e a imagem da Igreja como Corpo de Cristo agora ganham protagonismo. O Concílio oferece uma matriz eclesiológica onde o conceito teológico *Sensus Fidei* encontra as categorias teológicas adequadas para um devido aprofundamento. O enquadramento eclesiológico deste conceito permite um novo olhar sobre a estrutura da Igreja e da relação entre as categorias de fiéis e o exercício do múnus de cada uma dessas categorias e da Igreja em sua totalidade.

Mesmo a importância do *Sensus Fidei* fortemente ressaltada pelo Concílio, seja como forma de demonstrar a igual dignidade de todos os cristãos onde todos participam do tríplice ofício de Cristo, seja para corrigir as distorções de uma divisão entre Igreja que ensina e Igreja que aprende, ou ainda como lugar teológico onde a compreensão da tradição apostólica progride pela ação do Espírito Santo, muitas são as dificuldades a serem superadas.

A teologia demorou a encontrar neste conceito um instrumento para a reflexão. Foram necessários alguns anos de assentamento da doutrina conciliar para que o *Sensus Fidei* recebesse a atenção devida. Superada as desconfianças de que

fosse confundida com mera opinião pública, ou ainda com alguma forma de democracia eclesial, a reflexão teológica sobre o tema apresentou significativo amadurecimento nos últimos anos.

Dois significativos momentos devem ser ressaltados. Primeiro, o documento da Comissão teológica Internacional, que ao voltar a atenção sobre o tema, por si só demonstra sua importância e atualidade, e em segundo lugar o pontificado do Papa Francisco.

O Magistério pontifício pós-conciliar prestou grande contribuição para o desenvolvimento do tema e de modo bastante questionador, temos a abordagem do Santo padre, o Papa Francisco em seus discursos, catequeses e significativamente na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que propõe de modo atual, prático e pastoral a abordagem do Concílio. O Pontificado do Papa Francisco inegavelmente é um momento histórico. Sua personalidade, sua visão de mundo e legado como pontífice certamente deixará marcas no modelo de pontificados que se seguirão. Contudo, a visão eclesial de Francisco é fruto de um ministério forjado no espírito do Concílio. Existe em Francisco uma verdadeira síntese sobre a doutrina do *Sensus Fidei*. Seu ministério recolhe das formulações clássicas às reflexões mais recentes, é fiel aos enunciados do Concílio, ao passo que é capaz de propor modelos originais que promovem mudanças estruturais na Igreja.

Se ao longo da história modelos de consulta foram aplicados, como por exemplo no caso dos dogmas marianos modernos, e foram tomados por muitos como argumento para explicação do *Sensus Fidei*, o Caminho Sinodal proposto pelo Santo Padre, parece ser uma verdadeira revolução. Respeitando os ensinamentos tradicionais da Igreja, sem confundir os papéis de cada setor da Igreja – magistério/hierarquia, laicato e teólogos – mas valorizando e respeitando a contribuição de cada um, apresenta um verdadeiro modelo de uma Igreja que escuta. Tal modelo parece muito alinhado às propostas do Concílio. Uma igreja que antes se entendia dividida entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens* é transfigurada em uma Igreja onde, em primeiro lugar, todos ensinam e aprendem – *Ecclesia in credendo*, e no itinerário sinodal de Francisco, verdadeiramente uma Igreja onde em primeiro lugar, todos se escutam e assim escutam o Espírito Santo.

Referências bibliográficas

- ALBERIGO, G. **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALMEIDA, A. J. *Apostolicam actousitatem*: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ALMEIDA, A. J. *Lumen gentium*: a transição necessária. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANDIA, Y. Le flair du troupeau : *sensus Ecclesiae, sensus fidei et sentire cum Ecclesia*. **Nouvelle Revue Théologique**, v. 142, n. 2, p. 213-230, abr./jun. 2020. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2020-2-page-213.htm?contenu=article>>. Acesso em 06 jul. 2021.
- ANTÓN, A. **El misterio de la iglesia**: evolución histórica de las ideas eclesiológicas. Madrid: BAC; Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 1987. v. II.
- BARROS, P. C. *Lumen gentium*, n. 12. O *sensus fidelium*: uma Igreja à escuta do povo de Deus a serviço do mundo. A Igreja, espaço de escuta e discernimento. In: FREITAS, M. C. (Org.). **Teologia e Sociedade**: relevância e funções. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BENTO XVI, PP. **Audiência geral**. 2010. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100707.html>. Acesso em 10 ago. 2021.
- BENTO XVI, PP. **Discurso do Papa Bento XVI aos participantes na Assembleia Plenária da Comissão Teológica Internacional**. 2012. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121207_cti.html>. Acesso em 08 jul. 2021.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 13 reimpr. São Paulo: Paulus, 2019.
- BIELSA, J. S. **Infalibilidad del Pueblo de Dios**: *Sensus fidei* e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Pamplona: EUNSA, 1979.
- BIRMELE, A. Eclesiologia. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 2014. p. 589-592.
- BONINO, S.-T. Um novo documento da Comissão Teológica Internacional: O sentido da Fé. **L'Osservatore Romano**, Roma, 26 jun. 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_bonino-sensus-fidei_po.html>. Acesso em 26 jun. 2021.
- BÖTTIGHEIMER, C. Senso de fé dos crentes. In: BEINERT, W.; STUBENRAUCH, B. (Eds.). **Novo léxico da teologia dogmática católica**. São Petrópolis: Vozes, 2015. p. 1632-1634.
- BUENO, E. Sentido de la fe (*Sensus fidei/fidelium*). In: IZQUIERDO, C. (Ed.). **Diccionario de Teología**. Pamplona: EUNSA, 2014. p. 939-943.

BURKHARD, J. J. *Sensus Fidei*: Recent theological reflection (1990-2001) Part II. **The Heythrop Journal**, v.47, n.1. p.38-54, jan./mar. 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2006.00278.x>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

BURKHARD, J. J. *Sensus Fidei*: Theological reflection since Vatican II. I. 1965-1984. **The Heythrop Journal**, v.34, n.1. p.41-59, jan./mar. 1993. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1993.tb00904.x>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

BURKHARD, J. J. *Sensus Fidei*: Theological reflection since Vatican II. II. 1985-1989. **The Heythrop Journal**, v.34, n.2. p.123-136, abr./jun. 1993. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1993.tb00907.x>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

BURKHARD, J. J. The *sensus fidelium*: old questions, new challenges. **Proceedings of the Catholic Theological Society of America**, v.70, p.27-43, 2015. Disponível em: <<https://ejournals.bc.edu/index.php/ctsa/article/view/8751/7969>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CELAM. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Aparecida, 2007. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas/Paulus, 2009.

CHIRON J.F. *Sensus fidei* et vision de l'Église chez le pape François. **Recherches de Science Religieuse**, v. 104, n. 2, p. 187-205, 2016. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2016-2-page-187.htm?contenu=article>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 2008.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **L'interpretazione dei Dogmi**. 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_it.html#_ednref95>. Acesso em: 07 jul. 2021.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Magisterio y Teología**. 1975. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magisterio-teologia_sp.html>. Acesso em: 07 jul. 2021.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Sensus Fidei na vida da Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2015.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Temas selectos de ecclesiologia**. 1984. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html#_edn*>. Acesso em: 26 jun. 2021.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia hoje**: perspectivas, princípios e critérios. 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_po.html>. Acesso em: 12 abr. 2020.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração *Mysterium Ecclesiae***. 1973. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait>.

h_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html#_ftnref23>. Acesso em: 30 jun. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução *Donum veritatis***. 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 30 jun. 2021.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007.

FAMERÉE, J. *Sensus Fidei, Sensus Fidelium* : histoire d'une notion théologique discutée. **Recherches de Science Religieuse**, v. 104, n. 2, p. 167-185, abr./jun. 2016. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2016-2-page-167.htm>>. Acesso em: 29 jun. 2020.

FERREIRA, A. L. C. Ecclesiolgia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. **Encontros Teológicos**, n. 62, p. 51-79. Disponível em: <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/187/178>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

FERREIRA, A. L. C. O ensino do magistério a respeito do *sensus fidei*. **Teocomunicação**, v.45, n.2, p. 136-157. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/22351>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

FRANCISCO, PP. **Discurso do Santo Padre Francisco por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos**. 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/pa-pa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html#_ftnref6>. Acesso em 08 jul. 2021.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 26 jun. 2021.

FRIES, H. Modificação e Evolução histórico-Dogmática da Imagem da Igreja. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis**: compendio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/2.

GAUTHIER, P. Newman, John Henry. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 2014. p. 1247-1250.

GEORGE, T. **Teologia dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GLASER, J. W. Authority, Connatural Knowledge, and the Spontaneous Judgment of the Faithful. **Theological Studies**, v. 29, n. 4, p. 742-751, out./dez. 1968. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/004056396802900405>>. Acesso em: 29 jun. 2021.

GONZÁLEZ, C. M. (Org.). **Comentarios a la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia**. Madrid: BAC, 2012.

HACKMANN, G. L. B. O Documento da Comissão Teológica Internacional sobre o *Sensus Fidei*. **Teocomunicação**, v. 45, n. 2, p. 117-135, mai./ago- 2015. Resumo.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica em forma de Motu próprio *Tredecim Anni***. 1982. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_06081982_tredecim-anni.html>. Acesso em 07 jul. 2021.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta encíclica *Redemptor hominis***. 1979. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html#%241>. Acesso em 07 jul. 2021.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação Apostólica *Familiaris consortio* sobre a função da família cristã no mundo de hoje**. 1981. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html#fn13>. Acesso em 07 jul. 2021.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici* sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo**. 1988. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/johnpaulii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>. Acesso em 07 jul. 2021.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Pastores Gregis* sobre o bispo servidor do Evangelho de Jesus Cristo para a esperança do mundo**. 2003. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastoresgregis.html>. Acesso em 09 ago. 2021.

KLOPPENBURG, B. **A Ecclesiologia do Vaticano II**. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

KOLB, R. A Igreja. In: BARRETT, M. **Teologia da Reforma**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017. p. 642-677.

KUZMA, C. Senso da fé. In: PASSOS, J.D.; SANCHEZ, W. L (Orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015. p.887-888.

LIBÂNIO, J. B. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LÖHRER, M. Sujetos de la transmisión. In: FEINER, J.; LÖHRER, M. **Mysterium Salutis: manual de teología como historia de la salvación**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969. v. I.

LOPES, G. ***Dei verbum*: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2012.

LOPES, G. ***Lumen Gentium*: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2011.

LUI, L. **A Igreja do Espírito de Deus que nasce no coração do povo: A relevância e o desafio do *sensus fidei* na Constituição dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II**. Rio de Janeiro, 2010. 148p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

NARCISSE, S. *Sensus Fidei*. In: LACOSTE, J.-Y. (Ed.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 2014. p. 1632-1634.

NEWMAN, J. H. **On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine**. Nova York: Sheed & Ward, 1962.

NEWMAN, J. H. **The Arians of the Forth Century**. Londres: Longmans, Green and Co., 1908.

PAULO VI, PP. **Discurso do Papa Paulo VI ao Colégio dos Cardeais e prelados da Cúria Romana**. 1971. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1971/december/documents/hf_pvi_spe_19711223_sacrocollegio.html>. Acesso em 09 ago. 2021.

PHILIPS, G. **A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano: história, texto e comentário da constituição *Lumen Gentium***. São Paulo: Herder, 1968. v. I.

PIÉ-NINOT, S. **Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

PIÉ-NINOT, S. **Introdução à eclesiologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PIÉ-NINOT, S. *Sensus Fidei*. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R. (Orgs.). **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1990. p. 884-886.

PIÉ-NINOT, S. *Sensus Fidei/Sensus Fidelium*. In: O'DONNELL, C.; PIÉ-NINOT, S. (Orgs.). **Diccionario de Eclesiologia**. Madrid: San Pablo, 2001. p. 984-987.

PIO IX, PP. **Bula *Aeterni patris***. 1868. Disponível em: <<http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>>. Acesso em 18 fev. 2021.

PIO IX, PP. **Encíclica *Ubi primum***. 1849. Disponível em: <<http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-ubi-primum-2-febbraio-1849.html>>. Acesso em 11 set. 2020.

PIO XII, PP. **Encíclica *Mystici Corporis***. 1943. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>. Acesso em 22 fev. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. **Instrução Pastoral *Communio et progressio* sobre os meios de comunicação social publicada por mandato do concílio ecumênico II do Vaticano**. 1971. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_po.html>. Acesso em 06 jul. 2021.

SEQUERI, P. *Sensus Fidei*. In: CALABRESE, G.; GOYRET, P.; PIAZZA, O. F.(Eds.). **Dizionario di Ecclesiologia**. Roma: Città Nuova, 2010. p. 1306-1320.

SILVAS, J. Teología, magisterio y sentido de la fe: un desafío de diálogo y comunión. **Teología y Vida**, v.49, p. 551-573, 2008. Disponível em: < <https://scielo.conicyt.cl/pdf/tv/v49n4/art01.pdf>>. Acesso em 17 abr. 2020.

SÍNODO DOS BISPOS. **Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão**. 2021. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1iaSEk6hbm9qSf_z70oM6cHJmQgqDqmt-/view> Acesso em 08 jul. 2021.

TAVOLARO, G. «Opus nature est opus dei». Potestas regalis et potestas sacerdotalis nella riflessione di Giacomo da Viterbo. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**, v.81, p. 39-98, 2014. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/44471808>>. Acesso em 18 nov. 2020.

TIHON, P. A Igreja. In: SESBOÜÉ, B. (Org.). **História dos Dogmas**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 3.

TOMÁS DE AQUINO. **Exposição sobre o credo**. São Paulo: Loyola, 1981

VATICANO II. Constituição dogmática *Dei verbum* sobre a revelação divina. In: **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Loyola, 1998, p. 345-358.

VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja. In: **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. São Paulo: Loyola, 1998, p. 185-247.

VILANOVA, E. **Historia de la Teología Cristiana**. Barcelona: Editorial Herder, 1992. V. III.

VILLOSLADA, R. G. **Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)**. Roma: Pontificia Univ. Gregoriana, 1954.

VITALI, D. Il popolo di Dio. In: NOCETI, S; REPOLE, R. **Commentario al documenti del Vaticano II**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2015. v. II.

VORGRIMLER, H. Consenso. In: **Nuovo dizionario teologico**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2004. p. 155-156.

VORGRIMLER, H. Senso di fede. In: VORGRIMLER, H. **Nuovo dizionario teologico**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2004. p. 668-669.