

## Liberdade de expressão na Igreja

PORFÍRIO PINTO  
(Teólogo)

«Praticamente, destruíram-me. Na medida da sua capacidade, destruíram-me. Retiraram-me tudo aquilo em que acreditava e ao qual me tinha entregado. Não tocaram no meu corpo e, em princípio, na minha alma também não. Nada me foi pedido. Mas a pessoa de um homem não se reduz à sua pele e à sua alma. Sobretudo quando este homem é um apóstolo doutrinal: ele é a sua actividade, os seus amigos, as suas relações, a sua irradiação normal. Tudo isto me foi retirado, tudo foi pisado, e deste modo feriram-me profundamente. Reduziram-me a nada e, por conseguinte, destruíram-me. Quando, em certos momentos, recordo o que tinha acariciado ser e fazer, o que tinha começado a realizar, sou presa de um enorme desconsolo» (Carta de Yves Congar à sua mãe)<sup>1</sup>.

Iniciamos este breve artigo sobre a liberdade de expressão na Igreja com este testemunho do teólogo dominicano Yves Congar à sua mãe. Foi em 1956, em pleno período de «luta antimodernista», e poucos anos antes do Concílio Vaticano II, onde foi um dos teólogos mais influentes. O exemplo serve para ilustrar quão difícil é falar de liberdade de expressão na Igreja. É uma questão complexa e delicada, envolvendo também vários domínios: a nível externo, numa sociedade secularizada, o direito da Igreja se expressar sobre assuntos que envolvem a dimensão religiosa dos seus fiéis (a chamada «liberdade religiosa»); a nível interno, o direito de todos os cristãos de participarem activamente na vida da Igreja (a questão da «democratização» das estruturas eclesiais) e, enfim, a delicada questão do

<sup>1</sup> Tiramos esta citação do artigo do teólogo José M. Castillo, «La misión del teólogo en la Iglesia II», in [http://blogs.periodistadigital.com/elciervo.php/2007/08/11/la\\_mision\\_del\\_teoologo\\_en\\_la\\_iglesia\\_ii](http://blogs.periodistadigital.com/elciervo.php/2007/08/11/la_mision_del_teoologo_en_la_iglesia_ii).

PORFÍRIO PINTO

«dissentimento» doutrinal. Neste artigo, pretendemos, sobretudo, reflectir sobre este último aspecto. Porque é que na Igreja, que quer ser um espaço de liberdade, continuam a condenar-se teólogos e a silenciar vozes na abordagem de certos temas doutriniais?

O dissentimento doutrinal foi, durante muitos séculos, um problema eclesial. Desde que, a partir do séc. IV – do Édito de Constantino (313) –, a Igreja se organizou como «sociedade», aliada do poder político («religião do Estado»), sempre manifestou a vontade de monopolizar o pensamento religioso e de interditar a «livre opinião». A heterodoxia que provocou e deu origem a uma «ortodoxia» – na formulação do dogma –, contudo, uma vez condenada em concílio, é considerada heresia<sup>2</sup> e os seus representantes são perseguidos, exilados e mesmo condenados à morte (como foi o caso de Prisciliano). Na história posterior, as autoridades religiosas nunca mais deixaram de recorrer a métodos de redução ao silêncio dos «heterodoxos», para melhor impor a «ortodoxia»: através dos processos da Inquisição, do *Index* de livros proibidos ou da imposição do silêncio a opiniões científicas – o célebre caso Galileu – ou teológicas – a «crise modernista» –, contrárias ao ensinamento do Magistério.

Esta prática foi, portanto, uma constante até aos nossos dias. O que nos estranha, hoje, é a continuação desta «política do silêncio»<sup>3</sup>, depois do Concílio Vaticano II (1962-1963), que procurou reformar a Igreja, abri-la à liberdade do Espírito, aceitando o pluralismo e a cultura dos direitos humanos.

<sup>2</sup> O termo «heresia» (do gr. *hairesis*, «escolha», «preferência», por uma doutrina) não tinha, originalmente, um sentido negativo. Ela recebeu um sentido pejorativo em ambiente cristão, nas controvérsias cristãs dos primeiros séculos (com S. Justino e Sto. Ireneu). A heresia passou a qualificar uma situação complexa de conflito e de ruptura: do ponto de vista doutrinal, é um desvio do conteúdo da fê (que se define em «dogma»); do ponto de vista disciplinar, uma insubmissão à autoridade eclesiástica legítima (aliada ao poder político). Cria-se, então, uma situação de ruptura paradoxal: por um lado, reconhece-se que a comunhão entre as partes antagonistas é impossível e, por outro, que ela é necessária (cf. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Hérésie>).

<sup>3</sup> A expressão «política do silêncio» é retirada do artigo de Jeannine Gramick, «La place de l'imposition du silence dans l'enseignement de l'Église», in [www.culture-et-foi.com/critique/gramick\\_silence\\_eglise.html](http://www.culture-et-foi.com/critique/gramick_silence_eglise.html). Outros falam mesmo de «violência na Igreja», como o padre carmelita Camilo Maccise, «La violence dans l'Église», in [www.culture-et-foi.com/critique/maccise\\_violence\\_eglise.htm](http://www.culture-et-foi.com/critique/maccise_violence_eglise.htm).

## IGREJA E DIREITOS DO HOMEM

Vivendo numa cultura dos direitos humanos, podemos perguntar-nos, com Jeannine Gramick: Como entender esta «política do silêncio»? Devemos entendê-la como a pendente eclesiástica do abuso do poder, que encontramos em regimes totalitários, ou haverá uma interpretação menos severa? Ou seja, procurando compreender os motivos de uma tal prática – aparentemente anti-evangélica<sup>4</sup> –, podemos presumir que a acção dos dirigentes da Igreja não será motivada apenas pelo desejo de preservar o seu poder pessoal – mesmo se este é utilizado contra terceiros –, e que poderá haver um outro motivo mais nobre. Se a explicação não está na pessoa que exerce a autoridade, então poderá estar no sistema de organização, que deve colocar os fiéis ao abrigo de inquietações ou da confusão, em relação à doutrina. Neste caso, tal prática torna-se num meio para resolver controvérsias ou conflitos, originados pelas opiniões dissidentes, que poderiam criar confusão entre os fiéis e ameaçar a unidade – preservando, assim, um sistema que se apresenta como de origem divino e que deve ser honrado e protegido. Haverá realmente limites, de ordem moral ou relativos ao bem comum, que justifiquem tal prática?

O papa João XXIII, na Encíclica *Pacem in Terris*, afirma, em determinada passagem: «Todo o ser humano tem direito natural ao respeito da sua dignidade e à boa fama; direito à liberdade na pesquisa da verdade e, dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, à liberdade na manifestação e difusão do pensamento...» (PT 12). Com esta encíclica, dirigida a todos os «homens de boa vontade», o Magistério da Igreja adopta a cultura dos direitos humanos, sublinhando que estes expressam a compreensão cristã do ser humano. A liberdade de expressão é precisamente um dos seus direitos fundamentais. É por isso importante compreender o que se quer dizer com «dentro dos limites da ordem moral e do bem comum».

A mesma encíclica afirma que «o bem comum está intimamente ligado à natureza humana e não poderá existir plena e integralmente a não ser que... se tenha sempre em conta a pessoa humana» (PT

<sup>4</sup> A propósito do uso da Bíblia na argumentação do tema em questão, veja-se BERNARD VAN MEENEN, «Liberté d'expression et interprétation biblique», in [www.culture-et-foi.com/texteliberateur/van\\_meenen.htm](http://www.culture-et-foi.com/texteliberateur/van_meenen.htm).

PORFÍRIO PINTO

55). Deste modo, é claro que qualquer injustiça praticada contra a pessoa humana não pode contribuir ao bem de todos. E é nesta linha que se exprime o documento *Justiça no Mundo*, do Sínodo dos Bispos de 1971: «A Igreja reconhece a todos o direito a uma conveniente liberdade de expressão e de pensamento, o qual supõe também o direito a que cada um seja ouvido, em espírito diálogo, que garante uma legítima diversidade na Igreja» (*Justiça no Mundo*, § 44). Aqui, o bem comum parece identificar-se com a «diversidade na Igreja», mas fala-se, contudo, «numa conveniente liberdade de expressão». Podemos ver nessa expressão os «limites de ordem moral» de que falava o papa João XXIII. Na verdade, na sociedade civil e democrática, a liberdade de expressão tem também as suas restrições, quando ela se torna «crime»: a difamação e a calúnia, os propósitos racistas, a incitação à violência e ao assassinio, etc. Portanto, na cultura dos direitos humanos, há um limite moral – previsto na lei – que restringe a liberdade de se exprimir.

É disso que falamos, quando nos referimos à «política do silêncio»? Certamente que não. As pessoas visadas não cometeram crime algum. Trata-se simplesmente de exprimir opiniões diferentes daquelas que são defendidas pela «autoridade eclesial». Ora, retomando a encíclica *Pacem in Terris*, tal prática é inconcebível:

«(Além disso,) a dignidade exige da pessoa humana um agir responsável e livre. Importa, pois, para o relacionamento social, que o exercício dos próprios direitos, o cumprimento dos próprios deveres e a realização dessa múltipla colaboração derivem sobretudo de decisões pessoais, fruto da própria convicção, da própria iniciativa, do próprio senso de responsabilidade, mais que por coacção, pressão, ou qualquer forma de imposição externa. Uma convivência baseada unicamente em relações de força nada tem de humano: nela as pessoas vêm coarctada a própria liberdade, quando, pelo contrário, deveriam ser postas em condição tal que se sentissem estimuladas a demandar o próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento.» (PT 34)

Os documentos da época conciliar manifestam toda esta abertura à cultura dos direitos humanos e de condenação de práticas que lhe são contrárias. A coacção e a força são condenadas quer pela Declaração *Dignitatis Humanae*: «Os homens de hoje tornam-se cada vez mais conscientes da dignidade da pessoa humana e, cada vez em maior número, reivindicam a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável, não forçados por coacção

mas levados pela consciência do dever...» (DH 1); quer pelo já citado documento *Justiça no Mundo*: «Hão-de ser respeitados os direitos no interior da Igreja. Assim, pelo facto de alguém se associar à Igreja, deste ou daquele modo, nem por isso deve ser privado dos direitos comuns...» (*Justiça no Mundo*, § 41).

Os motivos desta «política do silêncio», portanto, não têm nada de nobre. Segundo o jornalista Enrique Maza, jesuíta, eles exprimem uma outra realidade: o «autoritarismo» na Igreja: «Quando a autoridade se converte em domínio, teme a liberdade, refugia-se no segredo e erige-se em dona da verdade. Só uma autoridade autêntica aceita os seus limites. O poder autoritário, na sua razão de ser, não só teme a verdade, como teme o futuro. Por isso, controla ou anula os canais de expressão»<sup>5</sup>. Procurando compreender a permanência deste autoritarismo na Igreja, impõe-se reflectir sobre o modelo actual de Igreja.

## DE QUE IGREJA FALAMOS?

O modelo de Igreja que prevaleceu até ao Concílio Vaticano II foi o de uma Igreja «sociedade perfeita». Este modelo começou a ser esboçado logo com o Édito de Constantino, que fazia do Cristianismo – até então proibido e perseguido – a «religião do Estado». Nesta nova situação, a expansão do Cristianismo vai gerar «uma simbiose entre Igreja e sociedade, cheia de consequências»<sup>6</sup>: a multiplicação de paróquias urbanas e rurais debilitou o sentido da colegialidade (pelo distanciamento do bispo), diminui a consciência de opção pessoal pela fé cristã (passou a ser a religião do Estado), diminui também a participação activa dos «leigos» na liturgia (favorecendo o processo de clericalização) e desaparecem muitos ministérios. Progressivamente, distinguiram-se duas categorias de cristãos: por um

<sup>5</sup> ENRIQUE MAZA, *Libertad de expresión en la Iglesia*, México, Océano, 2006; citado por Bernardo Barranco V., «Los derechos humanos en la Iglesia», in [www.jornada.unam.mx/2007/09/05/index.php?section=opinion&article=022a1pol](http://www.jornada.unam.mx/2007/09/05/index.php?section=opinion&article=022a1pol).

<sup>6</sup> MARIA J. FERNÁNDEZ CORDERO, «Mujer y ministerios eclesiales», in BORILE, E.-CABBIA, L.-MAGNO, VITO (dir.), *Diccionario de Pastoral Vocacional*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 778, que se baseia em S. Dianich, *Teología del ministerio ordenado*, Madrid, Paulinas, 1988.

PORFÍRIO PINTO

lado, o clero (e a vida religiosa) e, por outro, os leigos; a «Igreja docente», que ensina, e a «Igreja discente», que aprende; a hierarquia, que governa, e o «laicado», que obedece<sup>7</sup>. O *cursus* clerical estabelece, assim, uma hierarquia de carismas, na qual o primeiro lugar é ocupado pelos que exercem a autoridade, e é neles que se concentra todo o poder.

Na Idade Média, as vicissitudes da história só vieram acentuar esta visão, dando origem à «Cristandade», que concebia a unidade da Igreja mais sobre vínculos de dependência do que sobre a comunhão. É certo que surgiram também movimentos «reformadores»: movimentos que lutavam contra a excessiva clericalização do Cristianismo (que consideravam como uma «perversão») e fomentavam o protagonismo dos leigos (evocando a igualdade fundamental de todos, pelo Baptismo). A Reforma protestante foi o culminar deste processo, acentuando três aspectos: a subjectividade, mostrando que a fé não é um fenómeno institucional, mas uma opção pessoal, fundada na experiência pessoal de Deus; a centralidade da Bíblia, insistindo no facto de que a Palavra de Deus está acima do Magistério e que ela deve ser acessível a todos (traduções em línguas vernáculas); o sentido comunitário, pois a comunidade (congregação dos crentes) está no centro da vida religiosa, quer se trate do culto ou do serviço da Palavra, e exige formas democráticas de organização<sup>8</sup>.

A Igreja Católica, através da Contra-Reforma, resistiu a estas mudanças, reafirmando ainda mais o antigo modelo da «sociedade perfeita», como observamos em S. Roberto Belarmino, para quem a Igreja nunca poderia ser uma democracia, dado que lhe convém melhor o «regime monárquico»!<sup>9</sup> Na época pós-tridentina, a vida das comunidades foi concebida a partir de uma sólida afirmação do ministério hierárquico, permitindo, porém, que o serviço do povo de Deus se afirmasse de outras maneiras: confrarias, obras de caridade e beneficência, etc. Contudo, esta participação, que entra em crise

<sup>7</sup> Cf. C. MACCISE, *art. cit.*

<sup>8</sup> Cf. o artigo de JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, «Les grandes lignes de la nécessaire réforme de l'Église», in [www.culture-et-foi.com/critique/tamayo\\_acosta\\_eglise\\_reformes.htm](http://www.culture-et-foi.com/critique/tamayo_acosta_eglise_reformes.htm).

<sup>9</sup> Cf. PAUL VALADIER, «Quelle démocratie pour l'Église?», in [www.portstnicolas.org/spip.php?article781](http://www.portstnicolas.org/spip.php?article781).

com o fim do Antigo Regime, mostra a debilidade do sentido comunitário deste modelo.

O Concílio Vaticano II, reflectido profundamente sobre a Igreja, procurou alterar este estado de coisas, voltando ao modelo bíblico-patristico da Igreja-comunhão, povo de Deus e sacramento do Reino. Os quatro documentos principais – Constituições – apresentam um verdadeiro programa reformador: a Constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen gentium*, coloca a hierarquia ao serviço do povo de Deus (contra a antiga oposição hierarquia-povo); a Constituição dogmática sobre a Revelação, *Dei Verbum*, afirma que todos são «ouvintes» da Palavra e valoriza o sentido da fé que deve unir os fiéis aos seus pastores (supondo uma revisão da oposição Igreja docente-Igreja discente); a Constituição pastoral sobre a Igreja, *Gaudium et spes*, concebe uma Igreja profética, inspiradora da sociedade, que renuncia a qualquer «domínio» sobre ela (o que seria o fim da Cristandade); a Constituição sobre a Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, inicia um processo de «inculturação» do culto católico, procurando que todos os fiéis participem nele activamente (a levar a cabo, plenamente, seria um factor de desclericalização)<sup>10</sup>.

No entanto, os anos pós-conciliares são considerados, por muitos, como anos de «restauração» (ou de contra-reforma): doutrinária, institucional e missionária<sup>11</sup>. Alguns exemplos apenas: o Sínodo dos Bispos, instituído por Paulo VI para servir a comunhão e a colegialidade, no governo universal da Igreja, foi reduzido a um simples conselho consultivo (ao serviço do Papa e controlado pela Cúria); e a Cúria romana, que deveria ver reduzida a sua influência, foi de novo plenamente recuperada<sup>12</sup>; as conferências episcopais, outra

<sup>10</sup> Uma análise mais atenta dos documentos revela, porém, que, em muitas passagens, existem «compromissos» com o modelo anterior. Essa situação compromete a «democratização» que muitos gostariam de ver realizada na Igreja: com o desenvolvimento de um «tecido comunitário de base», que promova a representatividade de todos e que levaria à eliminação das «oposições» do modelo precedente: a oposição clérigos-leigos, substituída pelo binómio comunidade-ministérios, reafirmando a igualdade de todos, pelo Baptismo; a oposição Igreja docente-Igreja discente, promovendo a centralidade da Palavra de Deus; e, sobretudo, a oposição hierarquia-povo, contrária ao espírito e à prática do movimento igualitário de Jesus (Cf. Juan J. Tamayo Acosta, *art. cit.*).

<sup>11</sup> Cf. artigo de FRANÇOIS HUTART, «Bilan d'un Pontificat», in [www.dossiersdunet.com/spip.php?article431](http://www.dossiersdunet.com/spip.php?article431).

<sup>12</sup> Cf. «Qu'est-ce que le synode des évêques et à quoi sert-il?», in [www.generationjpii.org/imprimer751.html](http://www.generationjpii.org/imprimer751.html).



PORFÍRIO PINTO

expressão da colegialidade e da Igreja-comunhão, criadas para favorecer a descentralização do poder romano, foram também progressivamente «controladas», através das nomeações de bispos «fiéis a Roma», e as viagens do papa João Paulo II, bem como o seu apoio aos «novos movimentos apostólicos» (enormemente subservientes de Roma), serviram para impor de novo, a toda a Igreja, o centralismo romano; enfim, a publicação do novo *Código de Direito Canónico* (1983), não serve a visão dos Padres conciliares, mas restaura de novo o antigo modelo da Igreja «sociedade perfeita»<sup>13</sup>.

### ORTODOXIA E HETERODOXIA: DIÁLOGO OU CONDENANÇA?

Qualquer grupo humano estruturado vive a tensão entre dois movimentos: um movimento centrípeto e, outro, centrífugo. O primeiro preocupa-se em conservar a identidade do grupo. O segundo, procura renová-la com dinamismo e criatividade, para que o grupo se mantenha vivo e a sua existência continue a ter sentido. Em geral, o movimento centrípeto é representado pelos que detêm o poder e a autoridade; e o movimento centrífugo, pela base, procurando caminhos novos e questionando alguns aspectos organizativos do grupo. Estes dois movimentos enfrentam-se, por vezes, com violência: se predomina o centrípeto, o grupo vive uma identidade estática, no assentimento e na uniformidade; se predomina o centrífugo, o grupo corre o risco de dispersão e de fragmentação. A única maneira de superar este duplo perigo é a convivência harmoniosa, através do diálogo e da aceitação do pluralismo. Na Igreja, estes movimentos são representados pelo aspecto institucional, que valoriza mais a recta doutrina, a disciplina, a organização e a coesão (através do dogma, da lei e do poder centralizado), e pelo aspecto carismático, que valo-

<sup>13</sup> «O Código de Direito Canónico legisla para uma sociedade eclesial densa, bem estruturada, que ocupa um território bem determinado, consciente da sua identidade e da sua pertença confessional. Por detrás do texto canónico, vislumbramos a silhueta de uma Igreja “sociedade perfeita”, autocrática e soberana, segura do seu poder, agarrada à sua imagem social e segura da docilidade dos seus membros» (Charles Wackenheim, «Une Église au péril de ses lois», in [www.culture-et-foi.com/critique/charles\\_wackenheim.htm](http://www.culture-et-foi.com/critique/charles_wackenheim.htm)).



riza mais as relações fraternas, a proximidade com as pessoas e a denúncia profética<sup>14</sup>.

A limitação do direito de expressão na Igreja, que caracterizou os últimos trinta anos, prende-se com esta tensão interna. Os dois homens que a protagonizaram – o papa João Paulo II e o cardeal Joseph Ratzinger, como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé – são pessoas marcadas pelo impacto negativo que teve a abertura da Igreja ao mundo, tal como a delineou a Constituição pastoral *Gaudium et spes*, em cuja elaboração também participaram. Deste modo, tudo fizeram para por em marcha o «movimento centrípeto», temendo a dispersão, a fragmentação ou mesmo o «cisma» na Igreja.

Porque é que *Gaudium et spes* gerou tanto temor? O actual Papa mostrou, desde o início, muitas reservas quanto ao espírito que está por trás desta Constituição: sob a influência da teologia do dominicano Marie-Dominique Chenu, o texto adopta uma perspectiva «incarnada» – de uma Igreja atenta aos «sinais dos tempos», aberta ao diálogo, que vai ao encontro do mundo para lhe anunciar a mensagem cristã, e que aí encontra elementos que favorecem esse diálogo (as famosas «*pierres d'attente*») – e, sobretudo, optimista. Demasiado optimista para o teólogo J. Ratzinger, para quem se subestima a realidade do pecado e se esquece a dimensão do testemunho especificamente cristão, que tem a sua inteligibilidade e racionalidade próprias<sup>15</sup>.

A crise da Igreja pós-conciliar é, para J. Ratzinger, uma crise intelectual e cultural. Antes, a teologia podia referir-se à herança cultural comum da humanidade – indissociável da fé cristã –, alinhada sobre o real e a busca da verdade; hoje, a filosofia deixou a sua postura ontológica e metafísica, e passou a interessar-se pelos fenómenos, partilhando os mesmos métodos das ciências positivas. A filosofia deixou de se fundar sobre a realidade das coisas, para se preocupar com a consciência humana e as suas construções, conduzindo a uma fragmentação de saberes. Por desgraça, a teologia seguiu o mesmo caminho: abandonou a sabedoria dos Padres da Igreja

<sup>14</sup> Cf. C. MACCISE, *art. cit.*

<sup>15</sup> Nesta exposição fazemos uso do artigo de Joseph A. Komonchak, «L'Église en crise. L'approche théologique de Benoît XVI», in [www.culture-et-foi.com/dossiers/benoit\\_xvi/joseph\\_komonchak.htm](http://www.culture-et-foi.com/dossiers/benoit_xvi/joseph_komonchak.htm).

PORFÍRIO PINTO

e dos mestres medievais, e virou-se para as correntes filosóficas contemporâneas. Deste modo, perdeu a sua distância crítica, alinhando com visões do futuro que não são as suas, ou seja, a Igreja não se distingue do seu meio ambiente, perde o sentido da sua identidade e da sua missão, permitindo que o positivismo conduza o mundo a uma maior alienação. Neste sentido, nem a filosofia nem as ciências humanas podem ser uma ajuda para a teologia. A fé define-se como uma «contra-cultura» e deve ser apresentada como tal, inconformada com a modernidade e as suas promessas, pois a salvação vem do Evangelho e não da filosofia ou das ciências<sup>16</sup>.

Nesta linha, face à evolução do debate teológico pós-conciliar, J. Ratzinger, nomeado prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, pensava que a autoridade eclesiástica devia actuar. O catolicismo estava a fragmentar-se em múltiplas subculturas e a Igreja não podia responder aos desafios do mundo actual numa só voz. A via autoritária parecia a única viável face ao pluralismo e à dissidência teológica. A Igreja devia poder, de novo, apresentar ao mundo uma solução de conversão, uma via com sentido e um sistema de valores, que não se confundisse com os da cultura contemporânea. A Igreja devia, enfim, estar unida e essa unidade é mais importante que a liberdade do teólogo<sup>17</sup>. Mas, como afirma J. Komonchak, «este tipo de posição, evidentemente, é mais fácil de defender se se pensa que é impossível um verdadeiro diálogo com o mundo, ou mesmo que o diálogo não é compatível com a missão da Igreja, que consiste em proclamar o Evangelho na sua especificidade e de convidar cada pessoa a tomar uma decisão de fé»<sup>18</sup>.

## CONCLUINDO

Se a convergência e os conflitos de opinião podem constituir expressões normais da vida pública, no contexto de uma democracia representativa, a

<sup>16</sup> A recente Encíclica *Spes salvi* ilustra bem esta concepção.

<sup>17</sup> Para perceber esta evolução, seria interessante estudar o documento da Congregação para a Doutrina da Fé, *A Vocação Eclesial do Teólogo* (*Donum Veritatis*, Roma, 1990), cujas ideias são retomadas por João Paulo II, na Encíclica *Veritatis splendor* (Roma, 1993), nos n.os 109-113.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

doutrina moral não pode certamente depender do simples respeito por um tal processo; ela, de facto, não é absolutamente estabelecida, seguindo as regras e as formas de uma deliberação de tipo democrático. A *discordância*, feita de interesseiras contestações e polémicas através dos meios de comunicação social, é *contrária à comunhão eclesial e à recta compreensão da constituição hierárquica do Povo de Deus*. Na oposição aos ensinamentos dos Pastores, não se pode reconhecer uma legítima expressão da liberdade cristã nem da diversidade dos dons do Espírito. Neste caso, os Pastores têm o dever de agir em conformidade com a sua missão apostólica, exigindo que seja sempre respeitado o *direito dos fiéis* de receberem a doutrina católica na sua pureza e integridade: «O teólogo, não esquecendo jamais que também ele é membro do Povo de Deus, deve nutrir-lhe respeito, e esforçar-se por dispensar-lhe um ensinamento que não venha lesar, de modo algum, a doutrina da fé» (*Veritatis splendor*, n.º 113, os sublinhados são do documento).

Terminamos este artigo com esta citação da encíclica *Veritatis splendor* (1993). Ela leva-nos a colocar várias questões. A primeira, tem a ver com a menção da democracia representativa: Porque é que o Papa tem necessidade de fazer esta comparação? Evidentemente, porque ao nível das bases da Igreja têm surgido movimentos, grupos e tendências que exigem a aplicação dos documentos conciliares e uma maior democratização da Igreja<sup>19</sup>. Mas, este argumento revela sobretudo a dificuldade em acolher o diálogo, precisamente um valor fundamental numa democracia participativa, e o pluralismo, que deveria ser expressão da catolicidade da Igreja.

A segunda questão prende-se com a menção dos meios de comunicação social: Porque é que a dissensão manifestada através dos *mass media* é «contrária à comunhão eclesial e à recta compreensão da constituição hierárquica do Povo de Deus»? Pio XII e os Papas posteriores valorizaram a opinião pública e uma opinião pública na Igreja<sup>20</sup>. O que acontece aqui é a manifestação de um «medo», medo que o pluralismo crie «confusão» nos fiéis. Mas no mundo actual, da informação de todo o género, é impossível manter as pessoas na ignorância das controvérsias morais (e teológicas). Além disso, este

<sup>19</sup> Veja-se, por exemplo, o movimento «Nós Somos Igreja» (Mundial: [www.we-are-church.org/](http://www.we-are-church.org/)), o «Fórum André-Naud» (Canadá: [www.culture-et-foi.com/dossiers/forum\\_andre-naud/index.htm](http://www.culture-et-foi.com/dossiers/forum_andre-naud/index.htm)) ou a «Fundação Herbert Haag» (na Suíça).

<sup>20</sup> Sobre a doutrina acerca da opinião pública na Igreja, ver artigo de ENRIQUE MAZA, «Libertad de expresión y opinión pública en la Iglesia», in [www.sjsocial.org/crt/libertad.html](http://www.sjsocial.org/crt/libertad.html).

PORFÍRIO PINTO

temor parece atribuir um certo «infantilismo» às pessoas, que deveriam ser protegidas, como se não houvesse incertezas no desenvolvimento moral do adulto.

A terceira questão tem a ver com a «oposição aos ensinamentos dos Pastores»: Porque é que a «legítima expressão da liberdade cristã» não pode ter lugar nestas circunstâncias? A afirmação é expressão do antigo modelo autoritário, hegemónico e centralista, que originou tantas «heresias». Um dos valores fundamentais do Cristianismo é a «correção fraterna». Esta supõe a harmonização de tensões, mantendo viva a dialéctica entre consenso e dissentimento, sem «diabolizar» ninguém. A dissidência e a heterodoxia tem também os seus direitos – o direito de expressão – e de os exercer num clima de liberdade e de diálogo. A heterodoxia é necessária à Igreja. Muitas vezes, o que, num primeiro momento, é visto como desvio, revela-se, depois, como uma visão antecipadora de algo que acaba por recolher a aceitação de todos. Por isso, Ernst Bloch dizia: «O melhor da religião é que ela cria heréticos»<sup>21</sup>.

Uma última palavra sobre os paradoxos do modelo Igreja-comunhão<sup>22</sup>. O primeiro tem a ver com a uniformidade: uma maior uniformidade gera uma maior dispersão. De facto, manter a hegemonia exige enormes desgastes de energia, para reprimir conflitos internos e controlar tudo, e outras energias acumuladas vão explodir num momento ou noutro, conduzindo à dispersão. O segundo paradoxo tem a ver com a diversidade: uma maior diversidade gera mais comunhão. Existe o preconceito de que a diversidade significa dispersão, mas, quando o diverso é posto em comum e se unem esforços, não pode haver maior riqueza para um grupo.

<sup>21</sup> ERNST BLOCH, *L'Athéisme dans le christianisme*, cit. por Juan José Tamayo Acosta, *art. cit.*

<sup>22</sup> É uma reflexão de Mercedes Navarro Puerto, «Los votos en la nueva Eclesiología de la Comunión», in [www.servicioskoinomia.or/relat/279.html](http://www.servicioskoinomia.or/relat/279.html).