

AS VIRTUDES INFUSAS NO HOMEM SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO: PRESSUPOSTOS DE UM HUMANISMO CRISTÃO

Data de aceite: 02/06/2023

Márcio Fernandes da Cruz

Mestre em Filosofia (UFU), Doutorando em Filosofia (UFU)

Flávio Henrique Barbosa

Graduado em Filosofia (PUCMinas) e Teologia (PUC Goiás) em Psicologia (Faculdade Pitágoras/ Uberlândia-MG), Especialista em Análise do Discurso (UFU)

RESUMO: A aquisição da virtude moral se dá pela repetição dos atos bons regulados pela reta razão. Todavia, existem algumas virtudes no homem que não são causadas conforme a perspectiva da repetição, já que sua causa é a graça divina. Referimos aqui às virtudes infusas, as quais excedem a capacidade natural do homem enquanto homem. É nesse sentido que Tomás de Aquino investiga a questão das virtudes sobrenaturais, investigação que ultrapassa, em *De virt.*, q. 1, a. 10, os limites das questões filosóficas, partindo para uma abordagem que requer um suporte teológico, uma vez que o Aquinate discorre sobre a possibilidade de haver algumas dessas virtudes no homem que se configuram enquanto pressupostos de um humanismo

cristão, no contexto estruturante da tradição bíblico-cristã ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: Virtude Moral. Virtudes Infusas. Humanismo cristão. Tomás de Aquino.

ABSTRACT: The acquisition of moral virtue occurs through the repetition of good acts regulated by right reason. However, there are some virtues in man that are not caused according to the perspective of repetition, since their cause is divine grace. We refer here to the infused virtues, which exceed the natural capacity of man qua man. It is in this sense that Thomas Aquinas investigates the issue of supernatural virtues, an investigation that goes beyond, in *De virt.*, q. 1, a. 10, the limits of philosophical questions, starting with an approach that requires a theological support, since Aquinas discusses the possibility of having some of these virtues in man that are configured as assumptions of a Christian humanism, in the structuring context of the biblical tradition -western Christian.

KEYWORDS: Moral Virtue. Infused Virtues. Christian humanism. Thomas Aquinas.

1 I A EXISTÊNCIA DE ALGUMAS VIRTUDES INFUSAS NO HOMEM

De acordo com Tomás de Aquino, além das virtudes adquiridas pelos atos humanos, são necessárias, entre as virtudes existentes no homem, outras infundidas por Deus. Para ele, o ser humano possui um duplo bem, a saber, aquele proporcionado à sua natureza e outro que excede a sua capacidade. As virtudes intelectuais, bem como as morais, adquiridas pela repetição dos atos humanos bons, procedendo dos princípios naturais preexistentes na natureza humana, cedem lugar às virtudes teologais, de modo que os atos passam a ser ordenados ao fim sobrenatural, Deus, causa, nos seres humanos, das virtudes infusas.¹ Tomás faz alusão à distinção entre *actus primus* e *actus secundus*. A alma, como princípio da vida, é um *actus primus*, ou primeira perfeição, aquilo que dá a vida ao corpo pela ação de Deus.² De igual modo, a última perfeição do homem (*actus secundus*) é a felicidade perfeita pela qual ele tende a descansar em Deus, adquirindo, distintamente da felicidade terrena, a beatitude da vida eterna. Parece-nos que Tomás apresenta a teoria de uma dupla felicidade (*duplex beatitudo*), a saber, a felicidade terrena e a felicidade eterna, que consiste no descanso em Deus, a chamada *visio Dei*.³

Por esse motivo, faz-se necessário que, assim como a alma racional, a primeira perfeição no homem, exceda a capacidade da matéria corporal, também a beatitude da vida eterna, que pode ser alcançada pelo homem, exceda a capacidade da natureza humana. De igual modo, conforme Tomás de Aquino, devem existir algumas perfeições do homem mediante as quais ele se orienta ao fim sobrenatural; nesse sentido, o homem é perfeito, em relação ao fim, de dois modos: 1) Segundo a capacidade de sua natureza; 2) Segundo a perfeição sobrenatural, em que o homem é perfeito por excelência, diferentemente do primeiro modo, onde ele é perfeito de forma relativa. Tratam-se dos princípios sobrenaturais das operações, dados por Deus ao homem, ainda que, nesse, existam os princípios naturais, que lhe são necessários para que possa realizar prontamente as ações que se ordenam ao fim, a vida eterna. As virtudes infusas são a fé, a esperança e a caridade; Tomás nos aponta que, pela fé, o intelecto é iluminado pelo conhecimento das verdades sobrenaturais; pela caridade e esperança, a vontade adquire uma inclinação mediante o bem sobrenatural, o que não ocorre quando ela se ordena à inclinação natural, ainda que de modo adequado.

Em se tratando das virtudes infusas, podemos dizer que, em Tomás de Aquino, a fé é uma virtude que tem como objeto a verdade primeira, ou seja, Deus, de modo que nada está nela senão enquanto esteja ordenado para Deus. Por esse motivo se diz que a fé é a primeira virtude infusa, enquanto *actus fidei est primus motus (mentis humanae) in Deum*, ou seja, o ato da fé, como a primeira virtude teologal, é o primeiro movimento da mente humana a Deus. Segundo Agostinho, citado por Tomás, Deus é honrado pela fé,

1 I-II, q. 63, a. 3c.

2 Acerca da distinção entre *actus primus* e *actus secundus*, cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 25. Editio Leonina XXII/3, Roma, 1973, p. 801. Esta questão se intitula *De gratia*.

3 I-II, q. 4, a. 5c. "... *duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit*".

esperança e caridade.⁴ Com relação à esperança, dizemos que ela é uma virtude a partir do momento em que se considera a natureza de seu ato ordenado para Deus, visto que seu objeto formal é o auxílio divino por seu poder e piedade. No que tange à caridade, ela consiste em amar o bem por si mesmo, a fim de que nele o homem permaneça. E, se esse bem é o próprio Deus, ele infunde nos homens a virtude da caridade para que eles amem ao próximo como a si mesmos.

1.1 O aumento das virtudes infusas

Após investigar a existência das perfeições do homem mediante as quais ele se ordena ao fim sobrenatural, Tomás passa a discutir, em *De virt.*, q. 1, a. 11, acerca do aumento dessas virtudes. Compreendemos que as virtudes infusas aumentam no homem, do mesmo modo que as virtudes morais, mediante os atos repetidos pelos quais são causados. Isso não pode se dar de outra forma, a não ser por intermédio da ação de Deus, que as causa. Por esse motivo, não podemos mensurar uma virtude infusa nem tampouco o momento em que os seres humanos as adquirem.

Tomás utiliza a analogia de forma e substância, com relação ao aumento das virtudes infusas. Para ele, a forma se diz ente não por ela mesma, mas pelo fato de que, por ela, algo vem a ser, de modo que o sujeito seja reduzido ao ato. Isso ocorre igualmente com relação ao aumento das qualidades. Por outro lado, o aumento da substância ocorre por ser ela própria o sujeito do movimento que faz com que uma quantidade menor se estenda a uma maior (movimento de aumento). De igual modo, em se tratando da virtude da caridade, ela aumenta por si mesma e nos seres humanos à medida que se torna arraigada, assim como ocorre com as outras virtudes infusas (fé e esperança). Uma vez que o ser humano tem os seus atos potencializados e regulados pela reta razão, isso não significa que já tenha obtido uma virtude moral. Para tanto, faz-se necessário que o *habitus* seja inclinado para o bem, a fim de que a ação seja mais intensa e os atos potencializados atinjam a condição de ato, o que facilita o aumento da virtude. Assim, conforme a intensidade do ato bom do ser humano, a ação será perfeita e cada vez mais o *habitus* será aumentado. Quando algo é reduzido perfeitamente da pura potência ao ato perfeito da forma pela ação de um agente (*habitus*), podemos dizer que, gradativamente, sua intensidade aumentará. Tomás nos indica que isso se dá de duas maneiras: 1) Pela própria natureza da forma, visto que o que a aperfeiçoa é algo indivisível, tal como o número. O número binário ou ternário não se caracteriza conforme o mais e o menos, visto que não há mais ou menos nas quantidades designadas pelos números, como por exemplo, dois ou três côvados e, com relação às figuras, triangular ou quadrangular, bem como nas proporções, dobro e triplo; 2) Pela relação da forma com o sujeito, pelo fato de ser ela inerente a ele de modo indivisível, como no caso da brancura que não se diz mais ou menos, mas branco. Essa perspectiva não se aplica às virtudes infusas, pois essas não se intensificam ou diminuem,

⁴ *Expositio super librum Boethi De Trinitate* I, q. 3, a. 1c. e a. 2c.

visto que sua natureza não consiste naquilo que é indivisível no tocante aos números, e tampouco elas dão o seu ser substancial ao sujeito, no caso das formas e substâncias que diminuem ou intensificam.

O ser humano adquire as virtudes infusas de modo meritório com relação aos atos, visto que são causadas por Deus. Não obstante, as virtudes infusas podem aumentar, a partir do momento em que estiverem profundamente anexadas ao homem, como por exemplo, a caridade que aumenta na vida presente. Segundo Tomás de Aquino, essa virtude aumenta porque possibilita ao ser humano tender a Deus, a quem não se chega com passos corporais, mas com afetos da alma, para alcançar a bem-aventurança. A caridade opera essa aproximação entre o homem e Deus, unindo-o a ele num caminho excelente. Por esse motivo se diz que “é da razão da caridade da vida presente aumentar, visto que, se assim não fosse, cessaria o caminho.”⁵ Todavia, essas virtudes podem diminuir no homem, caso ele não se esforce para adquiri-las. Esse esforço não se dá igualmente com relação à aquisição das virtudes morais, que requerem a repetição dos atos bons; trata-se de um esforço da alma humana que meritoriamente obterá essas virtudes por intermédio da graça divina. Ressaltamos que, conforme Tomás de Aquino, as virtudes infusas não aumentam na alma por adição, porque em toda adição se acrescenta uma coisa a outra e, com relação à caridade, por exemplo, não se pode acrescentá-la a outra caridade – para que isso ocorresse, seria necessário pressupor uma distinção entre duas caridades.⁶

As virtudes infusas só aumentam por intensidade nos seres humanos e não por adição. Ao falar de intensidade, referimo-nos à categoria da qualidade, porque as virtudes sobrenaturais, ou infusas, não aumentam numericamente, o que, igualmente, pode ser dito a respeito das demais virtudes. Desse modo, aquele que age justamente, também agirá prudente, temperante e corajosamente; aumentar por intensidade não significa aumentar por essência, porque a forma substancial que dá o ser, conforme Aristóteles, no VIII da *Metafísica*,⁷ não admite intensificação ou diminuição, pois o ser como ser não conhece o menos e o mais, bem como o tempo e o espaço e, tampouco, a relatividade quanto a outro ser.

A caridade como uma virtude infusa não aniquila a virtude da justiça, ao contrário, a pressupõe, o que se aplica a todas as virtudes infusas. É mister destacar, ainda, que as virtudes cardeais e as demais virtudes morais e intelectuais apresentadas por Aristóteles na *Ethica Nicomachea* são independentes das virtudes infusas porque se referem a todos os seres humanos.

No que concerne às sugestões estruturantes de um humanismo cristão, oferecidas pela perspectiva bíblico-cristã, compreende-se que a caridade enquanto virtude infusa, deve ser considerada em seu autêntico valor de critério supremo e universal de toda a ética

5 II-II, q. 24, a. 4c.

6 II-II, q. 24, a. 5c.

7 Met. VIII, 3. 1043 b 1-5.

social. Nesse sentido, o Papa João XXIII nos aponta “os valores da verdade, da justiça, do amor e da liberdade nascem e se desenvolvem do manancial interior da caridade.

A convivência humana é ordenada, fecunda de bens e condizente com a dignidade do homem, quando se funda na verdade; realiza-se segundo a justiça, ou seja, no respeito efetivo pelos direitos e no leal cumprimento dos respectivos deveres; é realizada na liberdade que conduz com a dignidade dos homens, levados pela sua própria natureza racional a assumir a responsabilidade pelo próprio agir; é vivificada pelo amor, que faz sentir como próprias as carências e as exigências alheias e torna sempre mais intensas a comunhão dos valores espirituais e a solicitude pelas necessidades materiais.⁸

Além disso, o Papa João Paulo II, exortou os fiéis em uma de suas audiências catequéticas que “a caridade pressupõe e transcende a justiça: esta última deve ser completada pela caridade”.⁹

Para Tomás de Aquino, nenhuma legislação ou sistema de regras ou mesmo pactos é capaz de persuadir homens e povos a viver na unidade, fraternidade e na paz – nenhuma argumentação poderá superar o apelo da caridade. Desse modo, somente ela, em “*forma virtutum*”¹⁰ poderá animar e conduzir o agir social em vistas de um humanismo no contexto de um mundo cada vez mais complexo na pós-modernidade.

Com efeito, Tomás de Aquino sustenta que nem todos os homens estão obrigados a ter a perfeita caridade.

Há certa perfeição sem a qual pode existir a caridade, que pertence ao bem-estar da própria caridade; a saber, rechaçar as ocupações seculares, que em sua natureza retardam o afeto humano para o progresso livre até Deus. No entanto, há uma outra perfeição da caridade, que não é possível ao homem nesta vida, e existe outra ao qual não pode chegar nenhuma natureza criada. É evidente que todos estão obrigados àquilo sem o qual não podem conseguir a salvação eterna. Por isso, todos estão obrigados à primeira perfeição da caridade, como à caridade mesma. De fato, à segunda perfeição, sem a qual pode existir a caridade, os homens não são obrigados, por ser suficiente para a salvação qualquer caridade. Muitos menos também estão obrigados à terceira e à quarta perfeição, porque ninguém é obrigado ao impossível”.¹¹

Para Tomás de Aquino, o ato próprio da caridade é o amor enquanto tal. Pelo fato de ser uma virtude, a caridade tem por sua essência, uma inclinação para o seu ato próprio. Assim, “o ato próprio de caridade daquele que ama é amar e não ser amado. Todavia, ser amado lhe convém pela razão comum de bem, uma vez que um outro é movido para o seu bem por um ato de caridade.”¹²

No que concerne à virtude infusa da fé, Tomás nos assinala que o seu objeto é a verdade primeira, isto é Deus. A fé só é capaz de dar seu assentimento a alguma coisa

8 JOÃO XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (193) 265-266 in Compêndio de Doutrina Social da Igreja – Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 124.

9 JOÃO PAULO II, *Mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 120.

10 II-II, q. 23, a. 8.

11 *As Virtudes Morais*. q. 2, a. 11c.

12 II-II, q. 27, a. 1c; 1Cor 13, 1-13.

apoiando-se na verdade divina como meio. Contudo, nada pode estar sob a fé, senão enquanto ordenado para Deus como certeza daquilo que não se conhece para a natureza humana.¹³

O contexto patrístico e medieval já nos assinalava uma máxima defendida por Agostinho e posteriormente pelo próprio Tomás de Aquino, que sustentava que “para aprender é necessário crer” (*credo ut intelligam*). Tal máxima pode ser considerada em tempos atuais, seja em perspectiva secular ou religiosa, uma vez que os homens podem aprimorar suas ações morais por meio das virtudes intelectuais e infusas, sobretudo da virtude infusa da fé que pode impulsioná-los ao estado de visão perfeita da bem-aventurança, se crearem em Deus, assim como o discípulo que crê no mestre que lhe ensina.¹⁴ Tal perspectiva de crer, não se trata de uma obrigação moral e tampouco de um preceito exterior, mas de uma exigência da própria natureza humana que ao se ordenar a Deus é conduzida aos seus desígnios.

A virtude da esperança tem enquanto ato próprio, essência e objeto, Deus. Desse modo, Tomás de Aquino argumenta que enquanto esperamos alguma coisa como possível pelo auxílio divino, nossa esperança se refere ao próprio Deus em cujo auxílio confia. Com efeito, a esperança atinge Deus de duas maneiras, a saber enquanto felicidade esperada que é a causa final da esperança, considerada enquanto objeto material, ou enquanto aquele no qual confiamos já que é o único que capaz de nos conduzir a essa felicidade ou bem-aventurança eterna. E é nesse sentido que a esperança se configura enquanto uma virtude infusa, já que ela torna bom o ato do homem.¹⁵

Em tempos sombrios, próprios da pós-modernidade os homens parecem não mais se atentarem para as questões éticas, em detrimento dos enfrentamentos inúmeros paradigmas que já se estruturam nas sociedades e de algum modo lhes impedem de empreenderem uma manutenção moral, do ponto de vista subjetivo e a partir disso, contribuir para uma efetivação de tal manutenção em âmbito coletivo.

Os tempos de incerteza e desumanização na pós-modernidade, afetam os sujeitos de maneira mordaz e incisiva, conduzindo-os a um contexto de cultura de morte, estruturado por relativismos, inversão e supressão dos valores morais. De acordo com as releituras antropocêntricas, as relações são baseadas em fugacidades e liquidez, o que deturpa sem esforços, a dignidade da pessoa humana, permitindo que os sujeitos se percam de si mesmos e se enveredem por caminhos incertos, descaracterizando-se o sentido estreito de humanismo, seja do ponto de vista filosófico, psicológico, sociológico, histórico ou religioso.

Em contrapartida, compreendemos que as virtudes infusas (fé, esperança e caridade), a partir de uma tradição bíblico-cristã podem ser consideradas pressupostos e paradigmas para a efetivação de uma estruturação humanística dos sujeitos na pós-

13 II-II, q. 1, a. 5c.

14 II-II, q. 1, a. 3c.

15 II-II, q. 17, a. 1c.

modernidade. Ainda que estes estejam em cenários de desumanidade e atrofiamento da racionalidade humana, é possível encontrar na prática e efetivação das virtudes infusas, um caminho que lhes viabilize uma conexão mais estreita com o transcendente, uma vez que suas ações morais, antes tendidas ao reto agir, e aprimoradas pelas virtudes éticas (Prudência, Justiça, Temperança e Fortaleza) podem conduzir-lhes posteriormente ao fim último a ser atingido, isto é Deus, a fim de que se vivencie efetivamente as bem-aventuranças que não são exclusivamente para aqueles que optam livremente por viverem num contexto de ética cristã, mas de uma ética das virtudes em âmbito universal.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica: I-II, q. 4., II-II, q.1-27. Coord. geral das traduções de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Expositio super librum Boethi De Trinitate. Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I*, latim-alemão, trad. e introd. Por Peter Hoffmann em colaboração com Hermann Schrödter, Herders Bibliothek des Mittelalters, vol. 3/1, Freiburg, Basel, Wien, Herder-Verlag, 2006.

_____. *De veritate*, q. 27, a. 3, ad 25. Editio Leonina XXII/3, Roma, 1973, p. 801.

_____. *As virtudes morais*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

JOÃO XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (193) 265-266 in Compêndio de Doutrina Social da Igreja – Pontifício Conselho “Justiça e Paz”. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 124.

JOÃO PAULO II, *Mensagem para a celebração do Dia Mundial da Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 120.

SINODALIDADE, CAMINHO DE COMUNHÃO NAS PRÁTICAS PASTORAIS

Data de aceite: 02/06/2023

Evaldo Apolinário

Doutor e Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas). É Professor de Ensino Religioso e Coordenador Pedagógico de Pastoral do Colégio Santa Maria Minas em Betim e Contagem- MG
[https:// orcid.org/0000-0003-1165-1071](https://orcid.org/0000-0003-1165-1071)

RESUMO: A Ação Evangelizadora da Igreja precisa passar por uma renovada estruturação da prática da sinodalidade, compreender que a vivência da comunhão e da corresponsabilidade na Igreja é missão de todos os batizados na condução da evangelização dos povos. Isso colabora para que a prática pastoral seja mais eficaz dentro da comunidade eclesial. A presente comunicação objetiva apresentar a sinodalidade como base da prática pastoral na Igreja. Objetiva-se também, mostrar como a sinodalidade se faz presente no contexto das Conferências Episcopais latino-americanas. Procura-se enfatizar a participação do Povo de Deus na vida da Igreja e na perspectiva da sinodalidade eclesial. Utilizaremos como metodologia para desenvolver esta comunicação pesquisas em arquivos e bibliografia. A relevância dessa comunicação consiste em

mostrar que a identidade da Igreja enquanto povo de Deus é sustentado pela prática da sinodalidade, que deve expressar pela comunhão, participação e pela escuta que envolve todos os seus membros em suas práticas pastorais.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade; Prática pastoral; Vaticano II; Povo de Deus; Conferências Episcopais.

1 | INTRODUÇÃO

A palavra sinodalidade tem como origem e base o verbo grego *synodeuō*, que significa *ir com, estar no caminho juntos, acompanhar*. É uma expressão utilizada para especificar a unidade, o andar junto com os outros em uma direção. É a correta atitude do povo de Deus peregrino e evangelizador, no qual todos participam da vocação batismal e do seu próprio carisma. Recorda aquela caravana que a família de Jesus e outros viajantes retornavam da festa da Páscoa (GALLI, 2018).

É a dimensão operacional da comunhão e a base para um novo modo de evangelização na Igreja que procura englobar todos os seus membros para

um desenvolvimento pastoral mais eficaz. Sobretudo dada a relevância apresentada pelo Vaticano II pela compreensão da Igreja como povo de Deus, em que todos gozam de igual dignidade e capacidade de participar ativamente da sua missão evangelizadora. Sendo assim, a sinodalidade é o modo específico de viver da Igreja que o povo de Deus deve expressar pela comunhão, participação e pela escuta que envolve todos os seus membros em suas práticas pastorais.

2 | A SINODALIDADE NA HISTÓRIA DA IGREJA

A história da sinodalidade na Igreja vem desde as primeiras gerações cristãs que procuravam se encontrar para as reuniões. Como apresenta o relato das pessoas que foram para a grande assembleia com os apóstolos e os anciãos em Jerusalém (Atos dos Apóstolos 15, 4-29). Desde o surgimento das primeiras assembleias eclesiais (são intituladas como sínodos), convocadas em vários níveis: universal, patriarcal, diocesano, provincial ou regional. O objetivo é, fundamentalmente, discutir e entender, pela escuta do Espírito Santo, as questões que se apresentam dentro da Igreja, sejam elas doutrinárias, pastorais, canônicas e litúrgicas.

Com a realização do Concílio Vaticano II, a Igreja vive um processo de transformação e de mudança que abre suas portas para o diálogo com o mundo moderno. É preciso renovar as estruturas para acolher o nascimento de uma nova eclesiologia, além de procurar desenvolver um reajustamento pastoral. Sendo assim, a sinodalidade é base para um novo modo de evangelização na Igreja que procura englobar todos os seus membros.

A categoria povo de Deus é o fundamento de uma Igreja participativa e missionária, que possibilita a igualdade a todos pela graça do batismo, e também pela ação do espírito, que convoca cada batizado a ser sujeito na Igreja conforme a diversidade de vocações, ministérios e carismas. Assim, todos são chamados a ser sujeitos na Igreja, colaborando e desenvolvendo a práxis sinodal como elemento da corresponsabilidade. Na prática, o exercício da sinodalidade transforma a Igreja em assembleia dos fiéis, que forma o povo de Deus, uma comunidade de discípulos missionários (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008, n. 144).

A identidade da Igreja como povo de Deus é sustentada pela prática da sinodalidade que constitui um notável avanço na vida e na missão da Igreja. Esse passo exige o reconhecimento do lugar do leigo na Igreja e a superação do dualismo entre ministros ordenados e leigos. “A Igreja é para o clero e o mundo secular para os leigos” (CALIMAN, 2004, p. 234). Desse modo, a vivência da sinodalidade representa a superação de desigualdade dentro da Igreja. Em uma Igreja toda sinodal, todos são escutados e são chamados a ser sujeitos ativos em sua ação evangelizadora, na colaboração da prática pastoral.

A sinodalidade é o modo específico de viver da Igreja, que o povo de Deus deve

expressar pela comunhão e pelo caminhar juntos através da escuta e do participar efetivamente na missão evangelizadora que envolve todos os seus membros. Como ressalta o Papa Francisco (2015), “uma Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de que escutar é mais do que ouvir”. Desse modo, só será possível edificar essa Igreja sinodal exercitando a arte da escuta (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 171).

Em face dessa compreensão e da implementação de uma Igreja sinodal que atinge a todos os seus membros e são chamados a colaborar, independente do seu estado de vida. O Papa Francisco (2015) se empenha para construir “uma Igreja em saída”, isto é, que esteja a serviço de todos, apesar das resistências de alguns, por razões diversas, inclusive pelas dificuldades em aceitar as mudanças, ou medo de perder o poder.

O Vaticano II, em suas bases e propostas pastorais, se destaca por sua principal contribuição eclesiológica ao apresentar a Igreja “como comunhão de fé entre todos os batizados e como sinfonia de comunidades locais inseridas nas sociedades onde vivem e empenhadas na busca da fidelidade ao Evangelho” (ALBERIGO, 2000, p. 131). Desse modo, a noção de “povo de Deus” chama a atenção para perceber a totalidade dos batizados, uma vez que todos são membros do corpo de Cristo. O concílio, portanto, supera a visão da Igreja como uma estrutura piramidal.

Isso implica no sentido de que a sinodalidade na Igreja deve ser vista para além do corpo consultivo de bispos, com o reconhecimento próprio do lugar de todos os fiéis batizados sobre a tomada de decisão e governo da Igreja. Não é uma inversão piramidal no sentido de acabar com a liderança hierárquica. Pelo contrário, é o reconhecer que a Igreja é “comunhão hierárquica”, de tal modo que os ministros ordenados têm como missão o serviço a todos os batizados. A comunhão é o substantivo operativo, que está sustentado na igualdade batismal, e que perde seu sentido quando as lideranças da Igreja consideram os fiéis leigos como cultura de manutenção.

O acolhimento da práxis sinodal na Igreja mostra a evolução da consciência de uma renovação significativa da presença da Igreja na sociedade. É inegável pensar na vida e na missão da Igreja desvinculada da potencialidade inovadora da sinodalidade, “seria miopia não perceber o alcance inovador que essa práxis, por sua própria frequência, traz consigo” (ALBERIGO, 2000, p. 146). Há, porém, significativa diferença entre a “condição individualista e de isolamento em que vivem quase todos os bispos católicos até 1962, para perceber a profunda mudança que está acontecendo em direção a uma união por enquanto afetiva, mas que logo será também efetiva” (ALBERIGO, 2000, p. 146).

No fundo, a sociedade está diante de uma “renovação eclesial inadiável”. Essa opção missionária que se torna capaz de tudo transformar: os costumes, a linguagem e até mesmo a estrutura eclesial que favorece uma evangelização mais eficaz na atualidade. Para o bom desenvolvimento da pastoral, é necessário que ela seja missionária, mais comunicativa e aberta. Isso supõe que se efetiva a realização da reforma das estruturas

(PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 27).

A sinodalidade é reconhecida na Igreja local pelo fato de ser a porção do povo de Deus que é guiada pela luz do Espírito Santo, na comunhão do bispo com seus presbíteros. Em cada Igreja concreta está presente e atua a Igreja de Cristo. Em virtude dessa catolicidade, cada uma das partes tem a sua peculiaridade e seus carismas aspirando à plenitude na unidade. Cabe a cada bispo o cuidado de uma Igreja local, exercendo o seu pastoreio em nome de Cristo com a missão de ensinar, santificar, reger e escutar suas ovelhas. Apoiando-se sobre este fundamento, a sinodalidade na Igreja local manifesta pela escuta de todos os sujeitos que formam o povo de Deus.

Segundo Neunheuser (1965), a Igreja particular é a Igreja local que em determinado lugar forma uma comunidade reunida em torno de um altar. Compreende-se por comunidade o lugar em que um grupo de pessoas se reúne e celebra a vida em todas as suas dimensões. Desse modo, ele entende por Igreja particular “um número maior ou menor de igrejas locais formando juntas uma parte da Igreja, como por exemplo a Igreja da Judéia; a Igreja da Ásia; do Egito; da África” (NEUNHEUSER, 1965, p. 654-655). Essas igrejas formam um conjunto de igrejas que podem ser chamadas de diocese ou bispados.

Face aos aspectos supramencionados, pode-se notar que as Igrejas locais não podem ser consideradas meras “partes” ou unidades administrativas de um todo, e a Igreja universal como “soma” de todas as Igrejas locais ou uma “federação” de diversas comunidades. O mistério da Igreja de Cristo está presente em todas e em cada uma das Igrejas locais, atingindo a unidade na diversidade. Sendo assim, toda a Igreja deve receber a mesma consideração (ANTÓN, 1972). Desse modo, toda a Igreja deve ser vista como a Igreja de Cristo. A Igreja universal resulta assim da mútua recepção e comunhão das Igrejas locais. No entanto, não se pode conceber a Igreja local sem a Igreja universal, nem esta última é uma realidade sem as Igrejas locais.

3 | A SINODALIDADE E AS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS LATINO-AMERICANAS

As conferências episcopais (tanto nacionais quanto regionais) foram valorizadas pelo Concílio Vaticano II na perspectiva da comunhão eclesial. São manifestações da colegialidade episcopal, tendo como objetivo principal a colaboração entre os bispos para o bem comum da missão das igrejas para as quais foram designados. Refletir sobre a natureza eclesiológica das conferências é encontrar sua relação com o exercício da colegialidade episcopal e com a sinodalidade eclesial.

As conferências episcopais foram vistas pelo Vaticano II como oportunidade para os bispos exercerem, de forma colegiada, a sinodalidade eclesial (PAPA PAULO VI - DECRETO *CHRISTUS DOMINUS*, 1965, n. 36-38). Elas são apresentadas na linha dos concílios e sínodos particulares que a Igreja absorveu desde os primeiros séculos. As conferências

episcopais tiveram importante participação no evento conciliar. Colaboraram oferecendo nomes para as comissões e participaram de reuniões nacionais e supranacionais (ANTÓN, 1989).

A asserção que cada bispo representa sua própria igreja, e que reunidos em uma conferência episcopal com o desejo de promover um caminho sinodal com o povo de Deus, é a expressão mais relevante do exercício de comunhão. O desenvolvimento de metodologia participativa, que envolve os fiéis na elaboração das orientações pastorais, expressa o sentido de valorização da colegialidade dos bispos a serviço da realização da sinodalidade.

Quanto o papel das conferências episcopais, o Decreto *Christus Dominus* define-as como exercício em conjunto (*coniunctum*) do *múnus* pastoral dos bispos e oferece algumas orientações práticas. Considera a conferência episcopal como uma organização, “uma assembleia em que os bispos duma nação ou território exercem juntos o seu ministério pastoral para incrementarem o bem que a Igreja oferece aos homens, especialmente por formas e métodos de apostolado conforme as circunstâncias do nosso tempo” (PAPA PAULO VI - DECRETO *CHRISTUS DOMINUS*, 1965, III, 38a).

O elemento fundamental das conferências habita no compromisso de comunhão eclesial, que aponta para a necessidade de renovação e superação da Igreja diante dos desafios e questionamentos apresentados pela sociedade moderna. As conferências trouxeram às igrejas da América Latina uma renovação em suas atividades pastorais, além de uma avaliação para direcionar e dinamizar sua ação evangelizadora.

A primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada no Rio de Janeiro, de 25 de julho a 4 de agosto de 1955, surge em um contexto eclesial progresso ao Concílio Vaticano II. Essa conferência não revela inovações na Igreja do continente, a não ser a existência do próprio Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Assim, embora inserida em um contexto intereclesial, essa primeira conferência apresenta passos em direção à sinodalidade ao difundir a comunhão entre as igrejas do continente Latino-americano e Caribe a trabalharem juntas pelas obras de vocações sacerdotais. A prática sinodal estava em busca de novos evangelizadores no desenvolvimento de um plano pastoral pautado pela unidade e diálogo com todas as Igrejas.

A segunda conferência foi realizada em Medellín, na Colômbia, no período de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968, mesmo ano em que ocorreu o 39º Congresso Eucarístico Internacional, em Bogotá. Essa conferência provocou uma transformação na vida da Igreja e se torna uma referência na vida eclesial do continente. Utilizando o método ver, julgar e agir, Medellín parte da realidade social, fazendo um estudo atento da realidade tanto econômica, política e social quanto eclesial do continente Latino-americano e caribenho (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968).

A Conferência de Medellín, com sua proposta pastoral leva ao continente Latino-americano o rosto do Cristo que caminha com os marginalizados, com os sem vez na

sociedade. Foi uma expressão de sinodalidade que em Medellín aconteceu dado o seu inegável caráter participativo, que favoreceu a formação de uma assembleia que dialoga e escuta.

No contexto das Conferências Episcopais Latino-americanas, com seus contributos para a prática sinodal na Igreja, tem-se a III Conferência de Puebla de Los Angeles, México, realizada em 1979. Ela teve como fio condutor a sustentação da premissa fundamentada pelo concílio de uma Igreja povo de Deus, presente no continente latino, como eixos fundamentais da evangelização e da meta desejada, a comunhão e a participação de todos. Como afirma o Documento de Puebla: “Deus é amor, família, comunhão, é fonte de participação em todo o seu mistério trinitário e na manifestação de sua nova revelação com os homens pela filiação e destes entre si pela fraternidade” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, n. 70).

Dessa forma, o Documento de Puebla, ao usar as expressões comunhão e participação, insere no continente Latino-americano uma nova eclesiologia. A começar pelos bispos que sempre devem favorecer a “comunhão missionária” na sua Igreja diocesana (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 31). Esse é um desafio eclesial para se construir uma Igreja sinodal, desafio de traduzir a experiência de fé, não só a partir de si mesma, mas a partir do próprio mundo (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 102).

A comunhão e a participação se expressam através de toda Igreja para proclamar que todos os cristãos formam o povo Deus e que “somos enviados para sermos sementes de unidade, de esperança e de salvação, precisamos formar uma comunidade que viva a comunhão da Trindade” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, 1301). Desse modo, a unidade é prática essencial em toda a missão da Igreja que se torna “sacramento de comunhão” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, n. 1302).

Essa conferência toma como pano de fundo e fonte de referência, para toda a sua realização, a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de São Paulo VI. A influência do documento sobre a conferência foi determinante, a partir do título: A evangelização no presente e no futuro da América Latina (PAPA PAULO VI - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII NUNTIANDI*, 1975, n. 51). Puebla começou definindo que a evangelização, o anúncio do reino, é comunicação. Esse modelo de comunicação se baseia no diálogo e conta com muitas pessoas em seu meio de produção e circulação.

Puebla apresentou a novidade em relação à opção pelos pobres, que consiste no seu sentido libertador (COMBLIN, 1977). E isso pressupõe uma “conversão pastoral” que se coloque a serviço do outro. A sinodalidade eclesial como meio de superação das injustiças por meio da denúncia. Nesse sentido, o texto da terceira conferência mostra a necessidade de construir uma Igreja que considera como essencial a participação e a comunhão de todos.

A IV Conferência Santo Domingo, realizada em 1992, na República Dominicana, foi marcada pela Nova Evangelização (nova no seu ardor missionário, nos seus métodos e na sua expressão). A Nova Evangelização tornou-se o tema principal da IV Conferência. A preocupação da Igreja em Santo Domingo passa a ser o anúncio do Evangelho (SANTO DOMINGO, 1992).

Encontra-se também a abertura para o desenvolvimento da sinodalidade quando se observam as propostas apresentadas sobre as linhas pastorais que propõem “aprofundar as relações de convergência e diálogo com as Igrejas que rezam conosco o Credo Niceno-Constantinopolitano, uma maior acolhida, [...] intensificar o diálogo teológico ecumênico” (SANTO DOMINGO, 1992, n. 135).

Em relação à V Conferência de Aparecida, ocorrida em 2007, no Santuário de Nossa Senhora Aparecida, Brasil, o grande destaque está na afirmação que todos são discípulos e missionários. Disso decorre para a igualdade aos fiéis do continente Latino-americano, em virtude do batismo. Foi no seio desta sinodalidade que a Igreja da América Latina criou formas de exercício de sinodalidade em suas ações pastorais, segundo as necessidades que foram se apresentando na obra da evangelização; no aspecto doutrinário, pastoral ou administrativo (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008).

O que a Conferência de Aparecida propõe é uma mudança no processo de evangelização. Hoje, com a consciência de que é necessária uma eclesiologia de comunhão, é fundamental que se tenha uma ação pastoral sinodal. A sinodalidade como eixo integrador na vida e na missão da Igreja. Há outro elemento relevante que funda-se na concepção da sinodalidade, destacado pelo documento de Aparecida, sobretudo no capítulo V, ao abordar os lugares eclesiais para a comunhão e as diversas categorias de pessoas que ocupam esses lugares, bispos, padres e os fiéis leigos (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008).

No contexto da sinodalidade na vida e na missão da Igreja está a missão e a ação pastoral do pontificado de Francisco, que nos convida a caminhar em permanente missão. A redescoberta da sinodalidade é a consciência de que a Igreja é inseparável de sua situação no mundo e deve estar sempre de portas abertas para exercer o serviço da escuta e do diálogo a todos que baterem (IGREJA CATÓLICA, 2018).

Ademais, a sinodalidade na vida e na missão da Igreja, hoje, requer discernimento, capacidade de avaliar nossas posturas à luz do Espírito Santo. Isso possui uma grande relevância no anúncio do Evangelho, quando há a preocupação que chegue com clareza a todos (IGREJA CATÓLICA, 2018). A Igreja muitas vezes pode ter discernimentos próprios, não diretamente ligados ao centro do Evangelho, alguns baseados no curso da história, que não são interpretados e percebidos de forma adequada. “Podem até ser belos, mas agora não prestam o menor serviço à transmissão do Evangelho” (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 43).

41 A PARTICIPAÇÃO DO POVO DE DEUS NA VIDA DA IGREJA E NA PERSPECTIVA DA SINODALIDADE ECLESIAL

A Nova Eclesiologia foi inaugurada na Igreja pelo Vaticano II como proposta para reformar suas estruturas. O reconhecimento principal é a universalidade da salvação e acolhida de todo povo de Deus pela escuta. A Igreja é discípula anunciadora da salvação e, por conseguinte, precisa fazer essa transmissão de modo que nada se perca, e não fique circunscrita a uma só nação.

A expressão *a Igreja é o povo santo de Deus*, consagrado pelo Vaticano II (PAPA PAULO VI - CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, 1964, n. 12a), foi a compreensão mais significativa no reconhecimento da importância de que todos os membros da Igreja devem ser acolhidos com igualdade e respeito.

A figura de uma Igreja sinodal leva a renovar posturas hierárquicas e romper com os autoritarismos e clericalismos, favorecendo, assim, a abertura para escuta e diálogo. Portanto, “toda atitude de fechamento despreza a universalidade do povo de Deus” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2016, p. 116) e bloqueia a sua vocação sinodal. Há que se considerar também que uma Igreja sinodal é aquela que faz a inclusão social dos pobres, aquela que reconhece que a “exigência de ouvir este clamor deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós, [...] a Igreja, guiada pelo Evangelho da Misericórdia e pelo amor ao homem, escuta o clamor pela justiça e deseja responder com todas as suas forças” (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 188).

Nessa perspectiva, a Igreja deve seguir com atenção e cuidado pastoral o que oferece e propõe na formação de todos os fiéis. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* destaca que é Cristo pela ação do Espírito Santo que vivifica a Igreja, a identificação do espírito de Cristo com a Igreja (PAPA PAULO VI - CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, 1964, n. 8). Uma importante novidade, enunciada na constituição sobre os fiéis, “o Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis como num templo” (PAPA PAULO VI - CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, 1964, n. 4).

Outra abordagem que merece destaque, e que reforça o desenvolvimento da prática pastoral, está na visão apresentada pelo Papa Francisco de uma Igreja inteiramente sinodal. É aquela também que reconhece a indispensável contribuição da mulher nos serviços pastorais. Ressalta Francisco (2013), cheio de entusiasmo:

Vejo, com prazer, como muitas mulheres partilham responsabilidades pastorais juntamente com os sacerdotes, contribuem para o acompanhamento de pessoas, famílias ou grupos e prestam novas contribuições para a reflexão teológica. Mais ainda é preciso ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 103).

O processo sinodal põe no centro a assembleia das pessoas reais que participam

e representam a Igreja, e não uma minoria que busca destaques e privilégios distanciando da vida em comunhão. A Igreja precisa estar sempre atenta ao chamado do Pai a ser sua “casa aberta”, acolhendo e proporcionando a participação de todos na comunidade. Uma Igreja sinodal é aquela que age como facilitadora da graça e não como controladora (PAPA FRANCISCO - EXORTAÇÃO APOSTÓLICA *EVANGELII GAUDIUM*, 2013, n. 47).

A conversão sinodal precisa ocorrer de uma forma integral, pessoal, comunitária e institucional. Foi a partir do Concílio Vaticano II que o Papa propõe organizar a Igreja de uma forma tal que todos os seus membros se envolvam e participem. Colaboração na construção de uma Igreja mais missionária e participativa, com a integração dos diferentes carismas e ministérios dentro da Igreja a serviço da missão.

Desse modo, para a realização de uma Igreja totalmente sinodal, um elemento fundamental é desenvolver formação permanente e resgatar a teologia que a Igreja é povo de Deus. A evangelização é dever da Igreja. O sujeito da evangelização deve passar por uma conversão pastoral na animação das comunidades. Isso implica ir além de uma “pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 2008, n. 370).

Viver a sinodalidade dentro da Igreja ao nível da direção e coordenação dos ministérios implica em primeiro lugar que, ao desempenharmos encargos e ministérios na Igreja, já sejamos uma Igreja em vertente de expressão da sinodalidade. Fora dessa vivência seríamos uma Igreja em esplêndido isolamento, incapaz de promover a unidade e de buscar caminhos de superação, na direção de uma comunhão maior, no respeito à dignidade dos outros.

O aprofundamento da práxis sinodal conduzirá a Igreja ao deslocamento hierárquico para uma nova configuração da Igreja, como a Igreja de Igrejas, da qual o Vaticano II se coloca como sustentáculo entre Deus e o povo. “O início do processo sinodal se dá na escuta do povo.” (PAPA FRANCISCO, 2005, p. 1141). É caminhando juntos, de forma ativa, atenta à experiência real, que as pessoas fazem com que a Igreja concreta possa ser aberta e acolhedora. A participação de todos deve ser de forma efetiva, na medida em que a comunidade for sujeito da pastoral, e não meramente executora das determinações eclesiais.

5 | CONCLUSÃO

A presente comunicação visou refletir como a vivência da sinodalidade na Igreja colabora para que suas práticas pastorais possam ser melhor desenvolvidas. Ressalta-se ainda que a sinodalidade é capaz de abrir novas possibilidades no processo de integração do povo de Deus dentro da Igreja, colaborando para que haja comunhão e corresponsabilidade nas práticas pastorais. Mais do que isso, contribui para reconhecer que a sinodalidade é adquirida por meio de um processo de prática no qual a Igreja modifica

sua forma de evangelizar, de se relacionar com seus fiéis e com a sociedade. Pode também ser concebida como um princípio reorientador dos projetos pastorais da Igreja. Neste mundo globalizado, faz-se necessário a Igreja “descobrir e discernir os sinais dos tempos, para responder de maneira lúcida e coerente às interrogações de cada geração, às suas angústias e esperanças, alegrias e tristezas” (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 2016, p. 41). Dessa maneira, o plano pastoral da Igreja precisa ser elaborado, levando em conta que a Igreja é a comunhão de vida dos homens com Deus e entre si. A Igreja é uma comunidade.

É oportuno ainda destacar que os projetos pastorais da Igreja devem ser construídos na linha da sinodalidade. No contexto da nova eclesiologia do Vaticano II, a sinodalidade aponta para a necessidade da Igreja descobrir novos métodos para realização de seus planos e práticas pastorais em uma cultura que alcançou tantos avanços tecnológicos. Ela desperta para a comunhão, ao reunir em assembleia, valorizando e acolhendo a participação ativa de todos os membros que formam o povo de Deus, com o compromisso e a responsabilidade na realização da missão evangelizadora.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe. A sinodalidade após o Vaticano II. *In*: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). **Bispos para a esperança do mundo**: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 129-147.

ANTÓN, Angel. A fundamentação teológica das Conferencias Episcopais. *Brotéria*, Lisboa, v. 129, n. 1, p. 27-42, jul. 1989.

ANTÓN, Angel. Iglesia universal - Iglesias particulares. **Estudios Eclesiásticos**, Madrid, v. 47, n. 182-183, p. 409-435, jul./dez. 1972.

ATOS. *In*: **A BÍBLIA**: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

CALIMAN, Cleto. A eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil. *In*:

COMBLIN, José. Evangelização e libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, n. 147, p. 569-597, set. 1977.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1968.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Cristãos Leigos e leigas na Igreja e na Sociedade**. Aparecida, São Paulo: Paulinas, 2016.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe – 31 de maio de 2007. 7. ed. Brasília, DF: CNBB, 2008.

GALLI, Carlos Maria; PASSOS, João Décio (org.). **Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2018.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATO, Vera Ivanise (org.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 229-248.

IGREJA CATÓLICA. Comissão Teológica Internacional. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: São Paulo: Edições CNBB, 2018.

NEUNHEUSER, Burkhard Gottfried. Igreja universal e Igreja local. In: BARAÚNA, Guilherme (ed.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis, 1965. p. 651-673.

PAPA FRANCISCO - **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual**. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 04 nov. 2020.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre Francisco**: comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos. Vaticano, 2015. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 05 nov. 2020.

PAPA PAULO VI - **Decreto Christus Dominus sobre o Múnus Pastoral dos Bispos na Igreja**. Roma, Vaticano, 28 out. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html. Acesso em: 04 nov. 2020.

PAPA PAULO VI - **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi do Papa Paulo VI ao Episcopado, ao Clero aos Fiéis de toda a Igreja sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo**. Vaticano, 8 dez. 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 04 nov. 2020.

SANTO DOMINGO. **Texto oficial**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

TABORDA, Francisco. **A Igreja e seus ministérios**: uma teologia do ministério ordenado. São Paulo: Paulus, 2011.