

CAPÍTULO 3:

A ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO E REALIDADE ECLESIAL: SINAIS, DIMENSÕES E FORMA DE PROCESSAMENTO DA ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO

III.1.

Introdução: O redescobrimento da Eclesiologia de Comunhão

Ao longo do século XX vários foram os fatores que facilitaram a eclosão da idéia de comunhão dentro e fora dos muros eclesiais: as catástrofes das grandes guerras mundiais despertaram a nostalgia de uma experiência religiosa intensa, concreta e mais comunitária; a renovação litúrgica mostrou a debilidade de uma experiência devocional intimista; os estudos bíblicos haviam mostrado a centralidade das imagens com “*Povo de Deus*” e “*Corpo de Cristo*”, apoiadas em fórmulas como “*Em Cristo*”, como o melhor conhecimento da prática de comunhão entre as Igrejas; a centralidade da eucaristia abriu diálogo com os ortodoxos e permitiu perceber o sabor tradicional de sua experiência eclesial, mas apontou necessidade de outros espaços de comunhão... Nesta perspectiva, o conceito de comunhão se impôs como convergência de todas as aspirações eclesiológicas e eclesiais num mundo marcadamente em processo de mudança.

O Concílio Vaticano II, como dito anteriormente nessa dissertação, é considerado como o momento em que a Eclesiologia de Comunhão recebeu sua carta de cidadania. Tal concílio, em termos de curiosidade, utiliza em 122 ocasiões o termo comunhão (ao passo que o Vaticano I somente cinco vezes). Porém, a quantidade não deve impedir a prudência de um juízo valorativo. O concílio faz um uso, muitas das vezes, impreciso e fluído do termo comunhão em sentidos diversos e com conotações variadas⁷⁷. É difícil dizer, portanto, que o

⁷⁷ Cf. *LG* 4, 8, 9, 26; *OT* 5, *AG* 15, 17; *PO* 4 e a própria idéia da comunhão como referência à relação entre papa e bispos.

Vaticano II ofereceu uma noção tecnicamente elaborada sobre a comunhão. As reflexões pós-concílio, por outro lado, como dissemos no capítulo anterior, primaram pela categoria Povo de Deus como expoente dessa eclesiologia de comunhão. Mas para nosso teólogo Congar não basta.

Não podemos desconsiderar outros dados. No período pós-concílio algumas propostas apresentaram a comunhão como a coluna vertebral da eclesiologia e como a chave hermenêutica para compreender a evolução do Vaticano II. Mesmo assim, a recepção dessas idéias foi variada. Nessa linha, há de assinalar o sínodo de 1985: aponta para a relação final da eclesiologia de comunhão como tema fundamental dos documentos conciliares. Adverte que não se pode reduzir a questões meramente organizacionais ou de partilha dos poderes, e sim que consiste na comunhão com Deus por meio de Jesus Cristo e seu Espírito e assim essa comunhão se tornará, também, o fundamento da ordem da Igreja e o instrumento de articulação da unidade na diversidade.

Essa tomada de consciência inspirou a teologia de Congar, que ousou introduzir um fator de equilíbrio e integração na eclesiologia e na vida eclesial: frente ao secularismo reinante, destaca-se a dimensão mistérica da Igreja; frente às divergências internas, se colocava a idéia de unidade (ou comunhão).

Dada sua centralidade e a amplitude de sua recepção, há de se destacar a instrumentalização ideológica que o conceito de comunhão corria o risco:

- a) Há de se evitar o uso absoluto da comunhão que exclua a validade de outras imagens que acabem por se tornar sinônimas de Igreja;
- b) Há de se evitar uma concepção muito mística e espiritual que obscureça a dimensão social, pública e institucional;
- c) Há de se evitar o uso retórico tanto para sugerir a gestão democrática da vida eclesial quanto para estimular a uniformidade e a unidade sem fissuras;
- d) Há de se evitar um reducionismo psicológico que entenda a comunhão como compensação da própria saudade e das carências afetivas.

Assim, Comunhão deve ser um conceito entendido teologicamente à luz dos dados da revelação de Deus. Desde sua raiz trinitária até os eventos eclesias propriamente, podemos refleti-la de formas variadas e com significações diversas⁷⁸.

III. 2.

As dimensões da Comunhão

Perscrutando as obras de nosso teólogo, podemos assinalar que a Ecclesiologia de Comunhão, seguindo seu itinerário teológico, concorre para algumas dimensões fundantes que irão assegurar-lhe sua dignidade. São elas: dimensão de koinonia, dimensão escatológica e dimensão sacramental.

III. 2.1.

A dimensão de Koinonia

Como muito se tem ouvido, a Koinonia não é um neologismo cristão, mas uma experiência que recebeu do cristianismo um conteúdo novo e dinâmico. No mundo grego a Koinonia era utilizada para designar as relações interpessoais, a harmonia cósmica e a união de Deus com a obra criada. No AT não existe registro de utilização do termo koinonia, ainda que a idéia de Aliança possa ser considerada como equivalente.

Estes precedentes não tiram a ousadia da 2 Pd 1, 4, que fala da Koinonia dos Cristãos como “partícipes da natureza divina”. O sentido exato, porém, só pode ser entendido à luz da Revelação de Deus que atuou e atua na história humana como trindade. Desde essa ótica, segundo nosso teólogo, se abrirão perspectivas eclesiológicas fundamentais: a ecclesiologia deve basear-se sobre a teologia trinitária se quiser ser uma ecclesiologia de comunhão.

78 Segundo o teólogo A. Leys, em *“Ecclesiological Impacts oh the Principle of Subsidiarity”*, a comunhão recebe diversas classificações: a) Comunhão dos Santos: participação do fiel na salvação dada por Deus; b) Comunhão de fé: enquanto o crente é membro ativo do Povo de Deus; c) Comunhão eclesial: é a comunhão da Igreja Local edificada sobre a eucaristia e governada pelos bispos, que expressam a unidade e a diversidade da Igreja; d) Comunhão Colegialidade: baseada na anterior, mas destacando a comunhão hierárquica na relação entre papa e bispos; e) Comunhão Cristã: se refere à comunhão plena com as Igrejas cristãs.

Vejamos as luzes dessa Koinonia na experiência eclesiológica de Congar:

- a) Como ponto de referência implícita deve ser considerada a experiência de Jesus com seus discípulos mais íntimos e destes entre si (cf. Mc 3, 14; Lc 5, 10). A vocação de seguir Jesus implica ruptura com os vínculos existenciais anteriores para unir-se inteiramente a ele, a seu destino, a sua missão. Na adesão à pessoa de Jesus, os discípulos são transformados em suas vidas e introduzidos numa experiência comunitária distinta das que já existiam.

Porém, seria um equívoco falar da comunhão em sentido cristão tão restrito. A partir da experiência da Páscoa, quando a missão do Filho de Deus havia sido consumada por sua glorificação e efusão do Espírito, o crente experimenta o sentido pleno da salvação: restaurado em suas relações fundamentais e integrada com sua essência interior, é acolhido no mistério do amor trinitário, perdoado e aberto a esperança e alegria de Deus, tornando-se assim um novo homem, uma nova mulher. A comunhão sempre inclui um aspecto soteriológico e antropológico.

- b) Essa Koinonia se produz no processo da Trindade econômica: a salvação vem de Deus por seu Filho no Espírito. Segundo Congar, é esse dinamismo do amor trinitário em que o crente é envolvido e faz-se partícipe com Deus. Esta é a dimensão vertical da salvação, que o NT apresenta de modo muito realista.

No NT não se pode falar de uma comunhão com Deus em sentido genérico e nem como uma relação com o Pai de modo direto. Só se produz uma relação com Deus por mediação de Jesus. É a lógica que desvela em 1 Cor 1, 9: a graça e os dons recebidos pela redenção operada por Jesus resumem a vocação cristã na participação comunional com Cristo e em Cristo⁷⁹. O convite de Deus em virtude de seu amor revelado em Jesus e a filiação que é relegada aos crentes constituem

79 A doutrina Paulina do batismo e da eucaristia atesta essa convicção.

ao batizado uma situação histórico-salvífica nova. Em 1 Jo 1, 3.6 aponta-se nessa direção: o Filho é o que faz dar a conhecer o Pai (cf. Jo 1, 18), e a vida que dele procede é o que estabelece a comunhão com o Pai e os irmãos.

O Espírito é o que entrega comunhão, é o que a faz possível (cf. 2 Cor 13, 13). A “comunhão desde o Espírito” não designa a participação com ele. Em paralelo com as funções atribuídas ao Pai e ao Filho, há de se pensar a comunhão recebida pelo Espírito: comunhão, aqui, é aquele dom do Espírito pelo qual o homem não está sozinho e nem distante de Deus, e sim, é chamado a participar da mesma comunhão que une entre si Pai, Filho e Espírito, e tem como alegria a comunhão profunda com os irmãos, com quem partilha o mistério de sua relação com Deus. A comunhão, por sua raiz trinitária, se abre à história: ao ser recebida pelo homem, essa comunhão rompe com o mais profundo sentimento humano de egoísmo, fazendo desse homem Filho de Deus e irmão dos outros homens. A liberdade da salvação se mede não somente pela escravidão da qual o homem em Deus é libertado, mas pelo âmbito de comunhão a qual ele é incorporado, atesta Congar.

A comunhão, como koinonia, possui uma base e uma expressão sacramental: o batismo, início da comunhão, faz o homem participar do mistério pascal e resgata-o numa nova filiação em Cristo pelo Espírito e o insere no caminho do serviço. Essa abertura alcança sua ratificação e plenitude na eucaristia, enquanto inserção no corpo do Senhor (cf. 1 Cor 10, 16. 17) e doação ao outro. A dimensão vertical da comunhão faz possível a sua abertura horizontal: sua eclesialidade.

- c) A Koinonia possui sempre uma dimensão e uma abertura eclesiológica. Essa dimensão é fruto de uma dialética positiva: a comunhão, ela mesma, cria comunidade entre os participantes; as relações interpessoais aqui estabelecidas serão tanto mais profundas quanto mais elevada for essa realidade em que se participa. A koinonia deve ser base da eclesiologia, assim, a Igreja tornar-se-á o prolongamento, no tempo e no espaço, da comunhão com a trindade santa. A cristologia e a

pneumatologia, enquanto são soteriologia, se transformam em eclesiologia.

Essa abertura eclesiológica da Koinonia deve ser entendida de modo concreto, referida às relações interpessoais vividas em um grupo humano determinado, donde se desenrola o processo de comunhão e celebração da mesma fé.

A reciprocidade eucaristia – Igreja articula e conjuga a conexão das dimensões vertical e horizontal da comunhão. Na antiguidade cristã a koinonia designava o modo inseparável de celebrar o corpo do Senhor e a vinculação eclesial (pertença a um grupo humano solidário). A Igreja como mistério de comunhão se faz presente e se realiza na assembléia litúrgica. Essa unidade do Povo de Deus, fundada na consagração batismal, operada pelo Espírito, faz com que esse mesmo povo seja santo e enviado ao mundo para manifestar o dom de Deus recebido.

Assim, essa koinonia eucarística implica uma objetividade, uma estrutura institucional. A Igreja, Corpo Místico de Cristo, é uma comunhão, interiormente expressa na vida espiritual dos fiéis pela fé – esperança – caridade; exteriormente expressa na profissão de fé, de disciplina e de vida sacramental.

A Eclesiologia de Comunhão como koinonia exige gestos, atitudes e ações concretas em seu exercício. Ela encerra em si mesma uma carga de eclesialidade que irá contornar a vida e o testemunho do ser cristão: é o senso dos membros de uma mesma assembléia que criam um “mesmo sentir” (cf. Rm 12, 16; 15, 5; 1Cor 1, 10; 2Cor 13, 11), respeitando as diferenças e particularidades de cada um. As experiências neotestamentárias apontam para isso: quando Paulo propõe a coleta em favor da comunidade (2Cor 8, 4; 9, 13), essa coleta realiza a comunhão entre as igrejas nascentes, conserva a união entre os cristãos-gentios e os cristãos-judeus e se abre o mundo dos pagãos. Dificilmente poderemos falar de comunhão sem nos referir às relações pessoais em comunidade. O amor aos irmãos (1 Jo 2, 7-11; 3, 11-15), a fé autêntica (2 Jo 8-11), a comunhão de bens (Hb 2, 42), a oração

recíproca, o zelo pastoral... não são simplesmente expressões da comunhão, mas sim a dimensão de koinonia da comunhão com o exercício.

III. 2.2.

A dimensão escatológica

A comunhão possui uma tensão escatológica intrínseca, pois aponta o momento em que Deus se desvela tudo em todos (cf. 1 Cor 15, 28). Todo exercício de comunhão, em termos pessoais ou em termos de comunidades, é a condensação dessa dimensão escatológica numa efetiva antecipação do querer de Deus no agir do homem: é a unidade perfeita de sujeitos que continuam sendo sujeitos pessoais (comunhão íntima) e social (coletividade exterior). Aqui, a comunhão adquire e se projeta no horizonte da esperança, alimentada por uma promessa que afeta o destino do homem e do seu papel no mundo. O Deus possuído e que nos possuirá perfeitamente será o princípio, interior a cada um e comum a todos, de nossa comunhão.

A comunhão vem de Deus e se torna itinerante na terra. Esta condição terrena se caracteriza por um “já” e um “ainda não” simultaneamente verdadeiros. A comunhão na Igreja já é aquilo que é chamada a ser.

Segundo Congar, esta situação dialética e por vezes paradoxal da Igreja em sua vida itinerante confere-lhe uma estrutura igualmente dialética, caracterizada por uma dualidade que corresponde a este *já-ainda não*. O próprio Cristo se apresenta como aquele que assegura para os seus uma e outra coisa. Ele une seu povo numa realidade de graça que permanecerá, mas para isso dispôs de alguns meios externos que passarão: enunciados doutrinários, preceitos, sacramentos, autoridade pastoral, etc... Tudo isso representa um conjunto de meios destinados a conduzir à comunhão os filhos de Deus e permitir-lhes viver nela.

Mas entre o meio e a realidade que este busca ou alimenta existe uma homogeneidade e uma continuidade asseguradas pela identidade do princípio que, tendo instituído e garantido o meio, opera através dele aquilo de que ele mesmo será a fonte permanente.

Exemplifiquemos:

1- A Palavra pronunciada, se for recebida, e graças à operação de Deus por ela, gera a fé e lança as bases da comunhão (cf. Rm 10, 14, 17; Jô 17 20; 1Pd 1, 23; Tg 1, 21);

2- O batismo incorpora a Cristo morto e ressuscitado e nos faz comunhão com ele (cf. Rm 6, 3-11; 1 Cor, 12, 13; Gal 3, 27);

3- A eucaristia é comunhão com o corpo de Cristo (cf. 1 Cor 10, 16s)⁸⁰.

Na unidade terrena da Igreja, a comunhão, em sua perspectiva escatológica, pode ser considerada em dois planos: aquele dos meios externos e aquele da realidade interiorizada. O ideal consiste em obter a plenitude dessa realidade íntima utilizando a plenitude dos meios dispostos por Deus para consegui-la. Só assim se responde plenamente ao desígnio de Deus. Só assim se efetua em toda sua plenitude a unidade da Igreja. Efetivamente, esta é ao mesmo tempo unidade de comunhão espiritual, isto é, salvação, e unidade dos meios que proporcionam esta vida e esta salvação. Mas o caráter dialético da condição terrena da Igreja encerra a possibilidade de uma distância e até mesmo de uma separação entre o plano dos meios e a realidade interior. Isso a faz mediação salvífica.

Assim, a comunhão se dirige e oferece o drama do homem individual: exilado, desequilibrado interiormente, atormentado pela angústia... recebe a garantia do perdão, o convite a um amor que dignifica seu espaço humano e sua comunidade eclesial. Igualmente se dirige ao drama da humanidade dividida:

80 Seguindo as Escrituras e os Santos Padres, Congar atesta que estes dois sacramentos – batismo e eucaristia – unem-nos e nos identificam misticamente com o corpo imolado e vivo de Jesus Cristo. A unidade que os fiéis formam entre si e sua união com Deus brotam, através dos sacramentos, da encarnação pela qual Deus se uniu à natureza humana. A teologia patrística estende esse valor sacramental aos ministros, presidentes de comunidades; não no sentido de que eles comunicam a união com Cristo, como fazem o batismo e a eucaristia, mas pelo fato de que representam Jesus Cristo, a quem Deus constituiu princípio de comunhão e unidade entre ele e nós e entre todos nós: *“estar profundamente unidos (a vosso bispo), como a Igreja o está a Jesus Cristo ao Pai, a fim de que todas as coisas estejam de acordo na unidade”* (Ignácio de Antioquia).

entre as tragédias de guerras e enfrentamento, o Espírito vai abrindo âmbito de encontro como sucessão de Pentecostes...

Por essa tensão escatológica desde os dramas humanos e institucionais, a comunhão se constitui dinâmica. Não se enclausura, é sempre aberta, é sempre integrada. Não poderia ser de outro modo, uma vez que partindo do próprio mistério de Deus que é trindade, dinâmica e relação.

III. 2.3. A dimensão Sacramental

A Igreja vive de, na e para a comunhão que a Trindade estabelece no interior da história. Por isso não deve ser estranha a visualização dessa comunhão: a Igreja é a presença pública da acolhida do ser humano a graça de Deus como dom. Isso a torna sacramento de comunhão de Deus Trinitário no mundo. O que nosso teólogo irá chamar de sacramentalidade da Igreja.

Podemos elencar três pressupostos que legitimam e validam a premissa da Igreja como realidade sacramental:

- a) A Igreja se apresenta como um acontecimento estruturante do mistério de Deus: nela se expressa e se atualiza o mistério global de Deus e por isso mesmo ela é constituída como sacramento;
- b) Todo elemento da realidade esconde um componente simbólico que remete a outra realidade. Assim o é a Igreja: seus gestos e ações insinuam sempre o mistério de Deus;
- c) A Igreja é precisamente a encarnação da graça, a manifestação social da graça vitoriosa de Deus enquanto acolhida na liberdade agraciada dos homens.

Esses pressupostos da sacramentalidade da Igreja recebem sentido na sacramentalidade de Cristo. Cristo é o sacramento por autonomia: “*O mistério*

(o sacramento) de Deus não é nada mais que Jesus Cristo”⁸¹. Ele revela e faz presente de um modo singular e irrepetível o Deus invisível, porque nele não há distância alguma entre símbolo e significado: o humano e o divino estão unidos de modo pessoal. Jesus é o sacramento radical do Pai.

Da sacramentalidade de Cristo vive a Igreja como sacramento:

*E porque a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo gênero humano, ela deseja oferecer a seus fiéis e a todo mundo um ensinamento mais preciso sobre sua natureza e sua missão universal...*⁸².

Na LG, a Igreja como mistério se entende como o grande desígnio de Deus de salvar todos os homens em Cristo. O ponto de partida da revelação do mistério é Deus uno e trino, é o mistério mesmo da trindade santa. A Igreja, pois, pertence àquilo que os Padres da Igreja chamavam de “economia”, isto é, a administração histórica dessa auto-comunicação salvífico-libertadora de Deus na comunidade humana. No acontecimento histórico da Igreja revela-se o mistério de Deus em Cristo hoje. A Igreja, na expressão de Cipriano, aparece “*como o povo reunido da unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo*” (cf. LG 4).

Assim, só se centrando em Cristo, a Igreja realiza plenamente sua sacramentalidade. É como expressa belamente a imagem patrística da “*mysterium lunae*”: assim como a lua reflete a luz do sol (não a sua própria), a Igreja deve projetar sobre os homens o fulgor de Cristo, o sol que nos ilumina.

Sua sacramentalidade, na perspectiva da comunhão, permite perscrutar as relações da Igreja com a Graça e o modo de sua mediação. Não basta dizer que a Igreja é o sinal da graça sem se entender que o sentido que ela remete é distinto dela mesma. Tampouco parece suficiente pensar que se produz a graça por si mesma, desde fora, algo diverso dela, mas sobre seu domínio (monopólio).

81 Santo Agostinho, *EP* 187, 11.

82 Cf. LG, 1.

Uma adequada compreensão da sacramentalidade da Igreja permite encontrar concepções válidas e algumas das questões mais debatidas na eclesiologia congariana:

Se a Igreja é sacramento de salvação desde sua origem, se pode entender o papel mediador da Igreja na salvação dos cristãos, seu mistério salvífico: se a graça sempre se expressa na história, esta expressão visível aponta e vive de sua referência a presença oficial e também visível que é a igreja (que atua, nesse caso, como causa final);

A realidade divina e humana da Igreja, seu caráter de corpo místico e de sociedade humana, se relacionam como “*res*” e “*sacramentum*”⁸³, uma unidade que não anula a distinção. A LG nº 8 indica que não são duas realidades distintas, mas sim uma realidade complexa que deve ser compreendida e conciliada desde analogia do mistério do Verbo encarnado;

Nesta integração do divino com o humano, que evita contraposições mantendo a diferença, é peculiar a concepção católica de Igreja frente à realidade protestante: se bem reconhece que a Igreja não monopoliza a salvação, mas sim vive dela, proclama que ao encontrar a Igreja, se encontra Cristo, e que este se faz presente na Igreja de modo objetivo e permanente. A eclesiologia católica, como afirma um documento luterano-católico⁸⁴, gira em torno do conceito sacramental de Igreja, que justifica e legitima seu serviço de mediadora. Os luteranos, por sua vez, como criatura e ministra do Verbo: sua função é servir ao anúncio do Evangelho, porém, desde uma relação extrínseca respeitando o acontecimento salvífico⁸⁵;

83 Ib. idem. *Mysterium Sallutis* IV / 3.

84 Comissão Mista Católico-romana / Evangélico-Luterana. “*Igreja e Justificação. A concepção da Igreja a luz da justificação*”. nº 108, 1994.

85 Embora sejam ainda hoje amplamente discutidas essas diferenças, não se deve desconsiderar as convergências dessas duas eclesiologias: ambas aplicam a categoria símbolo à Igreja. Respeita-se a dependência radical a Cristo, que em seu fundamento e finalidade não estão enraizadas em si mesmo, mas na própria pessoa de Cristo e em seu espírito, que produz a mediação salvífica. A partir daí se pode precisar o conteúdo da Igreja como criatura e ministra da Palavra; o alcance de sua identidade enquanto gerada pela Palavra e enquanto prolongação histórica da Palavra proferida para a salvação do mundo.

A relação da Igreja com os sacramentos pode superar uma visão excessivamente eclesiocêntrica: à luz do mistério que a Igreja atualiza, os sacramentos podem ser apresentados como a celebração pela Igreja e na Igreja dos eventos fundadores e estruturantes da história da salvação.

Enfim, em sua dimensão sacramental, a Igreja tem a possibilidade de refletir que ela não é a mediação do “fazer” dos sacramentos, mas que em virtude dessas celebrações sacramentais, ela insere o cristão no mistério maior que é Cristo e ponto maior de nossa comunhão.

III. 3.

As formas de se processar a Comunhão

Toda a Sagrada Escritura, especialmente os textos neotestamentários, está repleta de relatos que apontam para uma consciência explícita do desejo de comunhão. O livro dos Atos dos Apóstolos é um exemplo claro e digno dessa verdade: ele dá-nos a dimensão correta de como a comunidade primitiva vivia a comunhão: *“E eram perseverantes no ensino dos apóstolos, na comunhão fraterna, na fração do pão e nas orações”* (At 2, 42). Esse ensinamento primitivo da comunidade não se reduzia ao plano sentimental, mas era intenção lucana apontar uma estrutura básica, que, segundo nosso teólogo, constituía por si mesmo um ensinamento a respeito da comunhão: a- Unidade pela aceitação do ensinamento apostólico (que assegura a unanimidade de fé e de confissão); b- Unidade no plano da vida social (forma de vida comum) e c- Unidade na celebração do culto (que comporta, juntamente com a oração realizada no âmbito da comunidade judia, a celebração da fração do pão pela qual se consuma a união dos fiéis com Cristo e dos fiéis entre si.

A esta análise da unidade (comunhão) proposta pela escritura, Congar soma os textos de teólogos e até mesmo do magistério, distinguindo as formas da unidade em vistas da comunhão: unidade de fé, de vida social e de culto e sacramentos. A partir daí nosso teólogo sistematiza sua reflexão de como a comunhão se processa na realidade eclesial e quais os seus desdobramentos e desafios à Ecclesologia.

III. 3.1. A comunhão de Fé

Os ensinamentos patrísticos definiam a Igreja como “*congregatio fidelium*”. Essa definição designa uma multidão de seres vivos dotados de inteligência, congregados ou reunidos por um princípio de vida, ou ao menos de ação, comum a todos eles. No caso da Igreja, esse princípio de união é a fé. A fé não se resume num “depósito de verdades reveladas”, mas sim na realidade sobre a qual se realiza a aliança entre Deus e nós. A fé em nós humanos é propriamente abertura pela qual a ação de Deus encontra morada. É o nosso sim absoluto de nos comprometer a ser totalmente para Deus. Na perspectiva divina, portanto, de Deus, a fé é o ato pelo qual começa a comunicar-se a nós dizendo o que quer ser para nós e, por conseguinte, dizendo algo daquilo que é para si mesmo.

Em alguns cristãos a experiência da fé pode ser “informe”, e neste caso falta-lhe algo na linha da própria fé. Mas na Igreja, como afirma Congar, a Fé tende à plenitude: nela, a fé une o povo da aliança com o Deus da aliança por meio do laço eficaz e total da caridade. A fé não é só um princípio da existência pessoal; é, além disso, o primeiro princípio de comunhão para as pessoas e de unidade para a Igreja, pois nela as pessoas crêem na mesma coisa, tal como é comunicado na Escritura, nos relatos da Tradição dos apóstolos e nos ensinamentos que perpetua a Igreja.

Como princípio de comunhão, a fé atua interiormente e exteriormente na vida do cristão convertido. Internamente, no compartilhar da mesma palavra, do mesmo Deus e do mesmo Cristo, todos os fiéis têm como termo de seu conhecimento e de sua adesão uma mesma realidade existencial. Essa realidade, porém, não é só objeto de conhecimento – se assim o fosse, a Igreja seria uma espécie de academia – e sim o princípio e o fim de nosso destino e do universo inteiro, que não nos é apresentado de maneira objetiva e conceitual, mas sim sob o crivo de uma experiência sobrenatural. Como realidade interna, a fé cria em nós seres humanos uma unidade radical: a realização de uma mesma forma de vida.

Como princípio externo, a fé comporta uma estrutura determinada de mediações: a revelação não nos é dada individualmente, mas publicamente, a uma coletividade, por meio de ministros chamados para isso e encarregados de uma missão, como são os profetas, apóstolos, redatores da Sagrada Escritura e o magistério da Igreja. Tudo isso constitui o organismo de mediação para a comunicação do objeto da fé.

A Escritura tem um valor normativo absoluto para aqueles que devem receber a fé. Esse valor normativo absoluto deve-se à sua condição de inspirada, que faz da Escritura a Palavra de Deus (Deus toma a iniciativa e responsabilidade). Por esse motivo, os Santos Padres insistem em que a Igreja se constrói sem cessar pela Escritura e pregação, que é seu anúncio vivo. Sobre esse aspecto, Congar adverte: a Escritura não desempenha esse papel a não ser quando em sua letra, e, através dela, manifesta seu verdadeiro sentido. A iniciativa reveladora de Deus suscita, ao mesmo tempo, um testemunho escrito sobre os fatos nos quais se inscreve – a Escritura – e uma missão acreditada, coextensiva à duração e ao espaço nos quais a fé deve ser anunciada⁸⁶. Assim, fica claro a existência de um corpo único de testemunho e de ensinamento que corresponde à unicidade e à universalidade da missão, sem detrimento da diferença entre as primeiras testemunhas oculares, os apóstolos e seus sucessores. A doutrina autêntica que emana desse corpo tem valor de regra para a fé da Igreja. No plano da vida da Igreja como tal, isso só é possível se a regra da crença tem uma forma efetiva propriamente eclesial. Sendo assim, para se evitar abusos de caráter institucionais, reivindica-se o caráter teológico da fé: seu motivo é a verdade primeira (incorrupta) tal como nos é proposta na Escritura segundo o ensinamento da Igreja.

Um outro aspecto dessa dimensão externa da fé é a participação na celebração dos sacramentos e em toda a liturgia, visto que muitos fiéis só tomam acesso aos mistérios da fé nestes momentos. O batismo é a experiência maior dessa verdade: como o próprio sacramento da fé, ele é ao mesmo tempo a transmissão, a profissão e a incorporação do fiel à Cristo e à Igreja, ou na fala de

86 Cf. Mt 28, 19-20.

nosso teólogo, a Igreja não é mais do que o “nós” dos batizados; é a agregação daqueles que, desde os apóstolos, creram em Cristo e viveram dele.

III. 3. 2.

A comunhão de culto e pelos sacramentos

A fé situa-nos em face de Deus numa relação de culto; ela mesma é o princípio de toda uma vida que tem valor cultural. O culto, na linguagem tomista, é a expressão e profissão da fé. Nessa experiência cultural o fiel, além do uso dos mesmos gestos, dos mesmos símbolos e das mesmas orações, realiza comunitariamente uma atividade importante de formação da consciência e da sensibilidade comum em torno daquilo em que se crê. Aqui emerge de modo privilegiado, como relembra Congar, o papel da Tradição na sua função de “imbuere”, ou seja, assegurar a doutrinação obtida pela participação na liturgia e nos sacramentos⁸⁷. Porém, a experiência cristã é muito mais que um culto, mas a expressão da fé numa pessoa e em seu projeto: Jesus Cristo, nosso salvador. O culto cristão é inteiramente uma expressão desta fé. Como tal não une só por sua natureza de culto, mas por seu conteúdo, já que dá a cada um dos fiéis, e a todos, o mesmo centro e o mesmo princípio de vida, ao mesmo tempo que o mesmo mestre.

A natureza do culto cristão se realiza plenamente nos sacramentos. Os sacramentos não são somente os sinais pelos quais, ao expressar nossa fé, nos unimos a Jesus Cristo; mas, e sobretudo, na celebração e vivência destes, opera-se um laço corporal, através de um meio corporal, que a partir de Deus e de Cristo, prolonga o ato supremo pelo qual Deus mesmo se fez meio corporal de nossa salvação. Assim, a Igreja, compreendida desde a patrística até hoje, procede de um dom e de uma comunicação de vida divina feita a partir do alto por meios tomados de nosso mundo e adequados a nossa natureza, isto é, por meios corporais. Pelos sacramentos – em virtude da intenção e da instituição divina – entramos em contato corporal com o acontecimento histórico único com o qual

87 Cf. CONGAR, Y. *La Tradition et les traditions*, II: *Essai theolog.* Paris, 1963. p. 111-136.

Deus realizou nossa salvação comprometendo-se de maneira definitiva e eficaz na salvação de todos.

Não é objeto dessa nossa dissertação explicar a natureza deste contato nem como se realiza (isto é feito no Tratado dos Sacramentos), mas cabe ao tema do qual estamos tratando assinalar a relação que existe entre sacramentos e a eclesiologia de comunhão.

Nessa atmosfera, nosso teólogo dedica especial atenção ao sacramento da eucaristia:

A Tradição sustenta unanimemente que a eucaristia é o sacramento da unidade e da comunhão e que seu efeito espiritual é a unidade do corpo místico⁸⁸. Recorrendo brevemente à teologia sacramental, verificamos que o efeito de cada sacramento corresponde a seu simbolismo. Na eucaristia este simbolismo consiste numa realidade alimentícia, de nutrição: pela conversão do pão e do vinho oferecidos no corpo e no sangue de Cristo, o alimento que nos é dado é o próprio Verbo de Deus, unindo, assim, o ser humano consigo numa comunhão divinizadora de vida. Na eucaristia, o cristão se une ao próprio Cristo substancialmente presente e é a ele unido sob a forma de alimento. Estamos diante de uma experiência de assimilação mística ao corpo de Cristo pelo ato de comer seu corpo sacramentado.

Com frequência essa verdade foi aplicada a Santo Agostinho: *“Não és tu que me mudarás em ti, como o alimento de teu corpo; sou eu quem te mudará em mim”*⁸⁹. Aquilo que é comido é mais vivo e mais forte, e por isso nos assemelha a si, exclama Paulo: *“Vivo, já não sou eu, é Cristo que vive em mim”*⁹⁰; e, ainda, reler o apóstolo nos convoca à comunhão: *“Por que há um só pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto participarmos todos do único pão”*⁹¹.

88 Nos capítulos anteriores descrevemos a crítica de Congar acerca do conceito de unidade e comunhão em torno do sacramento da eucaristia. Agora apenas explicitaremos a sistematização teológica dessa relação.

89 Cf. SANTO AGOSTINHO. **Confissões**, VII, 10. São Paulo: Paulus, 2003.

90 Cf. Gal 2, 20.

91 Cf. 1 Cor 10, 17.

O conteúdo da eucaristia, enquanto produz nos fiéis bem dispostos que o recebem na comunhão o efeito da unidade do corpo celestial, é Cristo em sua Páscoa. A eucaristia é o sacramento da caridade pascal: é o dom da comunhão que nos une a Cristo e que nos leva a dar-nos inteiramente, para além de todo o egoísmo, a Deus e aos homens de forma inseparável, já que, para nós como para Cristo, a aceitação da vontade do Pai compromete num dom total de si aos homens e pelos homens.

III. 3. 3. A comunhão de vida social na perspectiva da caridade

Toda sociedade ou comunidade supõe em seus membros um amor pelo mesmo objeto que una as vontades e as ações de diferentes pessoas numa comum operação e numa vida comum. Para nós cristãos esse objeto comum é a caridade, ou seja, o ágape cristão.

Essa caridade enquanto princípio de comunhão da Igreja se distingue em dois aspectos: em primeiro lugar, é a força que reúne a multiplicidade na unidade pelo fato de unir um grande número de pessoas na busca do mesmo bem e de fazê-las cooperar em toda classe de serviço; em segundo lugar, é participação da mesma raiz e fonte de vida. Assim, na Igreja a unidade de vida, pela ação do mesmo princípio, precede e suscita a unidade de cooperação e de serviço. Se todos os fiéis estão obrigados ao serviço mútuo e sua função respectiva, é porque o Espírito Santo os faz participar da vida e do bem de Deus, que é o amor-agápe. Se vivemos em comunhão com todos os membros da Igreja, como comunidade de irmãos, comunhão que se expressa em forma de cooperação e de serviços mútuos, é porque a caridade nos une à vida dessa Igreja.

Numa intuição didática e pastoral, nosso teólogo reflete sob dois caminhos dessa caridade em vista da comunhão:

1. Caridade – Serviço: toda vida cristã é por sua natureza e conteúdo, serviço. Isto vem do fato de que a vida cristã é, em primeiro lugar, participação da

vida de Cristo, que é o servidor por excelência; em segundo lugar, uma vida social no mesmo corpo. Por isso os membros se ajudam mutuamente.

As imagens de que se servem as Escrituras para exprimir a realidade da Igreja sempre comportam a idéia de uma solidariedade e de uma cooperação para a realização dinâmica de um todo: a Igreja é uma construção edificada pelos ministérios, mas na qual também os fiéis se edificam uns aos outros⁹².

Para designar tais atividades os textos neotestamentários empregam o termo grego *diakonia*, que significa comumente serviço, mas que significa também, mais especificamente, ministério. Isto nos leva a ampliar esta noção de ministério reduzida na prática ao âmbito dos ministérios instituídos ou hierárquicos, concebidos ordinariamente como autoridade e poder mais do que como serviço. Congar alerta-nos de que é preciso restabelecer a noção neotestamentária dos ministérios, segundo a qual existe uma gama de ministérios utilizados pelo próprio Cristo⁹³ que vai desde os apóstolos até a prática dos dons mais simples (como os dons da consolação, da presidência...).

2. Caridade – Comunhão: cada um atua sobre o outro e, dentro de certos limites, uns podem atuar por outros, animados pelo próprio Espírito Santo que é o próprio Cristo. Aqui a caridade é a forma que a torna nossa e ao Espírito Santo como a seu primeiro princípio, e é a condição daqueles que vivem na caridade e da caridade.

A caridade é realmente o laço que faz os cristãos serem cristãos, levando à sua perfeição a unidade de todos eles. Essa caridade – comunhão é inseparável de dois princípios pessoais dos quais depende a realização da Igreja: o princípio divino originário, que é o Espírito santo, e o princípio humano que lhe está unido à consciência de Jesus Cristo, habitada e movida pelo Espírito. Isso faz com que inúmeras pessoas diferentes formem um “nós”, uma unidade plural de comunhão profunda.

92 Cf. 1 Tes 5, 11; Rom 14, 19; 1Pdr 2, 5; Jd 20.

93 Cf. 1 Cor 12, 4-5.

O ser e o ter do cristão são o ser e o ter de membro do corpo vivo que é a Igreja. O fiel é um ser em comunhão sempre: naquilo que ele é mais intimamente e naquilo que ele realiza em nome de Cristo na Igreja. Portanto, cabe lembrar que toda autoridade exercida em nome de Cristo deve ser regida pelo serviço da caridade que consoma todo o desígnio de Deus. Assim, pois, se estabelece uma cooperação e uma correspondência entre a graça do Espírito interiormente e a organização ou conduta de vida social externamente.

Enfim, o que se quer considerar nas formas de se processar a comunhão na Igreja não é propriamente a abstração de sua análise, mas a verdade existencial que podemos haurir a partir daí: a Igreja, por natureza, origem e estrutura, é uma comunhão.

III. 4.

Conclusão: a Igreja é uma comunhão, uma comunhão de Igrejas!

Após esse percurso reflexivo, já podemos ousar afirmar que, ao pensar a comunhão na Igreja, não podemos confundi-la com um movimento de uniformidade. A redução da comunhão à uniformidade é impensável tanto na esfera divina (Deus – causa eficiente e suprema da Igreja), como na realidade humana (homens e mulheres – sujeitos receptores ou causa material) do ser Igreja. A comunhão pensada por Congar e refletida nessa dissertação realiza-se em unidades parciais nas quais se reflete e realiza-se a natureza do todo. Nisso os Santos Padres sempre insistiram sabiamente: a Igreja é o “nós” dos cristãos! E a própria Escritura testifica: Ef 5, 23ss; 2Cor, 11, 2-3; 1Cor 6, 15.17; Ef 2, 21-22... . Nos Santos Padres o primeiro é a Igreja, mas todo membro enquanto membro possui a plenitude dos atributos da Igreja (unidade, catolicidade, ...). Isto introduz em cada membro e em cada comunidade particular à vocação para comunhão. A diferença é condição necessária à comunhão e não o seu contraponto.

Isto traz a tona, propriamente, um tema especial e de tensão de nosso trabalho: a tensão entre o particular e o total, o local e o universal (do qual já refletimos no capítulo anterior). Especial, pois aqui reside a riqueza da novidade (unidade na diversidade); tensão porque o fato de que cada parte contenha o

totalidade não faz com que ela seja a totalidade. Dito concretamente, significa que o fato de as comunidades ou Igrejas locais sejam homogêneas com relação ao todo não lhes exige estar no todo e de concorrer para realizá-lo mediante aquilo que há em cada uma delas de singular e diferente. A solução não é a uniformidade, como também não pode ser a dispersão descompromissada. O caminho é a busca por uma teologia da comunhão que desemboque numa eclesiologia de comunhão itinerante e que reforce o espírito de universalidade e ao mesmo tempo o de autenticidade⁹⁴.

A Igreja acontece num espaço histórico onde se realiza o seu mistério no mundo, sua concretização na Igreja Particular. Nosso teólogo toma a Igreja Particular não simplesmente como sendo “o” bispo, mas como sendo a “comunidade dos fiéis” que vive, celebra e testemunha sua fé no serviço ao mundo e a Deus em dado lugar sob a presidência do serviço apostólico do bispo.

Fazendo um corte teológico na questão e a fim de melhor situá-la, aqui nessa dissertação deve-se focar a Igreja Particular, na perspectiva da Eclesiologia de Comunhão Congariana, no contexto de uma problemática mais ampla do exercício eclesial do poder e da participação na Igreja:

1. A primeira observação a ser feita, já dita anteriormente nessa dissertação, ratifica: Igreja não existe em estado puro. Ela é sempre uma realidade que se concretiza, toma corpo em dado tempo e lugar. Portanto, falar em Igreja Particular não é a mesma coisa que falar da Igreja Universal. Aquela existe concretizada aqui e agora. Esta só existe pela comunhão universal de todas as Igrejas particulares através do serviço petrino (referente a Pedro, ao Papa), como sinal de unidade de todos os fiéis e de todas as Igrejas em Cristo.

94 No decorrer da história tivemos perspectivas diferentes sobre essa questão: durante o primeiro milênio predominou um regime de comunhão das Igrejas locais diocesanas (isso continuou principalmente na eclesiologia das Igrejas Orientais). No segundo milênio cristão, predominou um regime de organização mais unitário e universal de uma Igreja que forma um só corpo, com uma estrutura visível de um único povo a qual tende aos poucos o conceito de papado como pastor supremo, único da Igreja.

2. A segunda observação diz respeito justamente a esses dois aspectos da realidade “Igreja”: o “particular” e o “universal”⁹⁵. Independente da questão teórica, o que de fato articula a Igreja é uma questão prática: a questão da organização do poder e da participação dentro da Igreja. Uma eclesiologia do poder vai acentuar o centro do conjunto das Igrejas particulares, encarnado na figura da Igreja universal, presidida pelo bispo de Roma, o Papa. Uma eclesiologia mais voltada para o consenso entre as Igrejas, na realização das Igrejas particulares e para as relações entre elas, vai acentuar a colegialidade episcopal, isto é, a responsabilidade comum de todos os bispos, como sucessores dos apóstolos, na pregação do Evangelho no mundo. Essa eclesiologia de consenso exige uma organização menos centralizadora e mais participativa.

Assim, a idéia da “Igreja como comunhão” e comunhão de Igrejas, em seu modo de ser e agir, deve conjugar sua identidade confessante e sacramental com a particularidade humana e a localização territorial. Ou seja: para realizar-se num espaço humano, a Igreja tem como tarefa primeira cultivar sua identidade de fé sempre articulada com a vida, para que a fé e o Evangelho possam se expressar a partir dos sujeitos da cultura. E mais: essa Igreja comunhão é constituída por essa mesma fé que acolhe o anúncio da Palavra de Deus, como dom do Espírito dado ao fiel para responder pessoal e socialmente às exigências da realidade em que vive.

Assim, uma Eclesiologia de Comunhão sadia deve, pois, ter em vista:

- a) O Papel do Espírito Santo na construção da Igreja;
- b) A articulação da própria Igreja, como comunhão, com o Evangelho, enquanto: nela acontece a Palavra como alegre anúncio do amor misericordioso de Deus, ligado à proclamação da morte e ressurreição de Jesus Cristo; nela acontece uma prática que “julga o mundo”, em nome do Deus de Jesus Cristo, como denúncia profética do mal que fere a dignidade dos seres humanos, criados à imagem e semelhança do

95 Cf. para aprofundamento: BOFF, L. **Eclesiogênese**. Petrópolis: Vozes. p. 28-47.

mesmo Deus (é a denúncia de tudo o que vai contra a vida plena!); nela e por ela é exercido o ministério da reconciliação entre os homens entre si e com Deus, expressando a misericórdia de Deus no mundo; nela se dá a adesão prática e histórica ao Evangelho, fé enquanto vida (fé que salva), que nos constitui filhos de Deus e irmãos entre nós. A comunidade viva nos gera para Deus em Cristo.

- c) A Chave eucarística. A igreja comunhão tem uma chave eucarística fundamental. De fato, a Eucaristia mostra que a Igreja é necessariamente local e necessariamente comunhão de Igrejas. Não é possível pensar o corpo eclesial de Cristo sem o corpo eucarístico de Cristo. Por isso mesmo a memória eucarística é o centro da comunidade eclesial, da Igreja comunhão.
- d) O ministério Pastoral é uma elemento constitutivo dessa comunhão. Ele preside a construção da Igreja e a situa visivelmente na comunhão das Igrejas.

Enfim, A Igreja é plenamente Igreja na comunhão e é preciso chegar até o termo dessa verdade sublime: ela é uma manifestação visível na terra da santa sociedade das três pessoas. Qualquer que seja a teologia, as dimensões, as formas que se adotem, a unidade das três pessoas divinas é para a Igreja fonte, modelo e fim.