

2.

Eclesiologia do Vaticano II

O Concílio Vaticano II (1962-1965) está intimamente ligado, de uma ou de outra maneira, à pessoa do Papa João XXIII (1881-1963). Isso porque a ideia de convocar um novo Concílio ou de prosseguir o Concílio Vaticano I (1869-1870) – que não foi possível de ser concluído devido à guerra franco-prussiana⁹ – sempre esteve na mente de alguns papas anteriores, como Pio XI, que, nos anos 1923 e 1924, consultou o episcopado sobre esse particular. Também o Papa Pio XII voltou ao mesmo assunto, chegou a criar, inclusive, comissões preparatórias, mas em ambos os casos a ideia não foi concretizada em nenhum projeto¹⁰.

Foi precisamente com a eleição do bispo de Veneza, de 78 anos de idade, o cardeal Angelo Giuseppe Roncalli (a 28 de outubro de 1958), que segundo observadores, apenas como ‘papa de transição’¹¹, há menos de três meses de assumir o seu pontificado, o sonho de um novo Concílio tornou-se possível (a 25 de janeiro de 1959, o Papa recém-eleito – que tomou o nome de João XXIII, – através da bula papal *Humanae Salutis*, surpreendeu o mundo com a convocação do novo Concílio Ecumênico Vaticano II)¹².

Boaventura Kloppenburg afirma que o Papa surpreendeu, não apenas a Igreja cristã e o mundo em geral, mas também ele próprio ficou surpreendido ao tomar a decisão de convocar o Concílio. Esse fato foi revelado pelo próprio João XXIII, no dia 08 de maio de 1962, a um grupo de venezianos¹³.

Afirma ainda o autor que, ao refletir sobre a situação do mundo que se encontrava: um mundo imerso em graves problemas, tanto no campo sociopolítico, econômico e cultural (por exemplo, as duas grandes guerras europeias, de 1914-1918 e 1939-1945, a revolução russa de 1917 e as

⁹ Cf. SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In. GANÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (organizadores). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo, Paulinas, 2004, p. 17.

¹⁰ SANTOS, Manoel Augusto. Quarenta anos depois do Concílio Vaticano II. In. SANTOS, Manoel Augusto (org.). *Concílio Vaticano II: 40 anos da Lumen Gentium*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005, p. 7. ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium, a transição necessária*. São Paulo, Paulus, 2005, p. 26.

¹¹ Cf. ALMEIDA, Antônio José de. Idem., p. 28. ALBERIGO, Giuseppe. *Breve história do Concílio Vaticano II*. Aparecida, Santuário, 2006, p. 18. CODINA, Víctor. *Para comprender la eclesiologia desde America Latina – 4 ed*. Navarra – Espanha, Verbo Divino, 2002, p. 95.

¹² Cf. ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios ecumênicos*. São Paulo, Paulus, 1995, p. 394.

¹³ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II. Vol. I. Documentário pré-conciliar*. Petrópolis, Vozes, 1962, p. 13.

questões sociais e eclesiais do Terceiro Mundo), quanto no campo teológico e no da espiritualidade (por exemplo, o processo de *secularização* e *ateísmo*, os descréditos das instituições), o Papa ficou angustiado¹⁴.

A pergunta que surgiu neste momento foi mais pelo agir concreto da Igreja frente às realidades interna e externa como real contribuição para a construção da paz e harmonia no mundo, do que pelo que a Igreja quer falar ao mundo sobre o que pensa.

Segundo Ana Maria Tepedino,

O Papa ficou comovido por essa situação de desordens por isso tomou a decisão de convocar um Concílio, tendo como objetivo final, abrir as portas e janelas para que o Sopro renovador do Espírito Santo entrasse na Igreja de Cristo. O *ecce adsum* do Papa provoca, no entanto, as polêmicas tanto fora quanto dentro da Igreja: há reações diversas, pro e contra, as transformações dentro da instituição eclesiástica¹⁵.

Além de todas essas realidades externas acima mencionadas, salientamos, também, no interior da Igreja, um florescimento dos movimentos, fruto das mudanças históricas: sociopolíticas, econômicas, científicas e culturais. Por exemplo, o movimento litúrgico, que ressalta a dimensão sacramental da Igreja; o movimento bíblico que faz a leitura das fontes com novos métodos exegéticos e críticos; a renovação patrística que impulsiona ao estudo dos padres da Igreja latinos e gregos; o movimento ecumênico, impulsionado pelo espírito do diálogo tanto no nível da espiritualidade quanto o do teológico; movimento social que faz com que,

A Igreja se obriga a reconhecer – pelo menos no discurso – o valor da democracia na sociedade. Além disso, o movimento favoreceu a Igreja na elaboração de sua doutrina social¹⁶.

Movimento leigo (ação católica) que encarnou o sujeito moderno na Igreja, reivindicando seu direito batismal na participação como sujeito ativo na vida e na missão eclesial; movimento teológico, entre outros, que estimula a nova maneira de fazer a teologia. Em síntese,

O sujeito sociopolítico, socioeconômico e sociocultural tudo era marcado pelo feudalismo e coronelismo, o ruralismo e patriarcalismo. Enquanto que o sujeito eclesial, a ordem era bipartida: clero e leigo. A distância entre eles era marcada

¹⁴ Cf. Idem. Ibidem. Cf. também, TEPEDINO, Ana Maria. Celebrando os 40 anos da *Lumen Gentium*: vivemos as flores da inesperada primavera. In: TAVARES, Sinvaldo S. (org.). *Memória e profecia: a Igreja no Vaticano II*. Petrópolis, Vozes, 2005, p. 46.

¹⁵ TEPEDINO, Ana Maria. Idem., p. 47.

¹⁶ LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo, Loyola, 2005, p. 41-47.

pelo sacramento da Ordem. E as relações políticas tanto quanto eclesial e familiar eram marcadas pela atitude de obediência submissa¹⁷.

Os cidadãos comuns, as mulheres e crianças, os não-ordenados são tratados mais como objetos do que sujeitos; são de segunda categoria: na praça (o ambiente apropriado para o discurso político), na Igreja (o espaço teológico do desenvolvimento da vida espiritual), e na família (o berço primeiro da vida afetiva).

Essas realidades todas – para João XXIII, são os *sinais dos tempos*¹⁸ – que não são outra coisa senão o próprio grito de Deus a nós e em nós, na boca do próximo – são vistas e compreendidas sob jorro de Luz do alto que ilumina a reflexão dos padres conciliares e que faz com que o Vaticano II adotou sua índole particular sobre toda pastoral¹⁹ (sem excluir, no entanto, a dimensão doutrinal). Dessa forma, o Vaticano II se diferencia do Vaticano I – que concentra tanto poder nas mãos do romano pontífice, reforçado e protegido com sua polêmica doutrina eclesial sobre a infalibilidade papal²⁰ – e dos demais Concílios ecumênicos – que se preocuparam com a defesa das doutrinas eclesiásticas por causa das *heresias* que tentavam penetrar nas Igrejas antigas, do Oriente e do Ocidente²¹.

Em uma visão mais histórico-hermenêutica sobre essa particularidade pastoral, dizemos que o Vaticano II se aproxima mais da Assembleia dos Apóstolos em Jerusalém (voltar à fonte), relatada no livro dos Atos (cf. At 15, 1-21) do que dos demais Concílios ecumênicos.

Isso não significa que o Vaticano II se rompeu com os concílios anteriores, nem mesmo com o Vaticano I. Ele, pelo contrário, equilibrou certas unilateralidades do Vaticano I – e dos demais Concílios Ecumênicos – e voltou a ligar o ofício de Pedro ao conjunto da Igreja inteira. Ele assume e reafirma as definições do Vaticano I e dos demais Concílios anteriores,

¹⁷ LIBANIO, João Batista. Idem., p.17-18.

¹⁸ Cf. TAVARD, George H. *A Igreja, comunidade de salvação: uma eclesiologia ecumênica*. São Paulo, Paulus, 1998, p. 379.

¹⁹ “Uma é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei* e outra é formulação que a reveste: e é disto que se deve – com paciência se necessário – ter grande conta, medindo tudo nas formas e proporções do magistério prevalentemente pastoral” (JOÃO XXIII, Papa. Discurso solene de abertura da primeira sessão do Concílio Vaticano II, no dia 11 de outubro de 1962. In: VIER, Frederico [Org.]. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações – 29 ed.* Petrópolis, Vozes, 2000, p. 8).

²⁰ A teoria doutrinal da *infalibilidade* aplicada a pessoa do papa (bispo de Roma) não tem fundamento bíblico e teológico seguro. Ela (a teoria) é, nesse ínterim, o fruto de uma luta política pela autonomia e supremacia entre Igreja e Estado. A supremacia papal sobre todos os poderes terrenos (o poder espiritual sobre o poder temporal) é formulada de uma maneira teórico-teológica por Bonifácio III (1294-1303), ilustrada analogicamente usando a imagem do sol e da lua: “como lua que não tem a luz própria senão a recebe do sol, assim a autoridade terrena receba do poder eclesiástico”.

²¹ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. Op. Cit., p, 17.

situando-as ao mesmo tempo em um novo horizonte (bíblico-patristico) de compreensão da Igreja como *communio*, em uma nova relação dialogalmente aberta com o novo sujeito e a nova cultura, da sociedade moderna.

As metas fundamentais do Concílio seriam: o desenvolvimento da fé católica; a *re-nova-ção* – renovação – da vida cristã dos fiéis; a adaptação da disciplina eclesiástica às exigências dos contextos atuais (*aggiornamento*²²). Assim, se lê na constituição dogmática sobre a liturgia onde foram expressos tais objetivos, nesses termos:

Este Sacrossanto Concílio propõe-se fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis; acomodar melhor às necessidades de nossa época as situações que são suscetíveis de mudanças; favorecer tudo o que possa contribuir para a união dos que creem em Cristo; e promover tudo o que conduz ao chamamento de todos ao seio da Igreja²³.

Citando o jornal *L'Osservatore Romano de 26-27 de janeiro de 1959*, José Oscar Beozzo diz que

O pensamento do Papa, não somente tende à 'edificação do povo cristão'²⁴, mas também quer ser um convite às comunidades separadas para a busca de unidade pela qual hoje em dia tantas almas anseiam em todos os pontos da terra²⁵.

Na opinião de Antonio Acerbi, a constituição *Lumen Gentium* perpassa por três caminhos principais para chegar ao ponto desejado de eclesiologia de comunhão: pelo caminho do mistério da Ecclesia; pela comunhão do Povo de Deus; e pela comunhão hierárquica,²⁶ ou seja, os seus três primeiros e mais importantes capítulos.

2.1.

A natureza essencial da Igreja: dimensão mistérica

Vale lembrar aqui, de maneira abreviadamente, algumas tendências eclesiológicas anteriores ao Vaticano II. Observa-se que, ao longo da história,

²² Cf. RAHNER, Karl. *Vaticano II: um começo de renovação*. São Paulo, Herder, 1966, p. 39. Afirma o autor que o "aggiornamento é, antes, uma primeira preparação, há muito iniciada, no sentido de poder a Igreja enfrentar, resolvida, uma problemática de vida ou morte". Nesta mesmo pensamento, Clodovis Boff fala de três características da Igreja do futuro próximo: "Igreja resistente, Igreja agônica e Igreja esperançosa". Cf. BOFF, Clodovis. *Uma Igreja para o novo milênio*. São Paulo, Paulus, 2003, p. 34.

²³ SC, 1. UR, 1

²⁴ Cf. UR, 1.

²⁵ BEOZZO, José Oscar. O Concílio Vaticano II: etapa preparatória. In. LORSCHIEDER, Aloisio (et al). *Vaticano II: 40 anos depois – 2 ed.* São Paulo, Paulus, 2006, p. 10.

²⁶ Cf. ACERBI, Antonio. *Due ecclesologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia comunione nella "Lumen Gentium"*. Bologna, Dehoniane, 1975, p. 485.

variou quase constantemente a consciência de Igreja (*sensus ecclesiae*), próprio dos cristãos. Desde o começo, todavia, podem ser vistos, na Igreja, alguns aspectos básicos que a apresentam como comunidade fraterna dos crentes em Jesus Cristo (ou seja, a fraternidade do discipulado crístico do Nazareno), com características próprias, conforme sua inculturação nos espaços humanos.

Assim, por exemplo, o termo *Igreja*, que é de origem grega clássica, *ekklesia* (de *ek-kalein* = convocar), era a assembleia de todos aqueles que possuem a cidadania de uma cidade²⁷ com objetivos legislativos ou deliberativos (povo reunido para eleger seus representantes e aprovar as leis). Esse termo grego *ekklesia*, portanto, não tinha um uso religioso. Não obstante, o termo foi adotado pela *Septuaginta* (LXX)²⁸ para traduzir o termo hebraico *kahal 'el*, que significa, no hebraico tardio, a assembleia religiosa (litúrgica) local dos israelitas (que é equivale ao termo grego *ekklesia tou Theou*). O cristianismo, como continuidade do Povo de Deus da Aliança mosaica (o novo Israel), deu ao termo *ekklesia* um duplo significado (para se diferenciar com o termo *'edah*, que foi traduzido comumente como *synagoge* dos judeus): a assembleia, local e universal, convocada por Deus em Jesus Cristo.

Assim, a Igreja de Cristo é, desde o início, sempre dinâmica: se adquire continuamente uma nova fisionomia adaptada ao contexto sociopolítico e cultural vivido (*Ecclesia semper reformanda*):

Assembleia de Deus reunido em oração, ou o Povo de Deus peregrino (da Aliança mosaica) passa a ser compreendida como Comunidade fraterna do discipulado crístico do Nazareno, ou Comunidade dos crentes em Cristo (da Aliança jesuânica); depois como Corpo Místico de Cristo e/ou Templo do Espírito Santo; a Congregação de fiéis – *congregatio fidelium* – e a Comunhão de Igrejas – *communio ecclesiarum* (dos períodos apostólicos e patrísticos); a Igreja-Mãe e Esposa (nos primeiros séculos cristãos); a Imperatriz e Senhora (na idade média); e a Sociedade perfeita (no pós-tridentino). Em outras palavras, a Igreja compreendida, primordialmente, como *populus Dei* (local ou congregado) se converte, enfim, em *populus christianus* (a sociedade inteira – espalhada pelo mundo)²⁹.

Três tendências eclesiológicas estão presentes na Igreja ao longo de sua evolução histórica até na véspera do Vaticano II: tendência jurídica

²⁷ Cf. LOHFINK, Gerard. *¿Necesita Dios la Iglesia?* Teologia del pueblo de Dios. Madrid, San Pablo, 1999, p. 287.

²⁸ Septuaginta é o nome da versão da Bíblia hebraica para o grego *koiné*, traduzida em etapas entre terceiro e primeiro século antes de Cristo (III – I a.C), em Alexandria.

²⁹ SAMNES, Cassiano Floristan; TOMAYO-ACOSTA, Juan-José (Organizadores). In: *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. Verbete: "Igreja". P. 354-357.

(segundo a concepção eclesiológica de Roberto Belarmino [1542-1621], que define a Igreja como sociedade perfeita³⁰); tendência do tradicionalismo alemã (ou seja, segundo a contribuição da escola de Tübingen, sobretudo de John Adam Möhler [1796-1838], que considera, primeiramente, o Espírito Santo como verdadeiro princípio da unidade da Igreja e, em segundo momento, desenvolveu sua interpretação toda baseada sobre o modelo da constituição humano-divina de Cristo³¹); e a tendência ultramontana³² (que faz emergir a autoridade da Igreja independente do Estado e propõe a ideia da Igreja como instituição positiva da salvação e como sociedade perfeita³³).

Sobre esse último, afirma P. Tihon que os decênios que se seguiram ao Concílio (Vaticano I), o mundo católico foi dominado, sobretudo, por uma interpretação ultramontana do *Pastor Aeternus*, interpretação que faz do papa 'mais que um papa'³⁴.

A tendência eclesiológica predominante entre duas grandes guerras europeias foi a eclesiologia do Corpo Místico, e que alcançou seu ápice na encíclica *Mystici Corporis*, do Papa Pio XII, cuja influência perdurará até o Concílio: a "*Mystici Corporis* se propõe de salvar o equilíbrio entre a estrutura institucional da Igreja e sua coerência interior"³⁵.

Para Antonio Acerbi, as tendências eclesiológicas pré-Vaticano II resulta da confluência de três vertentes teológicas: mística, corpo de Cristo, e algumas reflexões sobre a relação entre os elementos constitutivos da dimensão histórica e social da Igreja, isto é, entre o dado hierárquico, aquele sacramental e aquele comunitário da sociedade eclesial³⁶.

Victor Codino afirma que, nos primeiros momentos do Concílio, os esquemas eclesiológicos elaborados previamente, baseados no Vaticano I (*De ecclesia*), que era o mesmo modelo da cristandade medieval e da contra-

³⁰ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis, Vozes, 1965, p. 157. Segundo o autor, o Concílio Vaticano II reafirma a tendência da sociedade perfeita, em um termo mais preciso, dizendo: 'A Igreja é uma sociedade perfeita, mas no campo estritamente religioso e sobrenatural. Ela (a Igreja) não é um sistema político, nem científico, nem econômico, cultural: é simplesmente e unicamente uma religião'.

³¹ Cf. DIANICH, Severino; NOCETI, Serena. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida, Santuário, 2007, p. 181. Cf. também, ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 19. O autor afirma que a 'reflexão da escola de Tübingen revalidou a ideia da Igreja como Corpo de Cristo, isto é, como um organismo vital sobrenatural, cujo princípio é o Espírito e cuja estrutura visível é a comunhão penetrada na vida do Espírito'.

³² O termo refere-se ao lugar *além da montanha*, isto é, do outro lado dos Alpes, onde fica Roma. É um movimento do século XIX. Ele é a expressão da posição centralizadora de Roma contra as autonomias locais e regionais denominadas *galicanismo* pela relativa autonomia da Igreja na França (Gália, em latim).

³³ Cf. ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 20

³⁴ Cf. TIHON, P. A Igreja. In: SESBOÜÉ, Bernard (Dir.). *Os sinais da salvação (século XII-XX)*. São Paulo, Loyola, 2005, p.419.

³⁵ Cf. ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 44.

³⁶ ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 49.

reforma: Igreja triunfalista, clerical, societária e jurídicista, permaneceram. Esses modelos, no entanto, foram mudando aos poucos no decorrer do debate conciliar³⁷ – sobre a Igreja na modernidade. Há duas forças antagônicas se confrontaram, calorosamente, com seus argumentos e ideias, ao longo do Concílio: de um lado o bloco progressista que quer uma maior transformação ou adaptação da Igreja institucional e, de outro o bloco conservador que não quer mudanças, quer conservar tudo como está.

A Igreja – que se compreende a si mesmo como estar no mundo, mas não do mundo – a partir do Vaticano II, sai de seu esconderijo e ir ao encontro dialogal e reconciliador, antes, consigo mesmo, e depois com o mundo que lhe faz parte, criando, assim, uma nova relação: comunal efetiva de alteridade e complementaridade, de reciprocidade e de mútua abertura e acolhimento.

O primeiro capítulo da *Lumen Gentium* trata-se, basicamente, de fundamento cristocêntrico da Igreja como sacramento ou sinal e instrumento de união e comunhão, com Deus e a humanidade entre si: “A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”³⁸.

Jesus Cristo é, nesta perspectiva, o mistério do Reino de Deus em pessoa no mundo. E a Igreja é o mistério de Cristo, morto e ressuscitado, em contínuo processo de realização deste Reino. Ou seja, a natureza da Igreja é ser sacramento de Cristo enquanto chamada a continuar traduzindo em visibilidade histórica, o próprio desígnio do Pai, *sinalizado e instrumentalizado* na humanidade de Jesus Cristo. O *ser* da Igreja é o *alter Christus* (o outro Cristo) glorificado na história.

Ele (Jesus religioso e Cristo da religião *cathólica*, isto é, universal) é o sacramento fundamental do encontro da humanidade com Deus-criador, e a Igreja é sacramento geral derivado de Cristo. Ela é o “instrumento ou o órgão do Senhor ressuscitado e glorificado e de seu Espírito para continuar visivelmente através dos séculos a missão do Verbo Encarnado”³⁹. Sua vocação é, portanto, ser sinal e instrumento; como Mestre, ela também é caminho de união comunal íntima com Deus triuno e de todo o gênero humano entre si, e com o cosmos, até que “Deus seja tudo em todos”⁴⁰. Por

³⁷ Cf. CODINA, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde America Latina – 4 ed.* Idem., p. 96.

³⁸ Cf. LG, 1

³⁹ KLOPPENBURG, Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II.* Petrópolis, Vozes, 1971, p. 23.

⁴⁰ 1Cor 15, 28.

isso ela é “uma realidade complexa, composta, simultaneamente, de elementos humanos e divinos (ou seja, uma realidade teândrica)”⁴¹. Isto é, uma comunhão inclusiva, justa e equilibrada.

Aqui está a razão fundamental da sensibilidade do amor pela Igreja. Pois nela e através dela transparece (ou deveria transparecer) o rosto de Jesus de Nazaré, o Cristo-irmão compassivo, amoroso e misericordioso. Como diz o Papa Pio XII na sua encíclica *Mystici Corporis*: “para que este amor sólido e perfeito more nas nossas almas e cresça de dia para dia, é preciso que nos acostumemos a ver na Igreja o próprio Cristo”⁴².

Nesta compreensão do mistério de unidade comunitária afetivo-efetiva, complexa, total e plena no aqui e agora, como antecipação da união e comunhão no além-vida (o *novíssimo*), o Vaticano II foi, não somente o evento histórico do cristianismo em geral, e na Igreja Católica romana em particular, mas também, em certo sentido, como no dizer de Ghislain Lafont,

Um acontecimento da história do mundo, na medida em que manifestou no corpo aparentemente envelhecido da Igreja uma flexibilidade e uma vitalidade surpreendentes, que foram fonte de esperança para a comunidade humana⁴³.

Em relação com o problema da visibilidade de Cristo na Igreja, na nossa opinião, consiste, não tanto em o povo acostumar ou não a vê-Lo, mas em como a própria Igreja deveria fazer transparecer o rosto de Cristo amoroso e compassivo para poder ser visto e crido pelo povo. Para isso, a criatividade fiel ao Evangelho e a coerência com a mensagem de vida e salvação, são decisivos, para a Igreja.

Esse é o desafio permanente: como as pessoas podem ver o Cristo na Igreja, se os atos e ditos da própria Igreja, enquanto sinal salvífico para a humanidade, não revelam a luminosidade do rosto misericordioso de Jesus Cristo? Isto é, quando as ações da instituição eclesial, não se baseiam na verdadeira mensagem do Evangelho em benefício da vida humana na sua integralidade. Mas, pelo contrário, as práticas institucionais se apoiam, na maioria das vezes, nos códigos do direito canônico, nos dogmas e doutrinas eclesiásticas defasados, em vista da defesa do *status quo* institucional que são, por sua natureza, excludentes hierarquicamente, discriminatórios sacramentalmente, dicotômicos e apologéticos teologicamente, injustas

⁴¹ Cf. LG, 8. SC, 5.

⁴² Cf. MC, 93.

⁴³ Cf. LAFONT, Ghislain. *Imaginar a Igreja católica*. São Paulo, Loyola, 2008, p. 12.

socialmente⁴⁴. Eles (dogmas e doutrinas) são necessários, em um determinado contexto, mas não são fundamentais para a vida cristã, pois não são sensíveis à totalidade da vida comunal.

Jesus Cristo e seu Evangelho, acolhido e vivido na fé do povo, são, portanto, a sensibilidade, a força mística e espiritual, o fundamento essencial e primordial da racionalidade do cristianismo. O como fazer transparecer esse rosto compassivo, amoroso e misericordioso de Cristo-Sacramento-de-Deus na Igreja e no mundo é, em última análise, o maior desafio cristão do terceiro milênio.

Para A. Acerbi, a “sensibilidade ao *mistério* da Igreja permitia integrar melhor na teologia da Igreja a dimensão do mistério cristão: a Igreja, de fato, como comunhão de vida e santidade, é uma comunhão no Espírito”⁴⁵.

Nesta mesma linha, Leonardo Boff afirma que, “a comunhão (ou, a união comunal) é a realidade mais íntima da trindade, fazendo das três Pessoas Divinas um só Deus”⁴⁶. O fundamento essencial da natureza eclesiológica da Igreja conciliar é, portanto, o mistério da Trindade tendo Jesus Cristo como portador da revelação dessa realidade (Lc 3,22; Mt 3,17; 28,19). Sob esta luz da comunhão trinitária que se ilumina, dinamiza e incentiva a união comunal de todo o gênero humano entre si – e com o cosmos.

Neste sentido, o Concílio conseguiu resgatar a dimensão pneumatológica da Igreja de Cristo, que faltou nos Concílios anteriores. O Espírito Santo sempre está presente desde o início da Criação-Salvação e no momento da Encarnação-Glorificação junto com o Pai e Filho. Tudo é a obra da Trindade.

Na observação do Henrique Cristiano José Matos, a “eclesiologia do Corpo Místico não fica apenas em tratados teológicos, mas se expressa muito concretamente na renovação litúrgica e na pastoral da Igreja”. E, ainda,

⁴⁴ Os códigos do direito canônico, as doutrinas e dogmas – que são frutos do conflito histórico na vida da Igreja em uma determinada época – são necessários em certos contextos, mas não são fundamentais para a vida cristã. Pois, em última análise, têm caráter, altamente, apologéticos, dicotômicos, discriminatórios, injustas e excludentes, não permitem a pluralidade nem aceitam as diferenças, principalmente em relação com os demais batizados, com as mulheres, e com as demais religiões e filosofias religiosas, entre outras. E isso que faz com que o rosto iluminado de Jesus Cristo se torna opaco no olhar das pessoas, de dentro e de fora. A Palavra-Vida de Deus na fé do povo exige a atitude de escolha consciente e espontânea, responsável e comprometida entre *sim* ou *não* do crente. Ela não precisa, necessariamente, de dogma e/ou doutrina, nem de códigos canônicos para a defesa de sua veracidade, nem para garantir a sua existência.

⁴⁵ Cf. ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 51.

⁴⁶ Cf. BOFF, Leonardo. *A colegialidade de todo o povo de Deus*. In: REB, Petrópolis, Fesc. 183 – Setembro (1986) p, 652.

O aspecto misterioso vital e comunitário da Igreja é posto em primeiro plano, enquanto o cristocentrismo do Corpo Místico aproximou o dogma cristológico ao dogma eclesiológico, interpretando, dessa maneira, o mistério da Igreja por analogia com o mistério da Encarnação⁴⁷.

A figura da Igreja como Corpo Místico de Cristo está na base da interpelação paulina à unidade e à cooperação dos cristãos (1Cor 12, 12ss; Rm 12, 4ss). A unidade de um só corpo é simbolizada pelo pão eucarístico (1Cor 10, 17). Aliás, a doutrina do *Corpo Místico* é exposta de maneira magistral por São Paulo em diversas Epístolas⁴⁸; enquanto a comunidade joanina traz a exortação de Cristo sobre a unidade frutífera (feito tronco e ramos) baseada no amor fraterno (Jo 15).

Assim, em uma linguagem mais técnica, dizemos que a mudança de modelo eclesial supõe, necessariamente, uma mudança teológica: a Igreja da sociedade perfeita (definição belarminiana) passa a ser a Igreja sacramento universal da salvação, sacramento da unidade comunal com Deus e a humanidade entre si – e com o cosmos, é dizer, sinal e instrumento da salvação de Deus na história⁴⁹.

O capítulo primeiro da *Lumen Gentium* se subdivide sucessivamente em três partes: 1) trata-se da Igreja e da Santíssima Trindade (LG, 2-4); 2) em seguida da Revelação da Igreja na Sagrada Escritura (LG, 5-7); 3) e por fim, se refere à Igreja como comunidade visível e ao mesmo tempo espiritual – comunidade teândrica (LG, 8).

Afirma Leonardo Boff, a “Igreja é mistério na medida em que nela se celebram os mistérios de nossa salvação e se realizam litúrgica e sacramentalmente na vida dos fiéis”⁵⁰.

A essência da Igreja é mistério porque foi semeada na vontade do Pai (ou seja, está no desígnio de Deus⁵¹), brotou do lado aberto do Cristo crucificado na cruz (SC,5; LG, 3), redimida e acolhida pelo Batismo e Crisma, alimentada e fortalecida com o Pão eucarístico, iluminada e conduzida sob a luz do Espírito Santo. Ele (o Espírito) é a garantia da permanência da Igreja no mundo, rumo à comunhão plena e eterna na vida do além.

⁴⁷ Cf. MATOS, Henrique Cristiano José. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte, O Lutador, 1990, p. 152.

⁴⁸ Cf. 1Cor 12,12. 27; Cl 1,18; Rm 12, 4-5; Ef 5,23.

⁴⁹ Cf. LG, 1. 9. 48; GS, 45; AG, 1. 5; SC, 5.

⁵⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 30.

⁵¹ LG, 1.

É a *testemunha* na vasta contestação a respeito do homem, contestação que irrompeu durante a vida terrena de Jesus e que depois não parou. Ele é uma figura essencial do processo escatológico que se processa até o fim dos tempos, e durante o qual devem os fiéis permanecer no Filho, guardando suas palavras de vida e praticando seus mandamentos de amor, a Deus e ao próximo como a si mesmo⁵².

Em outras palavras, a “Igreja que vem do Pai, pelo Filho, na unidade do Espírito”⁵³, é a Igreja da Trindade. Ela (a Trindade) é o mistério fundamental do cristianismo, a alma do Evangelho, a substância da Aliança jesuânica (*Nova Aliança*, ou melhor, *Aliança Renovada*).

Um dos méritos do Vaticano II foi, através desse primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, conseguir trazer de volta o papel primordial decisivo do Espírito na vida da Igreja. Assim, como queria o próprio Papa João XXIII: “ao convocar o Concílio Vaticano II, João XXIII esperava que o Concílio, fosse um *novo Pentecostes* para a Igreja e para o mundo”⁵⁴. É uma Igreja pneumática, ou seja, a Igreja do Espírito do Ressuscitado que garante a continuidade da obra redentora de Deus, no mundo. Está é a primeira *virada copernicana* na Igreja de Cristo.

Um dos traços marcantes do Vaticano II sobre a Igreja foi a passagem de um tipo de eclesiologia para o outro: passagem de uma eclesiologia jurídica e apologética para uma eclesiologia pneumática. De uma eclesiologia-voltada-para-si para uma eclesiologia-voltada-para-o-mundo. De uma eclesiologia societária e corporativa para uma eclesiologia comunal e colegial. De uma Igreja dogmatizada para uma Igreja mais bíblica e mais pastoral. De uma Igreja eclesiocêntrica para uma Igreja cristocêntrica. De uma Igreja *clericalizada* e hierarquizada para uma Igreja de todo o Povo de Deus. Assim, o Vaticano II recupera a eclesiologia de comunhão dos primeiros séculos da Igreja. É uma Igreja que tem o desejo de deixar-se guiar novamente pelo Espírito Santo.

⁵² Cf. STROTMANN, Théodore. A Igreja como mistério. In: BARAÚNA, Guilherme (Dir.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis, Vozes, 1965, p. 354.

⁵³ Cf. LAMBERT, Bernard. A constituição, do ponto de vista católico do ecumenismo. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis, Vozes, 1965, p. 1199.

⁵⁴ Cf. BARREIRO, Álvaro. *A Igreja, povo santo e pecador*. São Paulo, Loyola, 2001, p. 143. Compartilhando a mesma ideia com o H. Legrand, o autor afirma que a ‘irrupção do Espírito em Pentecostes deu origem à Igreja do Novo Testamento como a comunidade dos tempos messiânicos, na qual e através da qual é realizado no mundo o processo da inversão de Babel: pela força do Espírito, a comunhão – plural – e a fraternidade – universal – superam e vencem as incompreensões e as divisões entre os homens e entre os povos’ (cf. p. idem). Cf. também, TAVARD, George H. Op. Cit., p. 379.

2.2.

A natureza existencial da Ecclesia: dimensão histórico-social

O Vaticano II dedicou, no seu capítulo II da constituição dogmática *Lumen Gentium*, o tema da Igreja como *Povo de Deus*, logo depois do tema sobre o mistério da Igreja e antes do tema sobre a hierarquia. O termo *Povo de Deus*, retomado pelo Vaticano II, é o conceito sócio-histórico de um povo que atravessa a literatura bíblica e vai conhecendo sucessivos aprofundamentos, mas que continua mantendo alguns traços básicos, tais como: 1) um arraigado sentido de pertença; 2) a consciência de objeto da escolha preferencial de Deus; 3) a convicção de que ao Povo hebreu cabe uma missão específica: a de louvor e de bendizer o Javé de Israel, anunciando e testemunhando – através do jeito de ser, de viver e fazer – as suas maravilhas pelo mundo afora.

Assim, na consciência conciliar, tudo o que aconteceu com o povo judeu na Aliança mosaica (a apropriação ou escolha preferencial, aliança, revelação paulatina de sua libertação e santificação) foi preparação e figura para a renovação da Aliança em Cristo⁵⁵: “A economia do Antigo Testamento estava ordenada principalmente para preparar a vinda de Cristo, redentor de todos, e de seu Reino messiânico”⁵⁶.

A ordem e o lugar que ocupa o tema Povo de Deus demonstra a profunda preocupação dos padres conciliares em relação com a inteligibilidade da Igreja: sua presença e sua missão como fermento, sal e luz no mundo. A posição que ocupa o tema foi entendida como sinal de vontade firme de mudar o rumo da Igreja. Essa colocação foi uma das decisões mais significativas do Concílio e foi vivida como uma grande vitória por todos os partidários da mudança. Pôs-se assim como valor primeiro a igual qualidade de discípulo, a dignidade inerente à existência cristã como tal⁵⁷, antes de suas diferenças devido à função ministerial. Aqui, seria a segunda *virada copernicana* na Igreja.

A preocupação de fidelidade para com a origem sempre esteve na base de todo esforço de reforma, e serviu para justificar todas as propostas de mudança. O Vaticano II tem esse mérito de dar um passo inicial para

⁵⁵ Cf. LG, 9a.

⁵⁶ DV, 15; LG, 55.

⁵⁷ Cf. COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo, Paulus, 2002, p. 17-18.

promover certas mudanças no seio da Igreja, começando com a mudança de sua autocompreensão: a Igreja não é uma *societas perfecta* diante da outra imperfeita (como se tivesse duas forças paralelas), nem como propriedade de um grupo de cleros; ela é, pelo contrário, o “Templo-Corpo-Povo de Deus em comunhão”⁵⁸, convocado e congregado (*Ecclesia convocata et congregata*), reunido no Espírito do amor fraterno que é sinal sacramental da salvação de Deus em operação no mundo. É a Igreja de todo o povo batizado, trinitariamente⁵⁹, em Cristo. É um ‘novo povo de Deus’⁶⁰.

Segundo B. Kloppenburg, o termo *novo Povo de Deus*, usado pela *Lumen Gentium*, não ocorre na Bíblia. O Concílio apropriou esse termo, baseando-se na compreensão agostiniana que diz que, o ‘Novo está latente no Antigo e o Antigo se torna claro no Novo’. Para ser mais bíblico o autor sugere um outro termo, que também é usado no Concílio: o *Povo da Nova Aliança* (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Hb 8,13)⁶¹.

O conceito conciliar da Igreja como Povo de Deus é, portanto, o conceito inclusivo, isto é, abrange a todos, tanto de dentro (porque todos, homens e mulheres, recebem o mesmo e o único Batismo trinitário em Cristo, esse é o crédito crístico principal e o mais importante, a marca indelével do ser discípulo do Nazareno religioso e Cristo da religião universal. A diferença entre este povo e os demais povos consiste, porém, em sua maneira de ser, de conviver, de correlacionar e fazer), quanto de fora (pois, trata a todos como filhos e filhas do mesmo e único Deus Criador e Pai que está no céu, que faz nascer o sol e cair a chuva para todos (cf. Mt 5,45), independentemente de suas ideologias políticas, status sociais, condições econômicas, suas crenças e filosofias religiosas).

Segundo Salvador Pie-Ninot, a Igreja é Povo de Deus porque realiza a vocação *catholica*, isto é, universal a que era chamado Israel pelo seu Deus, o qual, sendo único, queria ser também o Deus de toda a humanidade. Afirma

⁵⁸ Cf. SCHNAKENBURG, R; DUPONT, Jaques. *A Igreja como povo de Deus*. In: CONCILIUM. Petrópolis, no. 1(1965), p. 84. Citando a opinião de L. Newbigin, o autor diz que o termo povo de Deus como se conduzisse a uma eclesiologia do tipo protestante, o Corpo de Cristo (e/ou, comunhão), a uma de tipo católico, e o Templo do Espírito Santo fornece a concepção às comunidades entusiásticas do movimento pentecostal que cria, no fundo, uma falsa separação, pois na Bíblia e na Igreja primitiva, esses conceitos formam um só, portanto, não havia problema’.

⁵⁹ Cf. LG, 4.

⁶⁰ Cf. LG, 9a; 10a; 13a. A expressão, *novo povo de Deus*, endossada pelo Vaticano II não se encontra na Bíblia. Para o Vaticano II (conforme a fórmula de Santo Agostinho), o ‘Novo está latente na Aliança mosaica – o Antigo – e esse se torna claro na Aliança jesuânica – o Novo’ (cf. DV, 16).

⁶¹ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. Op. Cit., p. 42. Cf. também, HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, P. 159; UR, 2 b.

ainda que esse conceito tem seu alcance muito maior em relação ao de Corpo Místico, e mais denso e abrangente do conceito sacramento. O claro fundamento de eclesiologia do povo de Deus na tradição veterotestamentária e a sua relação com a categoria da aliança, que é o seu elo com a Aliança jesuânica, segundo o autor, tornaram mais fácil o emprego desse conceito⁶².

A Igreja-Corpo-Templo-Povo de Deus em comunhão que nasceu do *amor fontalis (philanthropia)* do Pai Eterno⁶³ que é fonte derradeira da qual jorra a vida é, sem dúvida, a imanência histórica (a visibilidade) do mistério trinitário no tempo e espaço humano. Assim, a intenção do plano libérrimo de Deus é, segundo *Lumen Gentium*, para elevar toda a humanidade à participação da vida divina (LG, 2). A tarefa do ser humano é, portanto, fazer esse caminho de volta.

B. Kloppenburg diz que o conceito conciliar da Igreja Povo de Deus é a definição que faz com que todos se tornem uma só família de Deus (GS, 32c; 40b) em Cristo (LG, 51b)⁶⁴: “Deus os destinou a serem filhos e filhas conforme à imagem de seu Filho, a fim de que Ele seja o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8,29; cf. Ef 2, 19). Esse dom do amor de Deus-paternal-maternal-filial supera tudo e qualquer que nos difere e divide dentro da comunidade-Igreja: das cores, línguas, culturas, do status social e profissões: “Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3, 26-28)⁶⁵. É por este amor que eclesiais e não-eclesiais não de ser julgados no fim dos tempos⁶⁶.

Segundo Joseph Ratzinger (o Papa Bento XVI), há duas distorções históricas a respeito do conceito – original – de Igreja. Afirma o autor que no primeiro momento (na compreensão bíblica-patristica) a Igreja foi concebida como Povo de Deus que se concentra no corpo de Cristo mediante a celebração eucarística (que é uma concepção eclesiológica-sacramental). Primeira distorção, segundo J. Ratzinger, foi o conceito medieval que falou de *corpus ecclesiae mysticum* (é uma concepção do *corpo jurídico-*

⁶² Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à eclesiologia*. São Paulo, Loyola, 1998, p. 32-32.

⁶³ Cf. GS, 40b; AG, 2b.

⁶⁴ Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. Op. Cit., p. 44.

⁶⁵ Nesta compreensão de igualdade, lembramos aqui o Dom Helder Câmara que tem demonstrado seu especial e profundo apreço para com o povo, chamando-o de ‘meus irmãos e minhas irmãs de sangue’. Justificando sua atitude, dizendo que ‘por causa do sangue de Cristo nos faz todos, um povo de irmão’.

⁶⁶ Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Igreja e humanidade*. In: CONCILIUM, Petrópolis, no. 1 (1965), p. 65.

corporacionista). A Igreja é, dessa forma, compreendida, não como corpo de Cristo, mas como *corpoação* de Cristo. E a segunda distorção, foi nos tempos modernos que se preferiu desenvolver o conceito *romântico*: *Corpus Christi Mysticum* (misterioso organismo místico de Cristo). É uma concepção *místico-organológica*. E, conclui, dizendo que o conceito Povo de Deus e Corpo de Cristo estão em uma perfeita harmonia: “como Antigo Testamento está incluído no Novo, assim, o Povo de Deus está imerso no Corpo de Cristo”⁶⁷. Devemos lembrar, porém, que o Corpo de Cristo e o Povo de Deus não são conceitos opostos, e sim, complementares: todos os povos, de uma ou de outra maneira, formam o Corpo do Cristo de Deus, e a totalidade do Corpo de Cristo é, em todos os sentidos, o do Povo de Deus. Não há Corpo sem povo e não há povo sem o Corpo. A noção do povo de Deus, contudo, não pode nem deve ser suprimida, ocultada e/ou absorvida pela noção do corpo de Cristo.

2.2.1.

Breve história da expressão “povo” de Deus desde a sua origem até na véspera do Vaticano II

Devemos lembrar, antes de tudo, que quando o Concílio Ecumênico Vaticano II definiu a Igreja como *povo de Deus* referiu-se, portanto, à revelação (ou, a automanifestação) histórica do mistério da Trindade na humanidade. Isto é, à realidade escatológica concreta e autêntica, sócio-histórica, política e cultural tanto quanto espiritual e religiosamente (ou seja, uma eclesiologia que abrange todas as dimensões antropológicas do ser humano). A partir daí, a palavra *povo* na eclesiologia conciliar, torna-se uma categoria teológica central.

Isso porque a Igreja é constituída por batizados-não-ordenados e batizados-ordenados, isto é, por homens e mulheres concretos, reais. Esse aspecto era o que os padres conciliares mais almejavam. Um dos traços decisivos do pensamento eclesiológico que se descobre neles ao longo deste

⁶⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1974, p. 97-98. (É importante lembrar que a *imersão* de um no outro não significa, nem pode ser entendida de maneira alguma como o ato de absorção da identidade característica de uma realidade. Povo de Deus e Corpo de Cristo são realidades relacionais e de complementaridades, uma vez que, só é possível compreendermos a atitude de Cristo da religião universal na medida em que compreendemos o fato do Nazareno religioso).

estudo, é este: que uma eclesiologia – mais saudável, justa e equilibrada que – engloba uma antropologia.

Ao definir a Igreja como Povo de Deus, afirma J. Comblin, o Vaticano II confirma a grande descoberta da modernidade: a realidade humana da Igreja. Segundo o autor, nas épocas anteriores (no período medieval) o mundo sagrado escondia as dimensões da realidade humana. Tudo vinha de Deus ou dos deuses. O ser humano não tinha consistência própria, mas vivia como que conduzido ou animado por forças sagradas numa dependência vivencial total⁶⁸. Assim, o mistério da Igreja torna-se real, visível, concreto dentro da realidade humana⁶⁹, ou seja, o Mistério invisível se torna o Corpo humano palpável no mundo da humanidade.

Yves Congar opina que, para além da sua concepção antropológica a noção Povo de Deus presta-se a qualquer meio ou população:

Sob ponto de vista pastoral, a noção Povo de Deus presta-se a uma catequese extremamente real e à comunicação de um sentido concreto e dinâmico da Igreja. Pode mostrar-se como, dentre todos os povos da terra, Deus juntou um povo especialmente seu: Povo de Deus. Não apenas dentre os povos, na acepção antropológica e quase política do termo, mas dentre qualquer meio ou população: da aldeia, da cidade, do edifício em que hábito, do comboio em que viajo, do hospital em que me encontro...⁷⁰.

A expressão *povo de Deus* é concebida como o povo que se reúne em redor do reconhecimento do único Senhor Javé, “subentendendo como uma grande família da qual o Senhor Javé é o *go’el*, o *resgatador* (especialmente no Pentateuco e Deutero-Isaías)”⁷¹.

Apresentamos aqui, de modo breve, o conteúdo analítico e teológico da expressão *povo* aplicada à Igreja de Cristo. Há três termos gregos, na teologia bíblica, sendo todos traduzidos por palavra *povo*: *ochlos*, *ethnos* e *laos*.

2.2.1.1.

Ochlos.

Há, mais ou menos, 174 vezes na Aliança jesuânica (o Novo Testamento). É o termo grego que significa povo em geral (ou, povinho), a

⁶⁸ Cf. COMBLIN, José. Op. cit., p. 27.

⁶⁹ . cf. Idem. Ibidem.,

⁷⁰ CONGAR, Yves. *A Igreja como povo de Deus*. Idem., p. 19.

⁷¹ LORENZI, Loreno. Chiesa. In: ROSSANO, Pietro (et al). *Nuovo dizionario di teologia biblica* – 7 ed. Milano, San Paolo, 2001, p. 250.

multidão, a massa de pessoas. É aquele povo que não tem, nem sequer, nem a identidade nem o nome, são anônimos do sem voz e sem vez, pessoal que, política e economicamente, é negado o seu direito de cidadania e seu valor e dignidade humana. É gente pobre e sem importância, massa sobrando, desprezada, explorada e esquecida, tratada como bicho e excluída como lixo. São pessoas que, na Aliança jesuânica, formam o fundo de contraste para o trabalho de Jesus Cristo.

Na comunidade mateana, *ochlos* são massas de pessoas desorganizadas das quais o Nazareno religioso se compadeceu, pois, eram abandonadas à própria sorte (cf. Mt 9,36). Enquanto na comunidade joanina, *ochlos* recebe um colorido diferente: são os *nortistas (galileus)*, é o povinho de Jerusalém, que as autoridades religiosas de então amaldiçoam, porque desconhece (ou, talvez, porque pouco valoriza) a lei e/ou doutrina (cf. Jo 7,49).

2.2.1.2.

Ethnos.

Encontramos o termo, mais ou menos, 162 vezes na Aliança jesuânica. Em hebraico, o termo se chama *goyim*, que quer dizer os *gentios*, o povo *pagão*, o termo que os judeus usam para falar do povo de outras nações (isto é, não o povo de Israel). Por isso, *ethnos* é usado sempre no plural: *ethnè*, que indica os povos da terra aos quais se deve anunciar o Evangelho (segundo a compreensão cristã), pois ainda necessita de salvação⁷². A comunidade lucana destacou, no entanto, o tamanho da fé de um homem visto pelos judeus como *pagão* e que fez com que Jesus ficasse admirado (cf. Lc 7, 9). E a comunidade marqueana revela a fé de um centurião no pé da cruz de Jesus (cf. Mc 15, 39). Em outras palavras, todos os autores sacros foram muito críticos: mostraram com toda convicção o lado oposto da realidade. Aqueles que se consideram ou são realmente *eleitos* e que estão próximos de Jesus o negaram de reconhecê-lo como Messias, abandonaram-no e o traíram constantemente em formas diversas, enquanto que os que são

⁷² Sobre a salvação dos demais povos, Jaques Dupuis diz que “a Igreja enquanto mistério derivado e totalmente relativo ao mistério de Cristo, não pode ser metro para medir a salvação dos outros”. Sobre esse assunto, cf. DUPUIS, Jaques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999, p. 260.

considerados *pagãos*, que não fazem parte do círculo dos eleitos, reconheceram-no como Filho de Deus e depositaram sua fé nele.

2.2.1.3.

Laos.

O termo biblicamente é um conceito, eminentemente, teológico. E tecnicamente o termo é pregado para identificar o povo de Israel como povo eleito, escolhido entre os povos e pertence a Deus⁷³. Encontramos o termo mais ou menos, 142 vezes na Aliança jesuânica. No hebraico bíblico o termo se chama *am*, e que remete a uma comunidade concreta de pessoas reunidas (*am Javé*, que quer dizer o *povo eleito de Deus* convocado e reunido), constituída em relações de aliança familiares e/ou políticas. Assim, dos muitos povos (= *ethnè* em grego, ou, *gôym* em hebraico) Deus escolhe para si um povo (= *laos* em grego, ou, *am* em hebraico).

Geraldo L. B. Hackmann afirma que, “ao menos até ao ano 70, a Igreja se vê como o Povo de Deus na nova aliança”. Diz ainda que,

Até ao século IV, o termo *povo* é empregado pelos Padres apostólicos para a Igreja, apesar de não constituir uma temática eclesiológica propriamente dita, apesar de eles ignorarem a conexão entre o povo de Deus da Aliança Mosaica e Aliança Jesuânica, porque, para eles o povo judeu representava o tipo de apostasia, que, por isso, a exemplo de Esaú, havia perdido o direito de progeneratura, e a Igreja é um povo novo⁷⁴.

Isso significa que a imagem Povo de Deus na perspectiva patrística, assume um papel importante para significar a natureza existencial histórica da Igreja. Na epístola de Barnabé, encontramos um comentário que o autor faz referência da Igreja como povo novo:

Os profetas que tinham a graça dele (Jesus Cristo), profetizaram a seu respeito. E ele a fim de destruir a morte e mostrar a ressurreição dos mortos, teve que se encarnar e sofrer, a fim de cumprir a promessa feita aos pais e preparar para si povo novo e demonstrar, durante sua estada na terra, que para ele mesmo que julgaria, depois de ter realizado a ressurreição⁷⁵.

Inácio de Antioquia não usa a expressão *Povo de Deus*, mas fala da Igreja referindo-se ao cristianismo como católica: “Onde aparece o bispo, aí

⁷³ Cf. Ex 19, 5.

⁷⁴ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Idem, p. 159-160.

⁷⁵ PADRES APOSTÓLICOS. *Carta de Barnabé: 5, 6-7. 2 ed.* São Paulo, Paulus, 1995, p. 292.

esteja a multidão, do mesmo modo que onde esteja Jesus Cristo, aí está a Igreja católica”⁷⁶.

Afirma Geraldo L. B. Hackmann, que ‘a partir de Santo Irineu de Lião, há uma mudança na teologia da patrística do conceito de Igreja no plano da História da Salvação para um plano mais espiritual:

Não se faz mais referência a Israel como povo eleito, mas como povo rejeitado [...]. O desenvolvimento de uma teologia da palavra revelada conduz à substituição, cada vez maior, do conceito histórico de povo para uma concepção teológico-salvífica⁷⁷.

Afirma ainda o autor que deve ao Santo Agostinho que faz a passagem da eclesiologia do plano histórico ao espiritual, que há uma clara substituição do conceito histórico-salvífico de Povo de Deus para o conceito jurídico-romano de *populus* ou, *congregatio fidelium*:

Assim, no século V, desaparece, quase por completo, o genuíno conceito histórico-salvífico de Povo de Deus, não havendo mais a preocupação de relacionar a comunidade cristã com o povo eleito do Antigo Testamento⁷⁸.

É realmente de estranhar que a teologia não tenha levado na devida conta, durante séculos, a designação da Igreja como povo de Deus. José Comblin diz que,

A escolha do tema povo de Deus, feita pelo Concílio, expressa a serena fidelidade da Igreja em relação às suas origens primordiais, bíblicas e patrísticas, pois a eclesiologia anterior ao Vaticano II estava fundada no conceito de *societas perfecta* [...]. Os padres conciliares queriam explicitamente eliminar esta imagem e voltar às fontes salutares e genuínas da Igreja⁷⁹.

Diante de uma análise da história eclesial, José Comblin detecta uma compreensão da Igreja demasiadamente verticalista (ou, como na expressão de Y. Congar, a *hierarcologia*) e manifesta profeticamente sua posição na interpretação da eclesiologia conciliar do Vaticano II:

A eclesiologia do Vaticano II quer ser uma reação radical contra essas eclesiologias que esquecem completamente a realidade humana e tratam os seres humanos como se fossem objetos nas mãos de um poder hierárquico quase divinizado⁸⁰.

⁷⁶ Cf. Idem. *Inácio aos Esmerniotas*: 8, 2, p. 118.

⁷⁷ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Idem, p. 160.

⁷⁸ Idem. *Ibidem.*, p. 161.

⁷⁹ COMBLIN, José. *O povo de Deus*. Idem., p. 20.

⁸⁰ Idem., *ibidem*, p. 26. As eclesiologias referidas são aquelas que compreendem a Igreja como *societas perfecta*. Estão destacadas, principalmente, as de Egidio de Roma (século XIII) e de Journet (cf. *idem*, p. 27).

Entretanto deve-se compreender que o conceito Povo de Deus não elimina a hierarquia, uma vez que a própria base da sociedade é hierárquica. O problema que o autor focaliza consiste, na verdade, em supervalorização da estrutura em detrimento da vida humana. A hierarquia é para a vida do ser humano e não o contrário.

A noção de povo de Deus contemplada no Concílio exprime, além de continuidade da Aliança mosaica feita com o povo de Israel, é também, de descontinuidade, não no sentido de rompimento, mas de superação dessa mesma Aliança, feita por Cristo, com Cristo e em Cristo (Aliança re-nova-da). Aqui estão as suas diferenças: a Aliança mosaica foi selada com o sangue do cordeiro, enquanto que a Aliança jesuânica foi com o sangue do próprio Cristo. O Deus da Aliança mosaica é concebido como um Deus-unicidade. Enquanto que o Deus na Aliança renovada anunciado por Jesus de Nazaré é um Deus-unicidade comunal.

Outra marca que diferencia os dois povos é a sua identidade característica: o povo da Aliança mosaica se caracteriza como um *povo-sinal* para as nações, ao passo que o povo da Aliança jesuânica, além de ser um *povo-sinal* (Mt 5, 16), que é a continuidade, também é um povo-em-missão (Mc 16, 15; Mt 28, 19; cf. Lc 24, 46-47), que é a superação. Ou seja, a Igreja Povo de Deus é uma Igreja toda sinal-missionária e ministerial.

A concepção de Deus na Aliança mosaica e na Aliança jesuânica, não pode ser entendida como uma concepção contraposta. A trinitariedade de Deus na tradição mosaica é mais implícita (refere-se mais nas relações internas, mais na contemplação, de tanto que na tradição judaica nunca se fala), ao passo que a unicidade de Deus na tradição jesuânica é mais explícita, mais operante na história humana ou na criação, questão da experiência. A expressão mais correta a esse respeito seria a fórmula de Karl Rahner, quando fala de “Trindade *econômica* é a Trindade *imane*nte e vice versa”⁸¹.

⁸¹ RAHNER, Karl. O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação. In: *MYSTERIUM SALUTIS: Compêndio de dogmática histórico salvífica II/1*. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 293.

2.2.2.

A participação dos batizados-não-ordenados na Igreja-Povo: desafio teológico e pastoral

O tema dos *leigos* e *leigas* (os batizados-não-ordenados, ou laicado) permanece, até o momento atual, um desafio concreto para a Igreja, tanto a nível de reflexão bíblico-teológica quanto da prática pastoral. Os não-ordenados são tratados, ainda hoje, mais como membros passivos que ativos na vida da Igreja povo de Deus, não participam das decisões importantes; não são permitidos para fazer homilia na missa nem para administrar os sacramentos, principalmente o sacramento de Confirmação ou Crisma, Reconciliação ou Penitência (ouvir a confissão individual e dar absolvição) e a Eucaristia.

Para as mulheres não são permitidas receber o sacramento da Ordem, mesmo que queiram e tenham vontade (ou sentirem chamadas) e sejam capacitadas para tarefa ministerial e/ou como responsável na direção de algumas comunidades eclesiais. Aliás, para dirigir uma paróquia, não tem que ser, necessariamente, um clero. Pois, na realidade, percebe-se que muitas mulheres (e homens não-ordenados) possuem mais capacidades de direção de uma paróquia que um clero.

Em contra partida, aos religiosos e às religiosas, aos cleros não são permitidos o Matrimônio. Podem optar pelo casamento, no entanto, quando deixarem a forma de vida celibatária.

O clero ainda, até hoje, se sente como se fosse dono da Igreja, “como se fosse pessoa mais sagrada que deve permanecer no mundo sagrado e não sujar-se no meio do mundo de toda a humanidade”⁸²; por isso se comporta como se fosse o único *justo* portador da mensagem salvífica da Boa Nova. Só o clero se preocupa com a questão espiritual (as coisas celestiais, isto é, de Deus), enquanto que os não-ordenados, com a questão *profana*, o mundo. É uma falsa antinomia como se o céu e a terra fossem duas coisas opostas, como se o mundo não pertencesse a Deus.

A Igreja ainda é concebida como a dos ordenados. Os não-ordenados, homens e mulheres, ainda não se sentem, de fato e de direito, como Igreja, porque não participam da vida da Igreja. Se sentem mais como igreja reflexa (*re-ator*, ovelha desgarrada, torcedor do *espetáculo*) que como Igreja fonte

⁸² Cf. COMBLIN, José. Op. Cit., p. 46.

(*ator*, protagonista, membros ativos, co-salvador da vida, *alter Christus*). Sua participação na Igreja ainda se limita na hora da coleta, de cantar algumas músicas durante a missa, de fazer alguma leitura da Bíblia e ler as preces, de distribuir a comunhão, o jornal da paróquia, de dar avisos paroquiais, de participar nos trabalhos pastorais, etc..

Afirma Geraldo L. B. Hackmann que,

Apesar de o Vaticano II ter dado um passo importante no campo da vida laical e ter posto o fundamento para a compreensão da natureza e do lugar dos não-ordenados no mundo e na Igreja, contudo, ainda permanece um tema a ser aprofundado e, até, a ser melhor definido⁸³.

A estrutura da Igreja atual ainda é de classe com predominância dos ordenados, essa realidade reflete, sociologicamente, a situação de injustiça; a Igreja ainda não vive o pleno espírito do Vaticano II. Pelo contrário, demonstra o sinal de retrocedimento que os avanços do Concílio trazem. Ainda está longe do desejado, do *sonho* do Nazareno sobre uma comunidade fraterna onde não há exclusão nem disputa de posição e/ou status, mas todos, homens e mulheres, convivem lado a lado.

Essas realidades não correspondem nem com a consciência da fé (*sensus fidei*) assinalada no documento conciliar do Vaticano II, *Lumen Gentium* que diz que, “a cada um, – isto é, homem e mulher, independentemente de seu modo de vida – é dada a manifestação do Espírito para utilidade comum (1Cor 12,7)”⁸⁴; e nem, sobretudo, com a doutrina apostólica:

Assim como num só corpo temos muitos membros, e nem todos os membros têm a mesma função, assim, ainda que muitos, somos um só corpo em Cristo, e cada um de nós membros uns dos outros. Mas temos dons diferentes, segundo a graça que nos foi dada... Vós sois o corpo de Cristo e seus membros, cada um por sua parte⁸⁵.

Essa doutrina apostólica é retomada por Pio XII na sua encíclica *Mystici Corporis* – MC (29 de junho de 1943), nestes termos:

Como na natureza não basta qualquer aglomerado de membros para formar um corpo, mas é preciso que seja dotado de órgãos ou membros com funções distintas e que estejam unidos em determinada ordem, assim também a Igreja deve chamar-se corpo sobretudo porque resulta de uma boa e apropriada proporção e conjugação de partes e é dotada de membros diversos e unidos entre si⁸⁶.

⁸³ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Op. Cit., p. 223.

⁸⁴ Cf. LG, 12

⁸⁵ Rom 12, 4-6; 1Cor 12, 27. Cf. Idem, 18,30.

⁸⁶ Cf. MC, 13.

Em outras palavras, ‘não seria necessário imaginar que essa estrutura harmoniosamente distribuída, *orgânica*, como se diz, desse corpo que é a Igreja, seja perfeita e se defina só pelos graus da hierarquia’⁸⁷.

2.2.3.

“Sensus fidei” e a condição dos não-ordenados na Igreja: um desafio da Igreja Povo de Deus

O Vaticano II, através do seu documento dogmático *Lumen Gentium*, afirma:

O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo quando, desde os bispos até os últimos fiéis não-ordenados (leigos). Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo seus dons a cada um como lhe apraz (1Cor 12,11), distribuí entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais⁸⁸.

Na prática, os não-ordenados, até hoje, não se sentem como Igreja, pois são tratados mais como *cliente* em busca do beneplácito do clero, ainda não se sentem como membros ativos, como protagonistas, corresponsável de sua salvação. A realidade ainda é, infelizmente, muita desanimadora.

O *sensus fidei* (consciência pessoal, ou a “percepção primária da realidade de Deus”⁸⁹) ressaltado pelo Concílio, cuja intenção principal foi para resgatar o valor da experiência de Deus, de cada indivíduo, no Espírito. Essa consciência do indivíduo é o elemento primário e, portanto, nuclear da construção do *sensus fidelium* ou *consensus fidei* (experiência comunitária, consciência coletiva de Deus).

A definição conciliar da Igreja como Povo de Deus, na perspectiva do *sensus fidei* e/ou *sensus fidelium*, “traduz mais diretamente a condição peregrinante da Igreja”⁹⁰, isto é, de todos os batizados (masculino e feminino, clero e *leigo*) todos aprendem a conviver e escutar a Palavra-Vida de Deus, todos juntos, ordenados e não-ordenados, aprendem a ler os *sinais dos*

⁸⁷ Cf. CONGAR, Yves. *Os leigos na Igreja*. São Paulo, Herder, 1966, p. 157.

⁸⁸ Cf. LG, 12.

⁸⁹ Cf. VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis, Vozes, 1996, p. 258.

⁹⁰ Cf. Idem. *Ibidem.*, p. 251.

tempos e pôr em prática. Isso significa que, os não-ordenados (*leigos* e *leigas*) também ensinam, na Igreja.

Para José Comblin, a escolha do tema Povo de Deus pelo Vaticano II, quis fundamentar também a promoção dos não-ordenados (os leigos); isto é, de superar o clericalismo na Igreja. Os padres conciliares queriam que, com isso, os não-ordenados sentissem que sua importância na Igreja era finalmente reconhecida⁹¹.

Segundo o autor, há três grandes méritos atribuídos ao conceito conciliar sobre a Igreja-Povo de Deus' (as intenções): 1) contrabalançar o peso excessivo do conceito do Corpo de Cristo; 2) limitar a ideia hierarcológica da Igreja restituindo o seu peso ao laicato; 3) desmonopolizar a fé descobrindo-a em todo o povo⁹².

Citando J. Burkhard, J. B. Libanio afirma que, O Concílio firmou com clareza a verdade da igualdade fundamental de todos os membros do povo de Deus pelo Batismo. O Espírito Santo está e age em todos. O *sensus fidei* e o *sensus fidelium* garantem a confiança básica em todos os cristãos. No nível prático, porém, finaliza o autor, não se criou um estatuto jurídico suficientemente consistente que garantisse ao *leigo* realmente o direito de participação no interior da Igreja até no exercício de ministérios, sem precisar depender do beneplácito das autoridades eclesíásticas. O futuro da Igreja e a Igreja do futuro dependerão da vitalidade da participação dos batizados-não-ordenados (dos *leigos*)⁹³. A perspectiva do consenso que a Igreja do futuro irá buscar – não será nem nos dogmas nem nos códigos de direito canônicos, mas – no Evangelho e, particularmente, no centro da mensagem evangélica para a comunidade eclesial⁹⁴.

2.2.4.

Notas ou propriedades do Povo de Deus

A Igreja se propõe como sacramento-sinal da salvação de Deus, em Cristo. Ou seja, ela se abre para ser sinal e instrumento crístico da contínua construção do Reino de amor-comunhão, da restauração da paz verdadeira e justiça social de Deus, na história da humanidade, no mundo. E 'com o

⁹¹ Cf. COMBLIN, José. Op. Cit., p. 40.

⁹² Cf. Idem. Ibidem., p. 99.

⁹³ LIBANIO, João Batista. Op. Cit., p. 182.

⁹⁴ PASTOR, Felix Alexandre. *A Igreja como problema*. In: CONVERGÊNCIA, no. 129 – jan./fev. – 1980, p. 28.

mundo experimenta a mesma sorte terrena; é como que o fermento e a alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus⁹⁵.

Leonardo Boff afirma que a,

Vontade de estabelecer critérios da verdadeira Igreja (notas ou propriedades), surgiu no contexto de polêmicas e de uma verdadeira concorrência confessional, no século XVI, principalmente nas controvérsias eclesiológicas com o checo, Jan Huss (1369-1415) e o alemão Martinho Lutero (1483-1546)⁹⁶.

Segundo o autor, as notas não são as mesmas que propriedades (distinção acadêmica). Explica o autor, dizendo que: as notas (una, santa, católica, apostólica) são as que fazem notáveis, perceptível. Isto é, as qualidades da Igreja que: 1) são acessíveis a todos os espíritos (inclusive aos rudes); 2) por isso, deveriam ser mais conhecidas que a própria Igreja e aptas para darem a conhecer a verdadeira Igreja; 3) deveriam ser inseparáveis da verdadeira Igreja a ponto de não se poderem encontrar fora dela (em seu conjunto). Por exemplo, os quatro adjetivos já referidos acima. Enquanto que as propriedades seriam aquelas qualidades da Igreja que pertencem, indubitavelmente, a ela, mas que não permitem conhecer a verdadeira Igreja à primeira vista ou por aqueles que se encontram fora da Igreja. Por exemplo, a qualidade de indefectibilidade, de necessária para a salvação⁹⁷.

Segundo Yves Congar, a preocupação pelas notas, propriedades ou características distintivas da Igreja é muita antiga: atestada já em santo Epifânio (315-403)⁹⁸ e em são Cirilo de Jerusalém (313-386)⁹⁹ que influenciaram na elaboração do Credo do I Concílio de Constantinopla (381)¹⁰⁰. Essas notas, todavia, já presentes, anteriormente, no símbolo de Nicéia¹⁰¹.

⁹⁵ Cf. GS, 40 b.

⁹⁶ Cf. BOFF, Leonardo. Notas teológicas da Igreja na base. In: TORRES, Sérgio (et al). *A Igreja que surge da base*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 207.

⁹⁷ Cf. Idem. *Ibidem.*, p. 208.

⁹⁸ Cf. DS, 42.

⁹⁹ Cf. DS, 41.

¹⁰⁰ Cf. DS, 150. CONGAR, Yves. *Breve resumo histórico da problemática das notas*. In: MYSTERIUM SALUTIS, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 6-7.

¹⁰¹ Cf. DS, 55.

2.2.4.1.

A unidade do Povo

O Protoevangelho revela que o ato de criar de Deus é um ato coletivo (cf. Gn 1,26), mas quando cria – os seres humanos e tudo o que existe – o Criador faz separadamente com o objetivo de poder uni-los harmoniosa e indissolúvelmente (cf. Gn 2, 4b-25). Assim, o ser humano, na sua essência, é um ser de unidade: com ele mesmo, com o próximo, com o cosmos e com Deus.

E o Deuterocanônico confirma essa realidade de modo muito simbólico. Segundo os autores sacros, a indivisibilidade da Igreja-Povo e a superação da divisão interna entre masculino e feminino, entre a base e a estrutura, e a divindade com humanidade, são simbolizadas pela conservação da túnica de Jesus (Jo 19,24), a entrega da discípula-mãe e discípulo-irmão na comunidade de fé (Jo 15, 26-27) e a abertura do véu do santuário (Mc 15, 38).

O povo, de uma ou de outra maneira, sempre unido. Pois a união comunal é algo intrínseco, é a parte constitutiva do ser humano. Essa união é a automanifestação, a visibilidade do mistério da Trindade. Ou seja, a “Igreja-Povo é, como diziam os padres da Igreja, o ícone da Trindade”¹⁰². A união indissolúvel das ‘pessoas’ divinas é o protótipo, a energia propulsora, a alma da unidade comunal da humanidade entre si e com o cosmos.

O povo é uno e único como seu Deus também é uno e único em si mesmo (Ef 4, 4-6)¹⁰³. Mas esta unidade não elimina as diferenças, nem absorve a individualidade de cada sujeito. Pelo contrário, as diferenças são preservadas como riquezas que fortalecem a comunhão. A unidade do povo é constituída e sustentada no amor de Deus-paternal, vivida e testemunhada na paixão de Deus-filial e movida, revelada e fortalecida na força da luz do Deus-Espírito-maternal. Esta unidade é, portanto, a antecipação da união comunal e comunicação relacional plena e eterna no *novíssimo* “quando Deus se torne tudo em todos” (1Cor 15,28).

Na sua condição terrena, a unidade da Igreja sempre é contínuo processo de edificação, portanto, *ainda não* está plenamente unida, mas *já* é chamada para ser. *Já* está na meta, mas *ainda não* atingiu a plenitude da

¹⁰² Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. Op. cit., p. 76.

¹⁰³ LG, 4

meta. A cidade de Deus (o paraíso promissor) não é apenas uma promessa a ser recebida prontamente, no além-vida, mas é, também, uma construção, um projeto em processo e que começa a ser aperfeiçoado a cada dia no Povo peregrinante.

O elemento interno de sua unidade é a fé (no sentido intrínseco, a atitude interior do *fidelizar*) em Deus único anunciado por Jesus Cristo (cf. 1Cor 1,10; Rm 15,6; Ef 4,14ss) e que brota no coração do amor, que tem dupla implicância: a Deus e ao próximo (Mc 12, 30-31). O seu elemento externo são a profissão (testemunho daquilo que se crer internamente), as orações e celebrações (At 2, 46; 3,1; 5,12; 1Cor 10, 16-17), os sacramentos, de modo especial, a Eucaristia e o Batismo (sangue e água). Tradição sustenta que a 'Eucaristia – (e o Batismo) é o sacramento de unidade e que o seu efeito espiritual é a unidade do corpo místico (*'bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter'*)¹⁰⁴. E a caridade que é o plano da vida social, ou seja, a impressão da fé (a fé em ação), fruto do amor fraterno. E o fundamento teológico da unidade total: a humanidade entre si, com Deus triuno e – e com o cosmos, consiste, portanto, no próprio *desejo* de Deus, em Cristo (Jo 15, 1-17; 10, 6; Ef 4, 5-6). O papa Pio XII, na sua encíclica *Orientalis Ecclesiae* (a 09 de abril de 1944), fala de esquema dos três vínculos da unidade: *vinculum symbolicum, vinculum liturgicum e vinculum hierarchicum* (ou *sociale*).

O Vaticano II segue o mesmo esquema, enfatizando, todavia, a coerência entre a atitude interior com a prática exterior¹⁰⁵. E o documento da CNBB (citando literalmente Puebla, 461, que fala de Comunidade Eclesial de Base), apresenta o mesmo esquema como critério de eclesialidade¹⁰⁶. A unidade é rompida quando acontece um *cisma* (latim eclesiástico, *schisma* = *separar* ou *dividir*)¹⁰⁷ e uma *heresia* (do latim, *haeresis* = *escolha* ou *opção* – pela doutrina ou linha de pensamento diferente ao do oficial sobre a verdade)¹⁰⁸. Em relação com o *cisma*, o Código de Direito Canônico – CDC.,

¹⁰⁴ Cf. S. Th. III, q. 66, a. 3, ad 1; LG, 26; PIÉ-NINOT, Salvador. Op. cit., p. 79.

¹⁰⁵ Cf. UR, 2

¹⁰⁶ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. *As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*. São Paulo, Paulinas, 1982, p. 13s (número 30).

¹⁰⁷ Os principais cismas cristãos foram: 1) o cisma do Oriente datado, tradicionalmente, em 1054, que separa definitivamente a Igreja Católica de Roma (católica ocidental) com a Igreja Católica Ortodoxa (católica oriental); por isso chamado também de cisma Ocidente-Oriente; 2) o cisma do Ocidente, chamado Grande Cisma, datado entre 1378 e 1417, quando havia dois pretendidos papas, um residindo em Roma e outro (chamado antipapa) na cidade de Avignon, na França. A punição máxima pela Igreja contra os cismáticos – e os heréticos – é feita pela excomunhão.

¹⁰⁸ Historicamente, as heresias, na verdade, são diferentes ideias interpretativas sobre verdade, ou seja, há discordâncias em relação à verdade formalizada (ou, dogmatizada) da Igreja, tida

de 1983, o define como a “causa de sujeição ao Sumo Pontífice ou de comunhão com os membros da Igreja a ele sujeitos”¹⁰⁹.

O povo de Deus é uno porque o Ser (*sat*) também é uno – que os sábios o chamam com nomes diversos conforme suas experiências místicas culturais de Deus. Assim, o *Rá* dos egípcios, *Zeus* dos gregos, *Apolo* dos romanos, o *YHWH* dos israelitas, Deus Pai-maternal e Mãe-paternal e filial dos cristãos, o *Al’lah* dos muçulmanos, o *Brahmana* dos hindus, o *Nirvana* dos budistas, o *Tao* dos taoístas, etc.

O Concílio Ecumênico Vaticano II, através do decreto *Unitatis Redintegratio*, quer a reconciliação, além de com as demais denominações cristãs (irmãos separados), também com os não-cristãos e, sobretudo, com toda a humanidade. Isso significa que, a Igreja sai, de uma vez por todas, do seu trono magistral para ser uma Igreja fraternal, Igreja-irmã; da Igreja-*fuga mundi* para a Igreja-reconciliação, inclusão, Igreja inserida nas realidades humanas, terrestres; da Igreja que preocupa com a defesa da identidade para uma Igreja que acolhe as diferenças, solidária, compreensiva e tolerante com o mundo, fazendo todos, uma só família de Deus, feito rebanhos de um só pastor.

2.2.4.2.

A santidade do Povo

Em virtude de sua criação à imagem e semelhança do Deus santo, revelado na Aliança mosaica e contemplado como filho no Filho, na Aliança jesuânica, o povo de Deus (ou melhor, os povos de Deus) são, essencialmente, santos. Ou seja, toda a obra da criação de Deus carrega consigo a marca de santidade do Criador. O mistério da Encarnação do Verbo divino no mundo marca o início do processo de renovação e de resgate do estado de santidade de toda a criação, começando com o ser imagem e semelhança e filho da humanidade de Deus.

oficial. Essa diversidade de ideias e interpretações, ou, ponto de vistas e convicções diferentes sobre a verdade, para a Igreja romana, que é governada pela autoridade papal, constrói uma ameaça para a unidade uniformal do cristianismo. Por isso todas aquelas que a Igreja romana chama de seitas, são consideradas heréticas dentro do cristianismo. Cisma e heresia não são a mesma de apostasia (do grego clássico, *apóstasis* = *estar longe de*), trata-se, não de um mero desvio de um sistema doutrinal, mas de renúncia total, afastamento definitivo e deliberado de sua fé anterior e/ou doutrinação.

¹⁰⁹ Cf. CDC, 751.

No ponto de vista histórico, o termo *santidade* foi a primeira condição peculiar atribuída à Igreja. Mas o atributo já é bem mais antigo, encontrado no início do século II, na Carta dos Apóstolos da Ásia Menor (por volta de 160-170)¹¹⁰; em santo Inácio de Antioquia (carta ao Tertuliano), três vezes em Pastor de Hermas, no símbolo batismal romano¹¹¹, no papiro litúrgico de Dêr-Balyzeh¹¹²; nas constituições da Igreja egípcia¹¹³; na santa Igreja católica¹¹⁴; na santa una católica Igreja¹¹⁵; no símbolo batismal de Jerusalém, cerca de 348¹¹⁶, e no de Epifânio¹¹⁷; e em muitos outros momentos posteriores que deveriam ser citados aqui, tanto no Oriente¹¹⁸ quanto no Ocidente¹¹⁹; e, enfim, em Nicéia e na fórmula de Constantinopla, em 381¹²⁰.

A origem deste atributo é, todavia, Bíblica¹²¹. Em virtude da eleição e da aliança, o povo de Israel é tido como um *povo santo*, *nação santa* de Deus (cf. Ex 12, 16; Lv 23, 2s; cf. também, Is 4,3). Essa é a base da compreensão da santidade de Igreja, tida como Israel re-nova-do. Sem essa base seria impossível compreender a santidade da Igreja de Cristo, nem mesmo pode declará-la como tal.

O cristianismo assumiu essa condição como novo Israel (ou, o Israel renovado em Cristo). Assim, como Israel, os cristãos são ‘uma nação santa’ (cf. 1Pd 2,9). Eles também são chamados de ‘os santos’ (cf. At 9, 13. 32. 41; 1Cor 14, 33; 16,1; 2Cor 8,4; 9,1s; Rm 15, 25s. 31), os ‘santos por vocação’ (cf. Rm 1, 7; 1Cor 1, 2).

A Igreja, não somente santa, mas também é pecadora¹²². Ela, “na sua totalidade é uma Igreja dos santos e dos pecadores”. Isso significa que, a realidade de santidade e pecaminosidade são de todos os seus membros; isto é, tanto os que estão na estrutura quanto na base, independentemente do estado de vida e do papel que exerce na Igreja.

¹¹⁰ Cf. DS, 1

¹¹¹ Cf. DS, 10.

¹¹² Cf. DS, 2.

¹¹³ Cf. DS, 3.

¹¹⁴ Cf. DS, 4.

¹¹⁵ Cf. DS, 5.

¹¹⁶ Cf. DS, 41.

¹¹⁷ Cf. DS, 42.

¹¹⁸ Cf. DS, 40-63.

¹¹⁹ Cf. DS, 11-36.

¹²⁰ Cf. DS 150.

¹²¹ A raiz etimológica hebraica do termo *santo* (*qados*) e de *santidade* (*qodes*) significa *cortar*, *separar*. É uma realidade ou condição que pertence ao âmbito do sagrado, é a maneira própria de ser de Deus.

¹²² O título da obra do BARREIRO, Álvaro. *Igreja, povo santo e pecador*. São Paulo: Loyola, 2001. Afirma o autor que a ‘Igreja total é a Igreja dos santos e dos pecadores (cf. idem, p. 95).

Dizemos de outra maneira, que na Igreja de Cristo, não há alguém *mais* santo que os outros, só por causa da opção de vida e/ou do cargo que atua. Todos os membros são santos e, ao mesmo tempo, pecadores. Por isso ela precisa de meios sacramentais necessários (os sete sacramentos, orações e práticas de amor-caridade) para manter seu estado de santidade. Através desses meios sacramentais que todos os membros apreendem a humildade de se conhecer que são, ao mesmo tempo, forte e fraco. Os evangelistas mostram duas cenas que chamam a atenção sobre a humildade: 1) Jesus permitiu que a mulher, tida como pecadora, lavasse os seus pés como demonstração de amor solidário e serviçal (cf. Lc 7, 36-50); 2) e Jesus, por sua vez, lavou os pés de seus discípulos e recomendou para que eles fizessem o mesmo, uns para com os outros (Jo 13, 1-20). Assim, na comunidade-Igreja do discipulado abriga os santos e pecadores, lado a lado, e juntos aprendem a conviver amando-se e perdoando reciprocamente. A unidade indissolúvel da convivência fraterna entre os santos e pecadores é sinalizada por Jesus nas duas parábolas, do joio e trigo e da rede¹²³. É neste contexto que entra o papel profético dos discípulos de Jesus de ser fermento, luz e sal.

A santidade é uma via de mão dupla: ao mesmo tempo, uma graça oferecida (um Sim) de Deus e uma resposta dada (um amém) da humanidade. Através da Encarnação, Deus se humaniza, mostrando o 'caminho', a 'verdade' e a 'vida' (cf. Jo 14,6), para que o ser humano se diviniza através de Sua humanidade.

Na Igreja-Povo de Deus, todos os membros – os ordenados e não ordenados, homem e mulher – são portadores da graça divina, devido a atuação do Espírito Santo em todos e em todas. Por isso todos são justificados em Cristo e têm missão de distribuir a graça, de fazer transparecer o Deus-Amor unguindo-se e se abençoando, amando e perdoando mutuamente. Essa é a tarefa de todo o povo sacerdotal de Deus, e não somente a do clero (o sacerdote ordenado). É preciso superar essa tensão desnecessária entre ordenados e não-ordenados, entre homem e mulher, entre a ideia equivocada de que alguém é mais santo e um outro alguém mais pecaminoso.

Acreditamos humildemente que não existe em lugar nenhum o padrão comum de santidade, também não há metro e/ou balança para medir qual o

¹²³ Cf. Mt 13, 24-30; 47-52.

pecado é maior e tem mais ou menos peso que o outro. Toda a Graça é uma graça, todo o tipo de bênção é uma bênção e todo o tipo de pecado é um pecado. O conceito de pecado venial ou mortal seria mais na compreensão sociopsicológica do gosto subjetivo que teológica propriamente dita. Geraldo L. B. Hackmann diz que “para superar a tensão entre essas duas realidades, é preciso torná-la cada vez mais de Deus, pois ela necessita de conversão constante”¹²⁴.

2.2.4.3.

A catolicidade do Povo

Todos os povos de Deus são católicos, isto é, universal. Porque, primeiramente, Deus é de todos os povos e os povos são de Deus; e o segundo, porque a relação de Jesus religioso e Cristo da religião universal com o Deus Pai, na unidade do Espírito Santo, enquanto criador e consumidor (*alfa* e *ômega*) de todas as realidades criadas faz a Igreja-Povo de Deus o ‘sacramento universal, da salvação’¹²⁵. Assim, afirma Y. Congar, “desde o começo, os cristãos, mesmo quando não passavam de pequenos grupos dispersos, tiveram a consciência de pertencer a um corpo único de extensão universal”¹²⁶.

É preciso lembrar, antes de tudo, que no ponto de vista teológico, a catolicidade (no sentido qualitativo) não é o mesmo estado de validade da universalidade institucional (sentido quantitativo). Afirma Medard Kehl que, a figura universal e a figura institucional da Igreja [...] não podem existir teologicamente com igual validade uma ao lado da outra, resulta da visão fundamental teológica de que Deus reúne somente uma Igreja, somente um povo¹²⁷. A vontade livre de Deus é, portanto, reunir, não somente um povo, mas os povos, todos os povos, pois os povos são d’Eles e Deus é de todos, por isso:

Essa vontade de Deus de reunir [...] não pode ser impedida por culpa humana, de sorte que a unidade intra-histórica do povo de Deus seja destruída inteiramente ou apenas represente um frouxo conglomerado de sinais e antecipações mais ou menos expressos do Reino de Deus¹²⁸.

¹²⁴ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Op. Cit., p. 115.

¹²⁵ Cf. LG, 48.

¹²⁶ CONGAR, Yves. Op. Cit., p. 111.

¹²⁷ Cf. KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo, Loyola, 1997, p. 369.

¹²⁸ Cf. Idem. *Ibidem*.

Raimon Panikkar, na sua obra *Ícones do mistério: a experiência de Deus*, diz que: a tarefa dos cristãos neste terceiro milênio é superar uma cristologia tribal – vivida durante dois mil anos – por meio de uma cristofania que permitia aos cristãos reconhecer a obra de Cristo em todas as partes, sem pretensão de monopolizar esse mistério¹²⁹. Isso supõe uma virada de paradigma, do cristocentrismo para teocentrismo. Pois Deus Pai de Jesus Cristo é maior que o Cristo de Deus: “Eu e meu Pai somos um”, mas o “Pai é maior do que Eu” (Jo 10, 30; 14, 10).

Nesta mesma perspectiva da convivência global da fé religiosa (concepção do pluralismo religioso atual), Jacques Dupuis diz que o paradigma atual não é mais o do cristocentrismo¹³⁰, mas de teocentrismo: no ‘centro está Deus e apenas ele’¹³¹. É um voltar, uma grande volta à fonte distante, do mais profundo, isto é, primordial, portanto, salutar da humanidade.

O atributo de *católico* (que significa desde início de seu uso na Igreja como universalidade e autenticidade) aparece pela primeira vez pelo ano de 110 em Inácio de Antioquia (67-110 d. C.): “Onde aparece o bispo esteja a comunidade, da mesma forma que onde está Cristo Jesus está a Igreja católica”. E a partir do século IV, o termo foi incorporado definitivamente na fórmula niceno-constantinopolitano¹³². O Vaticano II uniu a afirmação da catolicidade da Igreja com a da sua missão salvífica: “todos os homens, pois, são chamados a esta católica unidade do Povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal”¹³³. Isso quer dizer que, a ela (Igreja) são ordenados de formas diversas, quer os cristãos de todas as tradições históricas e denominações teológicas, quer todos os homens das demais religiões, crenças e filosofias religiosas, quer enfim todos os homens de boa vontade, chamados à salvação pela graça de Deus. Essa dimensão é explicitada no número final do capítulo sobre o caráter da Igreja, que tem como o objetivo final “que a plenitude do mundo todo entre no grêmio do Povo de Deus [...]. E

¹²⁹ Cf. PANIKKAR, Raimon. *Ícone do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2007, p. 130.

¹³⁰ A eclesiologia cristocêntrica vivida pela Igreja durante milênios, na nossa opinião, é também muito discriminatória, pois ressalta mais o gênero masculino em detrimento do feminino da obra redentora de Deus na humanidade. A Igreja-Povo semeada na vontade amorosa de Deus é, ao mesmo tempo, cristocêntrica e mariocêntrica. Mesmo porque, como Maria e Jesus, assim mulher e homem são todos *con-vocados* e *co-ordenados* para a mesma missão de *co-operar* com Deus na salvação da humanidade.

¹³¹ Cf. DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999, p. 260.

¹³² Cf. DS, 150.

¹³³ LG, 13.

em Cristo, cabeça de todos, se dê toda honra e glória ao Criador e Pai de todas as coisas”¹³⁴.

2.2.4.4.

A apostolicidade do Povo

Toda a Igreja Povo de Deus é, essencialmente, apostólica, ministerial, missionária e dinâmica, pois é fundada sobre o testemunho fundamental de fé dos Apóstolos e Discípulos de Jesus Cristo, o Enviado (o Apóstolo dos apóstolos) de Deus, o Verbo em carne no mundo que revela o plano divino da salvação da humanidade. Ou seja, a Igreja é apostólica em razão de sua origem remota, primordial e salutar. A apostolicidade, portanto, não pode ser reduzida à mera função organizacional da hierarquia eclesial.

O termo apóstolo se encontra 79 vezes na Aliança jesuânica: 34 vezes nos escritos paulinos, 11 vezes nas cartas pastorais e 34 vezes em Lucas (6 vezes no Evangelho e 28 no Atos). Há dois modos de uso do termo na Bíblia: uso lucano e paulino. A comunidade lucana tende a identificar os apóstolos com os Doze, e que será confirmado pela comunidade joanina do Apocalipse (cf. Ap 21,14). Enquanto que a comunidade paulina distribui o qualificativo de apóstolo a outras pessoas que não os Doze (1Cor 9,5; 15,7). Até o século III, as “Igrejas fundadas diretamente por um apóstolo, começaram a denominar-se ‘apostólicas’”¹³⁵.

Afirma Geraldo L. B. Hackmann que, a constatação mais aceita é que não se pode simplesmente identificar os apóstolos com os Doze. E, explica, por isso, a Igreja não é una, santa e católica de qualquer modo, mas relacionada com os Doze e, nesse sentido, apostólica¹³⁶. Ou seja, o atributo *apostólico* indica, primeiramente, a garantia da ‘continuidade do testemunho missionário, surgido do Pai e chegado à Igreja, através de Cristo e Apóstolos’¹³⁷ (ou seja, a veracidade do testemunho crístico da Boa Nova de Deus, em Jesus Cristo), isto é, o *ser* apóstolo; esse (o *ser* apóstolo) é identidade do princípio de unidade eclesial na missão apostólica. E em segundo lugar, trata-se de conservação dos carismas e poderes apostólicos de cuidado da obra redentora de Cristo (o *fazer* institucional, a estrutura ou

¹³⁴ LG, 17.

¹³⁵ Cf. BURKHARD, John J. *Apostolicidade ontem e hoje: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno*. São Paulo, Loyola, 2008, p. 49.

¹³⁶ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Op. Cit., p. 127.

¹³⁷ Cf. Idem. Ibidem. Cf. Jo 17,7ss; Mt 28, 18-20; Rm 10, 13-17; 2Tm 2,2; Tt 1,5.

hierarquia), tanto da sua duração (até a eternidade quando Deus se torne tudo em todos, ou, até a *parousia*) quanto da sua extensão (até os confins do mundo).

A apostolicidade é, afirma Geraldo L. B. Hackmann, como a estrutura do edifício, a espinha dorsal do corpo. O seu papel consiste em coligar o *Alfa* e o *Ômega*, o Cristo como princípio de tudo, que tudo fez por nós, ao Cristo 'plenificado tudo em todos' (Ef 1,23). Daí assume um valor escatológico: é necessário conservar aquilo que foi recebido de Cristo até à sua volta (1Tm 6,14; 2Tm 1,10-13; 4,1)¹³⁸.

Diz ainda o autor que, a missão, dada uma vez, é total, pois todo cristão e toda cristã é enviado para evangelizar, a exemplo de Jesus Cristo, que foi consagrado e enviado ao mundo em missão (cf. Jo 17, 3. 18)¹³⁹.

Segundo Salvador Pié-Ninot, tanto para a Igreja quanto para a tradição, apostolicidade coincide com autenticidade. Os primeiros tratados de eclesiologia (séculos XVI-XVII) falavam de uma tríplice dimensão da apostolicidade: de origem, de doutrina e de sucessão hierárquica. E conclui, a reflexão a respeito da apostolicidade de origem e de doutrina veio a se apoiar na sucessão dos pastores, a ela se reduzindo, situação esta que mutilou a reflexão e a referência à apostolicidade como característica comum da Igreja de Cristo¹⁴⁰.

Afirma John J. Burkhard que tanto a catolicidade como apostolicidade não são termos bíblicos, no entanto, deviam ser cunhados para descrever algumas notas da Igreja, no momento em que saía do judaísmo e se define acima de e contra várias religiões vigentes no império romano¹⁴¹.

2.3.

A estrutura organizacional da Igreja: dimensão institucional e hierárquica

O terceiro capítulo da *Lumen Gentium*, trata-se da dimensão estrutural (*hierarquia* = sacro poder) da Igreja Povo de Deus como meio necessário, cujo papel para garantir a continuidade da organização e/ou coordenação dos trabalhos de evangelização (*hierodulia* = sacro serviço) em vista do bem

¹³⁸ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Op. Cit., p. 130.

¹³⁹ Cf. Idem. Ibidem., p. 131.

¹⁴⁰ Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. Op. Cit., p. 87.

¹⁴¹ Cf. BURKHARD, John J. *Apostolicidade ontem e hoje: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno*. Idem., p. 48.

comum de toda a humanidade. O objetivo último desse serviço é manter e promover a permanência da comunhão – de vida e de projetos – entre os povos, isto é, “tornar homens e mulheres de todas as línguas, nações e culturas – independentemente de suas crenças e filosofias religiosas – irmãos e irmãs de uma única família humana, tendo Deus como Princípio e Fim (*Alfa* e *Ômega*) de todos e de tudo o que existe, este Deus que Jesus de Nazaré chamou-O com a especial intimidade: ABBA, Pai, e nesse mesmo Espírito crístico do Nazareno que nos permite chamá-Lo, também, de Abba, Pai, o nosso Pai” (cf. Mt 28,19; Mc 16,15; Mc 14,36; Rm 8,15; Gl 4,6).

O termo *hierarquia* que quer dizer *sacro poder* – é um conceito neoplatônico – e que foi introduzido na linguagem eclesial pelo pseudo-Dionício, no século VI¹⁴². Afirma Medard Kehl que, de um lado, ‘esse modelo de representação eclesial (forma de uma escada descendo de cima para baixo – do Papa até os catecúmenos, isto é, modelo piramidal), dificilmente se harmoniza com a igualdade fundamental de todos os fiéis. E, de outro, mediante esse conceito, a categoria de *domínio* (ou, colonial) entra na *communio* eclesial. A inserção do adjetivo *sacro*, conclui o autor, não logra eliminar simplesmente a vigorosa objeção de Jesus contra os governantes dos *gentios* e seus métodos’ (Mt 20, 25ss)¹⁴³.

Essa observação do autor deve servir de alerta para a Igreja cristã como um todo, e de modo especial à hierarquia romana, pois a situação da Igreja, desde o Vaticano II até no momento, praticamente não mudou em quase nada, permanece com a mesma estrutura exclusivista e excludente pré-Vaticano II, uma sociedade classista e clericalista, enquanto que os demais batizados são subordinados ao clero, quase em todos os sentidos, na vida da Igreja, estrutura essa que, em vez de contribuir para a construção de uma nova mentalidade e nova sociedade mais justa, equilibrada, mais democrática e participativa, acaba estimulando a injustiça, a discriminação e exclusão, a negação do direito e da dignidade fundamental da pessoa, o autoritarismo, etc.

Esse fato (caráter exclusivista e discriminatória da estrutura eclesial), na nossa análise, não corresponde à consciência da fé (*sensus fidei*) cristã. Uma Igreja que possui notas como *una, santa, católica e apostólica*, que nasceu do

¹⁴² Cf. KEHL, Medard. Op. Cit., p. 107. O autor afirma que, ‘de acordo com essa compreensão, espelha-se na hierarquia eclesial [...] a hierarquia celeste dos anjos organizada triadicamente (em grupo de três), o que confere à estrutura da organização eclesial sua dignidade e legitimação propriamente ditas’.

¹⁴³ Cf. Idem. Ibidem., p. 107-108.

coração de amor inclusivo de Jesus Cristo, deveria ter acesso a todos os membros, mulheres e homens, ordenados e não-ordenados, casados/casadas e celibatários/celibatárias, mas que na prática se limita somente aos celibatários que estão na estrutura, de modo exclusivo, os ordenados.

Essa realidade serve, igualmente, como motivo de críticas mordazes, tanto de dentro da própria Igreja quanto fora dela, principalmente daqueles e daquelas que desejam uma adequação e atuação de maneira mais conveniente, equilibrada, justa e eficaz, sobretudo mais humanizadora da Igreja; que desejam uma Igreja capaz de fazer transparecer a face luminosa de Jesus de Nazaré, o Cristo-irmão humilde, solidário, acolhedor, compassivo e misericordioso. Igreja como comunidade religiosa fundada na fé dos Apóstolos e discípulos, fruto da experiência do amor inclusivo de Jesus Cristo, não convém com a prática convivencial interna de exclusão e discriminação, de injustiça, do ocultamento do direito divino – crístico e batismal – dos demais membros, de divisão de classe, da mentalidade dualista e elitista de seus membros.

A fé, a consciência individual e coletiva da vida de fé (*sensus fidei* e *sensus fidelium*) deveria ser como regra da Igreja. Sobre este elemento referencial, Yves Congar se estranhou com o que querem dizer denominado a Igreja romana a regra de fé; para o autor, essa ideia não é correta. O certo é, conclui, a fé era – e sempre será – a regra da Igreja romana e de todas as Igrejas¹⁴⁴. A fé sempre é dinâmica, pois situada psicossocial, política, econômica e culturalmente, por isso evolui cada vez mais, se transformando e crescendo, adaptando-se em cada momento.

A intenção dessas observações é para equilibrar as tendências extremas que existem atualmente na Igreja: de um lado, a tendência verticalista, que quer reduzir a realidade-Igreja ao mero espiritual; e de outro, a tendência “*horisontalista*, que quer transformar a Igreja numa instituição puramente humanitária, ou quer simplesmente dissolvê-la em uma sociedade meramente *profana*”¹⁴⁵. Em outras palavras, queremos uma Igreja que tem uma visão dual e, não dualista, que valoriza todas as dimensões da Igreja, tanto humano material quanto divino espiritual; uma Igreja que tem o episcopo (ancião) e o clero para, de vez em quando, presidir o culto

¹⁴⁴ Cf. CONGAR, Yves. *Igreja e papado*. São Paulo, Loyola, 1997, p. 343.

¹⁴⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Estruturas em mudança: tarefa e perspectivas para a Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1976, p. 109.

comunitário, sem cair no episcopalismo nem clericalismo e nem *hieromania* (cultomania ou frenesi religioso) da Igreja. Que esta Igreja tem a *cara* (aí vem o caráter) do Povo de Deus, isto é, de todos os batizados.

O documento conciliar do Vaticano II *Lumen Gentium*, lembra várias vezes a descrição da Igreja como, sobretudo em LG, 8, “estrutura visível e social”¹⁴⁶, ‘grupo visível’, ‘sociedade dotada de organismos hierárquicos’¹⁴⁷, ‘Igreja terrena, estabelecida e estruturada no mundo como uma sociedade’. Trata-se de expressão que, a partir de Roberto Belarmino, será a mais adequada definição contra os reformadores, que existe uma só Igreja e não duas: que esta é “uma única sociedade visível de crentes unidos por uma mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pela submissão a uma mesma hierarquia (De Ecclesia, III, 2)”¹⁴⁸.

A concepção institucional e hierárquica da Igreja é, sem dúvida, um conceito sociológico privilegiado pela modernidade. Por hierarquia se entende uma estruturação de elementos em ordem de importância. Ou seja, uma graduação das diferentes categorias (categorização) de membros de uma organização e/ou instituição. O tipo de relações estabelecidas entre os membros nesta instituição, que privilegia os graus sucessivos de poderes, é de subordinação e/ou sujeição, portanto, mais funcional, do tipo clientelismo, mesmo nos discursos, pregando a teoria de fraternidade, de igualdade, de democracia, de justiça e de direito.

Por instituição se entende um,

Conjunto de formas e atividades típicas de uma sociedade, formas e atividades essas que, ainda que tenham se desenvolvido historicamente, têm certa permanência (por exemplo, subdivisão de funções e poderes no seu interior, tradições consolidadas, ritos e símbolos permanentes, normas morais reconhecidas, entre outras). Quanto mais complexa é essa sociedade em virtude da sua história, extensão e finalidade, tanto maior é o peso de tais formas e atividades que garantem a permanência, a ordem e a unidade da instituição¹⁴⁹.

Estruturalmente, o catolicismo romano é, sem dúvida, um dos sistemas religiosos mais centralizados do mundo. Os papas (que são a autoridade suprema da Igreja universal, superior do colégio dos bispos, chefe ou Bispo da Igreja local de Roma e monarca do Estado vaticano) exercem o que é chamado *infallibilidade papal*, isto é, o direito de definir – sem falhas –

¹⁴⁶ Cf. LG, 14.

¹⁴⁷ LG, 14; 29; 23.

¹⁴⁸ O Vaticano II une toda essa concepção com a visão de Corpo Místico de Cristo, como transparece nas notas que ilustram LG, 8, e também com a de Sacramento.

¹⁴⁹ Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. Op. Cit., p. 37.

declarações definitivas em matéria de fé e moral da Igreja. Na realidade, desde a sua declaração no Concílio Vaticano I, em 1870, a *infallibilidade papal* só foi usada uma vez, pelo Papa Pio XII, nos anos 50.

A constituição *Lumen Gentium*, na linha do pensamento paulino, propõe, em vários momentos, o Espírito Santo e a caridade como os princípios de autorregulação dos carismas, os quais são conduzidos na unidade para a edificação de todo o corpo de Cristo¹⁵⁰.

Nesta perspectiva, surge uma questão: qual é, afinal, a função da hierarquia na Igreja Povo de Deus? Como resposta a esta pergunta, segundo Antonio Acerbi, pode dar-se em dois aspectos: 1) a unidade na diversidade exige organização; 2) todo poder constituído na Igreja traduz-se em serviço. O primeiro aspecto fundamenta-se na seguinte afirmação:

A unidade do Povo de Deus na missão exige uma pluralidade de funções, de dons e de ministérios. Não é uma unidade amorfa, mas orgânica, vivificada interiormente pela riqueza de carismas distribuídos pelo Espírito, em cujo seio a hierarquia desempenha um papel específico¹⁵¹.

E o segundo aspecto afirma o fundamento da função serviçal da hierarquia no seguinte termo:

Constituído 'pro allis', os pastores são os primeiros chamados para o ministério na Igreja, de modo que os outros fiéis não são nos seus confrontos nem súditos, nem senhores. Não se trata aqui nem de oligarquia, nem de democracia, mas cada membro é chamado, por sua vez, a reconhecer nos outros a obra do Espírito; fazendo isto, não diminui, nem suprime a dignidade e o dom que lhe é confiado pelo Senhor, porque outra coisa não faz senão honrar nos outros aquele Espírito que age nele e que o constitui em uma específica posição de serviço¹⁵².

No código de Direito Canônico (CDC) se lê:

É preciso que os fiéis (isto é, os não-ordenados) vejam nos pastores (se refere ao Papa, enquanto chefe supremo da Igreja universal e o bispo de Roma e também monarca do Vaticano, os bispos e seus colaboradores, ou seja, todos os ordenados) os representantes de Cristo, devendo aceitar com obediência cristã o que eles determinam enquanto guias da Igreja, manifestando-lhes as próprias necessidades assim como sua própria opinião sobre o que afeta a vida da Igreja¹⁵³.

Devemos lembrar sempre de que, em virtude do Batismo todos os fiéis, ordenados e não-ordenados, homens e mulheres, são o alter Cristo (o outro

¹⁵⁰ Cf. LG, 7, 32.

¹⁵¹ ACERBI, Antonio. op. cit., p. 516.

¹⁵² ACERBI, Antonio. Op. Cit., p. 519.

¹⁵³ CDC, Cânon 212, § 1-3.

Cristo), isto é representa o Cristo nos seus múnus sacerdotal, real e profético através da vida missionária e ministerial, *ad intra* e *ad extra*.

Essa afirmação canônica é, mais do que teologia propriamente dita, um discurso político-teológico da hierarquia que parece ter plausibilidade, mas carece de convencibilidade, carece de força transformante e mistagógica da Palavra-Vida de Deus.

A autoridade apostólica do Papa se baseia, porém, numa crença de que ele é o sucessor de São Pedro, o discípulo e Apóstolo de Jesus Cristo durante sua vida terrena e, como tal, o vigário de Cristo na Terra. Ou seja, o fundamento da autoridade papal, enquanto chefe da Igreja universal e Bispo de Roma é cristológica. Esse princípio é aplicado também para as autoridades episcopais das Igrejas locais no mundo inteiro. Da mesma forma, sobre o princípio da sucessão apostólica (referência aos Doze). Afirma Geraldo L. B. Hackmann que, esse “princípio é próprio da Igreja católica romana, embora compartilhado por demais confissões cristãs”¹⁵⁴.

2.4.

Reinterpretação eclesiológica pós-conciliar: O Sínodo extraordinário de 1985 (José Comblin)

A Igreja é Povo de Deus ou Comunhão? O tema conciliar Povo de Deus é um conceito sociológico ou teológico e bíblico? Sociologia é ameaça para a teologia, de modo especial a eclesiológica? Qual o risco para a teologia se se excluir das demais disciplinas, como antropologia, sociologia e tudo o mais? É possível a comunhão sem o povo?

José Comblin, na sua obra *o povo de Deus*, ao fim de estudo histórico do conceito, faz uma análise do sínodo extraordinário dos Bispos, a 24 de novembro de 1985, em Roma, por ocasião do 20º aniversário do encerramento do Concílio. O título do capítulo quarto da obra: ‘A virada do Sínodo de 1985’¹⁵⁵, está subdividido em três itens: 1) a Teologia do cardeal Ratzinger; 2) a Teologia do Sínodo; 3) as ambiguidades do conceito de ‘comunhão’.

¹⁵⁴ Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. Op. Cit., p. 181. Segundo o autor, esse princípio surgiu, primeiramente, na vida prática da comunidade eclesial e, depois, foi formulado teologicamente, como resposta às necessidades do momento e, ao mesmo tempo, como esclarecimento da verdade de Jesus Cristo recebida pela Igreja.

¹⁵⁵ Cf. COMBLIN, José. Op. Cit., p. 115-132.

O Sínodo é destinado a *retificar* o Concílio Vaticano II¹⁵⁶ e, possui três intenções ou, tarefas principais: 1) ‘reviver o espírito de comunhão eclesial do Concílio’; 2) ‘intercambiar experiências sobre como o Concílio está sendo vivido e deve ser vivido’; [seria esse o motivo principal para a avaliação da realidade da Igreja pós-Concílio]; 3) ‘como atualizá-lo à luz das novas necessidades’¹⁵⁷.

Para José Comblin, o “Sínodo faz uma substituição de eclesiologia do Povo de Deus para a eclesiologia de comunhão”¹⁵⁸. É bom lembrar que a categoria *communio* (comunhão), na sua origem semântica mais remota, não provém do cristianismo. Tem sido adotada do mundo grego (*koinonia*), onde significava um vínculo interpessoal como resultado de um valor possuído em comum¹⁵⁹.

Segundo José Comblin, o sínodo teria preparado previamente suas conclusões, com orientações do cardeal Joseph Ratzinger¹⁶⁰. Diz o autor que o “cardeal, não descartou o conceito conciliar sobre a Igreja Povo de Deus, mas conseguiu desacreditar e descartar definitivamente o conceito proposto e, acusando-o de ser reducionista”¹⁶¹.

O cardeal Ratzinger, segundo J. Comblin, teria enunciado dois perigos do conceito Povo de Deus: 1) este conceito significaria volta ao Antigo Testamento e, portanto, ele seria menos adequado que o conceito Corpo de Cristo, uma vez que este seria mais representativo do Novo Testamento; 2) é que o conceito pode ser interpretado de maneira ambígua, isto é, não somente de uso cristão, mas com interpretação sociológico-marxista.

J. Comblin discorda do cardeal J. Ratzinger quando este afirma “... que se entre na Igreja não por pertença sociológica, mas por meio do Batismo e da Eucaristia que integram o Corpo de Cristo e não necessita da noção Povo de Deus”¹⁶²:

Ora, que a incorporação no Corpo de Cristo seja significada pela eucaristia, está claro. Mas não está claro que a entrada no Corpo de Cristo seja significada pelo Batismo. Nada no batismo representa ou significa a entrada no Corpo de Cristo. Pelo contrário, desde o início ele significa a incorporação no novo Povo de Deus reunido por Cristo. E o Batismo é a porta da entrada, que vem antes da Eucaristia¹⁶³.

¹⁵⁶ Cf. Idem. Ibidem., p. 118.

¹⁵⁷ Cf. LIBANIO, João Batista. Op. cit., p. 209.

¹⁵⁸ COMBLIN, José. Op. Cit., p. 118

¹⁵⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*. Madrid, EDICIONE PALABRA, 2005, p. 131

¹⁶⁰ Cf. COMBLIN, José. Op. Cit., p. 115

¹⁶¹ Idem. Ibidem., p. 115-116

¹⁶² Cf. Idem. Ibidem., p. 116.

¹⁶³ Idem. Ibidem., p. 116-117.

Na verdade há dois problemas de cunho sociológico que preocupa José Comblin em relação à preparação do Sínodo:

1º) A colocação do conceito de Corpo de Cristo como centro eclesiológico, que é uma compreensão muito corporativista da Igreja a visão de Pio XII, explicitada na sua Encíclica *Mystici Corporis*, que teria sido de propósito que o Concílio Ecumênico Vaticano II o colocou após o conceito Povo de Deus.

Observando a ordem e o lugar do conceito de Povo de Deus na *Lumen Gentium*, percebe-se com mais clareza a serena intenção dos padres conciliares. Primeiro, trata-se do Mistério da Santíssima Trindade como essência e fonte da Igreja de Cristo (dimensão divina ou invisível da Igreja). O segundo, sobre o ser da Igreja Povo de Deus como mistério da revelação trinitária na história da humanidade (dimensão humana ou visível da Igreja). O tema esse, que tem sua força inclusiva, que abrange toda a dimensão antropológica da humanidade, de todas as gerações, línguas, gêneros, crenças e filosofias e culturas. A Igreja do Concílio quer ser, através do tema Povo de Deus, um espaço teológico do encontro da humanidade entre si, com o cosmos e com Deus.

Uma teologia que não parte do fundamento antropológico, isto é, não abarca da realidade humana concreta, da experiência viva do dia a dia, corre o perigo de se tornar uma mera especulação ideológica (para não falar de demagogia e/ou fantasia religiosa), especulação esta, que não terá a mínima possibilidade de ser concretizada na vida real. E o terceiro, se refere à estrutura ou à ordem necessária para auxiliar o Povo de Deus no seu trabalho (o fazer) apostólico, cuja finalidade para garantir a continuidade da missão evangelizadora em vista da edificação do Reino de Deus no mundo, iniciada por Jesus Cristo e seus discípulos e apóstolos. São por esses motivos que os padres conciliares consideraram o *Ser* da Igreja (a realidade humana) como centro eclesiológico por excelência, e não a hierarquia. Ela é a parte do povo e é colocada a serviço do Povo de Deus e não o contrário.

O Batismo é o sacramento de iniciação cristã e a inserção no Povo de Deus (compreensão sócio-histórica, cultural e antropológica), enquanto que o sacramento da Eucaristia é a inserção no Corpo de Cristo como participação plena no Corpo glorioso (compreensão teológica ou cristológica). A imersão e a comensalidade são, portanto, elementos socioculturais, apropriados pelo cristianismo com novos significados teológicos: a primeira tende a resgatar o

fato do Jesus histórico (se refere à realidade humana, visível), e a segunda, se refere ao Cristo da fé *catholica*, isto é, universal (realidade divina, invisível). Assim, a Igreja é uma realidade, ao mesmo tempo, 'visível e espiritual'¹⁶⁴.

2º) É de que o cardeal Joseph Ratzinger julga o conceito de Povo de Deus como um conceito de cunho sociológico e, conseqüentemente, marxista: "por razão de prudência doravante seria melhor evitar o tema Povo de Deus, para não se expor à distorções marxistas. Esse é o raciocínio, ainda que não tão explícita, ele é sugerido com suficiente clareza"¹⁶⁵.

Afirma J. Comblin que o Sínodo de 1985 é recebido no meio eclesial da América Latina sob suspeito, pois em 1984 algumas formas de Teologia da Libertação haviam sido condenadas pela Cúria Romana.

Para o autor em estudo o Sínodo tem como objetivo principal não era tanto a comemoração dos 20º anos da conclusão do Concílio Vaticano II, pelo contrário, o argumento central era aproveitando o evento 'para revisar o Concílio. Diz ainda que, a campanha publicitária estava destinada a *amortecer* as resistências dos bispos que tinham participado do Concílio'¹⁶⁶. É bom lembrar que, quem tem a autoridade maior nas tomadas de decisões importantes, e de cunho juridicamente válidas para a vida da Igreja universal, é o Concílio Ecumênico e não os Sínodos, por mais importantes que sejam. Estes podem e devem ter valor de comunhão episcopal, mas é parcialmente e não universal. As opiniões e ideias dos Sínodos particulares e/ou regionais e nacionais podem contribuir, sem dúvida, nas tomadas de decisões importantes no Concílio para a vida da Igreja do mundo todo.

J. Comblin confronta duas afirmações divergentes no Sínodo sobre a centralidade eclesiológica do Concílio Ecumênico Vaticano II, uma do cardeal Aloísio Lorscheider que disse:

A Igreja como Povo de Deus é a ideia-chave da *Lumen Gentium*'. E a outra, do cardeal G. Dannels que disse, no relatório final: 'A eclesiologia de comunhão é o conceito central e fundamental em todos os documentos do Concílio'. Quem tem razão? Indaga o autor. E diz que, essa afirmação de que a *comunhão* como tema central da eclesiologia conciliar revela, na verdade *um desejo* escondido durante mais de vinte anos após o Concílio Ecumênico Vaticano II¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Cf. LG, 8.

¹⁶⁵ COMBLIN, José. Op. Cit., p. 118.

¹⁶⁶ Cf. Idem. Ibidem., p. 118

¹⁶⁷ Idem. Ibidem., p. 119.

Mas, que desejo é esse? Trata-se de revelação da resistência do conservadorismo que se escondeu durante esse tempo todo? Isto é, do medo de perda do *status* na Igreja por causa do Concílio teria resgatado e colocado a realidade-Povo de Deus como um todo, como referência eclesiológica, ou seja, em virtude do mesmo Batismo, tratar a todos na mesma igual dignidade e colocá-los no mesmo nível de valores e não a hierarquia como a única realidade visível que merece destaque? Em todo o caso, fica essa pergunta no ar como reflexão!

A ideia central do Concílio era o conceito Povo de Deus e que, no entanto, vinte anos após se deturpa a eclesiologia por um desejo sinodal.

Na prática, o Sínodo volta à Teologia pré-conciliar, do Vaticano I e tridentino: a única realidade visível da Igreja que merece destaque é a hierarquia. Toda essa tentativa de desconsideração da realidade humana da Igreja, segundo J. Comblin, demonstra que o Sínodo não tem dado conta de entender com mais clareza a colocação do tema Povo de Deus, proposto no Concílio, por isso quer corrigi-lo e mudá-lo de seus conteúdos essenciais¹⁶⁸.

Na compreensão de J. Comblin, o Concílio Ecumênico Vaticano II jamais entendeu Povo de Deus como conceito – meramente – sociológico – e nem metafórico. Povo de Deus é, todavia, um conceito essencialmente bíblico e teológico e designa uma realidade revelada por Deus e fundada por Jesus de Nazaré¹⁶⁹.

Nesse aspecto, há de concordar com J. Comblin do sentido bíblico e teológico do tema conciliar Povo de Deus, e também que o Sínodo é de cunho eclesiológico:

Isto é, o Sínodo deveria reviver atmosfera de comunhão eclesial que caracteriza o Concílio; trocar e aprofundar experiências e informações acertadas da aplicação, em todo o mundo, do Concílio nestes 20 anos; e proporcionar um ulterior aprofundamento e uma constante inserção do Vaticano II na vida da Igreja, tendo presente as exigências do momento presente e o do futuro¹⁷⁰.

J. Comblin acusa o Sínodo de ter mudado o conteúdo do Concílio em pontos essenciais; ter corrigido o Concílio, substituindo um conteúdo importante pelo outro. Sugere a releitura do Sínodo, reexaminar o seu

¹⁶⁸ Idem. *Ibidem.*, p. 120.

¹⁶⁹ Cf. Idem. *Ibidem.*, p. 121.

¹⁷⁰ Cf. GRINGS, Dadeus. *O Sínodo extraordinário*. In: TEOCOMUNICAÇÃO, Fasc. 71, no. 1 (1986), p. 55.

contexto e relativizar a importância de suas decisões. E, assim, restaurar o conceito Povo de Deus¹⁷¹.

Afirma ainda J. Comblin que,

No conjunto a comunhão expressa os sinais da natureza divina da Igreja. Mas não os da natureza humana da Igreja. Ela fica absorvida no divino. Ela não expressa a natureza humana da Igreja, salvo que se reduza o humano na Igreja aos meios da salvação¹⁷².

Na leitura de J. Comblin, o tema de comunhão leva a voltar à espiritualização da Igreja cada vez mais desencarnada. A Igreja é, afirma o autor, feita de homens e mulheres reais, que vivem no concreto da vida diária dos discípulos de Jesus como mistério divino. A Igreja de comunhão é uma Igreja de alma sem corpo, de espírito sem matéria¹⁷³.

É “impossível esconder o caráter humano da Igreja: na prática, rejeitar o conceito de Povo de Deus é voltar à Igreja de Pio IX e de Pio XII”¹⁷⁴.

Resumindo. Tanto José Comblin quanto Sínodo têm suas razões e preocupações. Ambos querem chegar ao mesmo objetivo: a integridade da Igreja de Cristo, porém passam pelas vias: Povo de Deus e comunhão, aparentemente, distintas. Portanto, não são contrapostas, mas complementares. Pois a Igreja é, desde sempre, o Povo de Deus e comunhão. Em outras palavras, a Igreja do Espírito de Deus, semeada no coração do Pai, e que brotou do lado aberto do Filho na cruz e radicada na consciência do povo, é uma Igreja visível e espiritual.

Para José Comblin,

O uso da categoria *comunhão* é ambígua: 1) porque, quando se fala em comunhão expressa-se bem a comunhão de vida trinitária, ressaltando o aspecto divino da Igreja, contemplado no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, mas o tema da comunhão não expressa a natureza humana da Igreja¹⁷⁵, assim, correndo risco de cair em um monofisismo eclesiológico; 2) se se pretende usar o termo *comunhão* para expressar a relação horizontal entre os membros da Igreja (e não apenas o seu mistério) convém lembrar que existe outro sentido da comunhão: o sentido horizontal¹⁷⁶.

Na opinião de Dadeus Grings, a ideia básica do Sínodo em relação ao tema da comunhão não é ambígua, também não descarta em hipótese

¹⁷¹ Cf. COMBLIN, José. Op. Cit., p. 124-125.

¹⁷² Idem. Ibidem., p. 126. Os sinais de salvação (ou comunhão) que o autor se referiu são os sacramentos, as doutrinas, as liturgias e organização jurídica (governo). Para o autor, esses são os sinais, mas não são a comunhão real.

¹⁷³ Cf. Idem. Ibidem., p. 126-127.

¹⁷⁴ Cf. Idem. Ibidem., p. 129.

¹⁷⁵ Cf. Idem. Ibidem., p. 126.

¹⁷⁶ Idem. Ibidem., p. 129-131.

alguma o tema Povo de Deus, uma vez que ela é a identidade da própria unidade – essencial e *ex-istencial* – da Igreja em seus diversos estados de vida: “através desta unidade de fé-vida, dos sacramentos e da hierarquia, com o centro – organizador e animador – da unidade de caridade que é o Papa, a Igreja é todo o Povo missionário e ministerial de Deus”¹⁷⁷.

Em uma leitura mais atenta e equilibrada se percebe que o Sínodo, na verdade, faz um alerta contra o perigo de interpretações unilaterais na interpretação do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre o tema da Igreja como Povo de Deus: tanto a visão puramente de perspectiva hierárquica quanto de sociológica. O que quer dizer com a complexa palavra *comunhão*? Trata-se fundamentalmente de comunhão com Deus por Jesus Cristo e no Espírito Santo. Tem-se esta comunhão na Sagrada Escritura e nos sacramentos. O Batismo é a via de acesso e o fundamento da comunhão na Igreja Povo de Deus. E a Eucaristia é a fonte derradeira, a força propulsora e o ápice de toda a vida cristã¹⁷⁸.

Em síntese, dizemos que toda essa discussão (se a Igreja é comunhão ou, é o povo de Deus, o corpo de Cristo ou, se é o templo do Espírito Santo como se todos esses termos são opostos, assim, dando a impressão de uma falsa antinomia) demonstra que somos uma Igreja de muito êxodo (saída, aparentemente, em massa) e pouco sínodo (caminhar juntos, em massa, abraçando a mesma bandeira).

Como o *momento-Jesus* (o Evangelho) foi o novo Gênese (nova *criação*¹⁷⁹) do mundo, segundo a concepção salvífica dos evangelistas, assim podemos dizer que o Vaticano II também foi um novo *gênese* na Igreja de Cristo (*recriação* da *Ekklesia*), a partir da fonte. Como João Batista foi a voz que grita no deserto do mundo chamando a humanidade para voltar à fonte de Deus da vida, assim o João XXIII foi a voz que grita no deserto da Ecclesia chamando todos os cristão voltar à fonte da união comunal e relação comunicacional, feito um e único Povo de Deus em Jesus Cristo, na sua pluralidade história e teológica, entre os demais povos de Deus, em seus *Cristos*. Como o mundo que esperava por um salvador, da mesma forma, a Igreja está esperando o *alter Christus*. A história da vida terrena de Jesus (paixão, morte ressurreição e glorificação) representa um caos da qual e para a qual tudo começou, e o Pentecostes foi o anúncio do renascimento do novo

¹⁷⁷ Cf. GRINGS, Dadeus. *O Sínodo extraordinário*. Idem., p. 63.

¹⁷⁸ Cf. LG, 11.

¹⁷⁹ Optamos pelo termo etimológico da palavra (que é de origem latina) pelo fato de o termo ter maior sentido de dinamicidade que o nosso português, *criar*.

povo, gerado no caos crístico do Nazareno e, assim, o Vaticano II foi um novo Pentecostes eclesial que anuncia a *re-nova-ação* – renovação do cristianismo.