



Diogo Marangon Pessotto

Espírito e reforma

A noção teológica de reforma eclesial
à luz dos enunciados pneumatológicos
do magistério recente

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Programa de Pós-Graduação em Teologia

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2022



Diogo Marangon Pessotto

Espírito e reforma

A noção teológica de reforma eclesial à luz dos enunciados
pneumatológicos do magistério recente

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo
Programa de Pós-Graduação em Teologia, do
Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2022



Diogo Marangon Pessotto

Espírito e reforma

A noção teológica de reforma eclesial à luz dos enunciados
pneumatológicos do magistério recente

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

Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro

Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCPR

Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes

Programa de Pós-Graduação em Teologia – PUCRS

Rio de Janeiro, 09 de Fevereiro de 2022.

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

Diogo Marangon Pessotto

Graduou-se em Filosofia pela UFPR em 2014 e em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano em 2021. Na PUCPR, especializou-se em Gestão de Processos Pastorais em 2015 e obteve o título de Mestre em Teologia em 2017. Realiza pesquisa nas áreas de eclesiologia, pneumatologia e pastoral. Atuou no campo da pastoral da educação por dez anos e exerce a docência no Instituto de Filosofia e Teologia Santo Alberto Magno (União da Vitória/PR), no Centro Universitário Católica de Santa Catarina (Joinville/SC), no Instituto Discípulos de Emaús (Arquidiocese de Curitiba/PR) e nas instâncias formativas da Diocese de São José dos Pinhais/PR. Desenvolve projetos de assessoria e gestão pastoral, desenvolvimento pessoal e formação de agentes de pastoral e ministros ordenados.

Ficha Catalográfica

Pessotto, Diogo Marangon

Espírito e reforma : a noção teológica de reforma eclesial à luz dos enunciados pneumatológicos do magistério recente / Diogo Marangon Pessotto ; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2022.
323 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Reforma. 3. Igreja. 4. Espírito Santo. 5. Magistério recente. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Maçaneiro, Marcial. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. IV. Título.

CDD: 200

À minha esposa Andressa
e a nossos filhos Bento e Clara,
minha Igreja doméstica.

Agradecimentos

A *Deus-Trindade*, princípio e fim de nossas vidas, cujo amor e misericórdia me alcançaram e continuam a me sustentar na vida e na missão. “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém” (Rm 11,36)!

À *minha esposa Andressa*, que comigo vive a cada dia a vocação ao amor no Amor que é Deus. Minha gratidão por seu apoio incondicional, seu cuidado e sua generosidade. Estaremos sempre juntos, em unidade. Te amo!

Aos *meus filhos Bento e Clara*, frutos do amor de Deus que nos faz co-criadores e educadores na fé! Tão pequenos, não sabem ainda o que é uma tese... Mais importante será construírem sua história com fé e coragem! Obrigado por me ensinarem a ser pai!

A *meus pais, Euclides e Theresinha*, que me ensinaram que o bem viver implica assumir valores e escolher caminhos, principalmente o da experiência da fé. A vocês minha gratidão para sempre!

À *PUC-Rio* – nas pessoas do *Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga* (Diretor do Departamento de Teologia) e da *Prof. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso* (Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia) – pela acolhida e apoio irrestrito no transcurso do doutorado até à defesa da presente tese.

Ao amigo *Prof. Dr. Dom Antonio Luiz Catelan Ferreira*, orientador atento, perspicaz, rigoroso e encorajador. Gratidão por ter aceito esta caminhada conjunta que me rendeu (e continuará a render) singulares aprendizados e significativas experiências pessoais, eclesiais e acadêmicas. Sempre em frente!

Ao amigo *Prof. Dr. Pe. Marcial Maçaneiro, SCJ* pela co-orientação desta tese e especialmente pelo constante diálogo fraterno, efetiva parceria e honroso compartilhamento da missão junto à academia, aos grupos e comunidades! Muito obrigado por sua presença e generosidade!

Aos *Professores, Colaboradores e Colegas Alunos* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio pela amizade, convivência e trabalho conjunto.

Ao *CNPq* pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva (PUC-Rio), Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio) e Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes (PUCRS) pela disponibilidade de participação no processo de defesa doutoral e pelas valiosas contribuições à pesquisa.

A Dom Celso Antônio Marchiori, Bispo Diocesano de São José dos Pinhais, pelo apoio e incentivo no desenvolvimento da pesquisa. Muito obrigado!

À Ação Episcopal ADVENIAT, na pessoa do Sr. Norbert Bolte, cujos auxílios oportunizaram o refinamento da pesquisa bibliográfica em prol da redação da tese.

Aos amigos do Lay Centre (Roma) – nas pessoas da Prof. Dra. Donna Orsuto, Dr. Filipe Domingues, Dr. Isaias Marcano e Christiaan Santini – por sua hospitalidade, generosidade e fraternidade antes, durante e após minha estada em Roma. Muito obrigado!

À Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma – na pessoa do Prof. Dr. Pe. Adelson Araújo dos Santos, SJ – pela receptividade e possibilidade de acesso à sua biblioteca e pesquisa em seu acervo.

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

A tantos amigos e amigas, impossíveis de nomeação aqui, que caminharam e continuarão a caminhar comigo no itinerário da existência e da missão!

Resumo

Pessotto, Diogo Marangon. **Espírito e reforma. A noção teológica de reforma eclesial à luz dos enunciados pneumatológicos do magistério recente.** Rio de Janeiro, 2022, 322p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A reflexão eclesiológica contemporânea tem destacado o tema da reforma eclesial. O Concílio Vaticano II, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI explicitaram sua necessidade e Francisco tem buscado estabelecer processos eclesiais segundo o imperativo eclesiológico conciliar da “reforma perene” (*Unitatis Redintegratio* 6). Ademais, se o Espírito é co-instituinte da Igreja, há elementos pneumatológicos implicados na noção de reforma. Em que medida o Concílio e o magistério recente vinculam o Espírito Santo e a reforma da Igreja? Assim, o objetivo da presente tese é o de analisar os elementos histórico-teológicos pertinentes à noção de reforma por meio da identificação e investigação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente para a consideração da reforma eclesial como evento pneumatológico. A pesquisa é qualitativa quanto à abordagem, exploratória quanto aos objetivos e de pesquisa bibliográfica e documental quanto aos procedimentos. Conclui-se que a noção de reforma é eminentemente teológica, radicada no contínuo retorno às fontes, na consecução de tal retorno no hoje eclesial e na prospecção de uma Igreja escatologicamente reformada enquanto peregrina. Os ‘lugares’ da reforma são o sujeito eclesial (conversão pessoal), a comunidade eclesial (renovação das mentalidades) e a ação evangelizadora (reforma pastoral). Sob a ótica dos enunciados pneumatológicos do magistério recente compreende-se que a reforma é um evento pneumatológico sob quatro dimensões: o Espírito reforma a Igreja na comunhão, na verdade, na caridade e na missão. É assim que “pela força do Evangelho [o Espírito] rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo” (*Lumen Gentium* 4).

Palavras-chave

Reforma; Igreja; Espírito Santo; Magistério recente.

Abstract

Pessotto, Diogo Marangon. **Spirit and reform. The theological notion of ecclesial reform in light of the pneumatological statements of the recent magisterium.** Rio de Janeiro, 2022, 322p. Doctoral Thesis – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The ecclesiological reflection contemporary has highlighted the theme of ecclesial reform. The Second Vatican Council, Paul VI, John Paul II and Benedict XVI explained their need and Francis has sought to establish ecclesial processes according to the conciliar ecclesiological imperative of the “continual reformation” (*Unitatis Redintegratio* 6). Furthermore, if the Spirit is co-instituting of the Church, there are pneumatological elements involved in the notion of reform. To what extent did the Council and the recent magisterium link the Holy Spirit and the reform of the Church? Thus, the objective of this thesis is to analyze the historical-theological elements relevant to the notion of reform through the identification and investigation of pneumatological statements of recent magisterium for the consideration of ecclesial reform as a pneumatological event. The research is qualitative in terms of approach, exploratory in terms of objectives, and bibliographical and documentary research in terms of procedures. It is concluded that the notion of reform is eminently theological, rooted in the continuous return to sources, in the achievement of such a return in the ecclesial today and in the prospect of an eschatologically reformed Church as a pilgrim. The ‘places’ of reform are the ecclesial subject (personal conversion), the ecclesial community (renewal of mentalities) and the evangelizing action (pastoral reform). From the perspective of the pneumatological statements of the recent magisterium, it is understood that the reform is a pneumatological event in four dimensions: the Spirit reforms the Church in communion, in truth, in charity and in mission. This is how “by the power of the Gospel [the Spirit] makes the Church keep the freshness of youth. Uninterruptedly He renews it and leads it to perfect union with its Spouse” (*Lumen Gentium* 4).

Keywords

Reform; Church; Holy Spirit; Recent magisterium.

Sumário

1. Introdução	16
1.1. Relevância temática	16
1.2. Problema originante	17
1.3. Hipótese e objetivos	17
1.4. Contribuições do estudo	18
1.5. <i>Status quaestionis</i>	19
1.6. Fundamentos metodológicos	22
1.7. Plano da tese	22
2. A noção de reforma eclesial	24
2.1. A reforma em perspectiva histórica	26
2.1.1. Período patrístico	26
2.1.1.1. Os Padres latinos	27
2.1.1.2. Os Padres gregos	32
2.1.1.3. <i>Pastor</i> de Hermas	36
2.1.1.4. O monaquismo ascético	40
2.1.2. Período medieval	42
2.1.2.1. O monaquismo ocidental	43
2.1.2.2. As reformas gregorianas	45
2.1.3. Período moderno	52
2.1.3.1. A reforma católica	54
2.1.3.2. A Reforma Protestante	57
2.1.3.3. A Reforma Católica	62
2.1.3.4. A reforma no século XIX	64
2.1.4. Período contemporâneo	67
2.1.4.1. Concílio Vaticano I	69
2.1.4.2. Concílio Vaticano II	70
2.2. A reforma em perspectiva teológica	75
2.2.1. A hermenêutica da noção de reforma	75
2.2.1.1. O caráter perene da reforma	77
2.2.1.2. Reforma e pastoralidade	83

2.2.1.3. Sujeito-Igreja, rupturas e continuidades	88
2.2.1.4. Reforma e missionariedade	90
2.2.2. A complexidade da noção de reforma	92
2.2.2.1. <i>Ecclesia semper reformanda</i>	95
2.2.2.2. Distinções conceituais	99
2.2.2.3. Antonio Rosmini (1797-1855)	108
2.2.2.4. Yves Congar (1904-1995)	112
2.2.2.5. Joseph Ratzinger (1927-)	117
2.2.2.6. Hans Küng (1928-2021)	122
2.3. Reflexão conclusiva	124
 3. Os enunciados pneumatológicos do magistério recente	 132
3.1. O resgate da pneumatologia no século XX	133
3.1.1. O magistério antes do Concílio Vaticano II	135
3.1.2. Os pentecostalismos contemporâneos	139
3.1.3. A recuperação da reflexão pneumatológica	144
3.2. O Espírito Santo no magistério recente	148
3.2.1. O Concílio Vaticano II (1962-1965)	150
3.2.1.1. Uma eclesiologia pneumatológica	151
3.2.1.2. Os dons hierárquicos e carismáticos	157
3.2.2. Paulo VI (1897-1978)	158
3.2.2.1. <i>Ecclesiam Suam</i> (1964)	160
3.2.2.2. <i>Evangelii Nuntiandi</i> (1975)	163
3.2.3. João Paulo II (1920-2005)	165
3.2.3.1. <i>Dominum et Vivificantem</i> (1986)	166
3.2.3.2. <i>Redemptoris Missio</i> (1990)	169
3.2.4. Bento XVI (1927-)	171
3.2.4.1. <i>Deus Caritas Est</i> (2005)	171
3.2.4.2. <i>Sacramentum Caritatis</i> (2007)	173
3.2.5. Francisco (1936-)	175
3.2.5.1. <i>Evangelii Gaudium</i> (2013)	176
3.2.5.2. <i>Laudato Si'</i> (2015)	182
3.2.5.3. <i>Gaudete et Exsultate</i> (2018)	186
3.3. Reflexão conclusiva	188

4. A reforma da Igreja: um evento pneumatológico	196
4.1. O Espírito reforma a Igreja na comunhão	198
4.1.1. A missão comunal do Espírito na Igreja	199
4.1.2. Uma eclesiologia pneumatológica de comunhão	204
4.1.3. A sinodalidade na perspectiva do Espírito	207
4.2. O Espírito reforma a Igreja na verdade	213
4.2.1. A perspectiva paracletológica joanina	214
4.2.2. O <i>kerygma</i> pentecostal e o encontro pessoal com Cristo	219
4.2.3. O Espírito da santidade	227
4.3. O Espírito reforma a Igreja na caridade	231
4.3.1 O Espírito e a libertação integral	233
4.3.2. A pneumatologia da opção pelos pobres	238
4.3.3. A diaconia do e no Espírito	243
4.4. O Espírito reforma a Igreja na missão	249
4.4.1. A perspectiva pneumatológico-missionária lucana	250
4.4.2. A reforma eclesial e o paradigma de Pentecostes	256
4.4.3. O protagonismo do Espírito na evangelização	261
4.4.4. A conversão pastoral no Espírito	268
4.4.5. Uma pneumatologia dos carismas	273
4.5. Reflexão conclusiva	278
5. Conclusão	288
6 Referências bibliográficas	302

Lista de Siglas

AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i>
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i>
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CL	Exortação Apostólica <i>Christifideles Laici</i>
DAp	Documento de Aparecida
DCE	Carta Encíclica <i>Deus Caritas Est</i>
DeV	Carta Encíclica <i>Dominum et Vivificantem</i>
DH	Declaração <i>Dignitatis Humanae</i>
DIM	Carta Encíclica <i>Divinum Illud Munus</i>
EC	Constituição Apostólica <i>Episcopalis Communio</i>
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
EN	Exortação Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i>
ES	Carta Encíclica <i>Ecclesiam Suam</i>
FR	Carta Encíclica <i>Fides et Ratio</i>
GD	Exortação Apostólica <i>Gaudete in Domino</i>
GE	Exortação Apostólica <i>Gaudete et Exsultate</i>
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
HS	Constituição Apostólica <i>Humanae Salutis</i>
IE	Carta <i>Iuvenescit Ecclesia</i>
LF	Carta Encíclica <i>Lumen Fidei</i>
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
LN	Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”
LS	Carta Encíclica <i>Laudato Si’</i>

MCC	Carta Encíclica <i>Mystici Corporis Christi</i>
PA	Constituição Dogmática <i>Pastor Aeternus</i>
PF	Carta Apostólica <i>Porta Fidei</i>
RH	Carta Encíclica <i>Redemptor Hominis</i>
RM	Carta Encíclica <i>Redemptoris Missio</i>
SaC	Exortação Apostólica <i>Sacramentum Caritatis</i>
SC	Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i>
SS	Carta Encíclica <i>Spe Salvi</i>
UR	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i>
UUS	Carta Encíclica <i>Ut Unum Sint</i>

Lista de Quadros

Quadro 1 – Dimensões da noção teológica de reforma eclesial	131
Quadro 2 – Síntese pneumatológica do magistério recente	195
Quadro 3 – Pneumatologias reformadoras no magistério recente	287

Ele é o Espírito de vida, ou a fonte de água que jorra para a vida eterna [...] por quem o Pai vivifica os homens mortos pelo pecado, até que ressuscite em Cristo os seus corpos mortais [...] O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis como num templo [...] e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos [...] A Igreja, que Ele conduz à verdade total [...] e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos [...] Pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: “Vem” [...]!

1

Introdução

O tema que circunscreve esta tese doutoral é a relação entre a reforma da Igreja e a Pessoa do Espírito Santo, relação esta delimitada pelos objetos material e formal estabelecidos para o texto que segue, a saber: seu objeto material é a noção teológica de reforma eclesial e seu objeto formal são os enunciados pneumatológicos do magistério recente¹. A presente tese, resultado do processo de pesquisa doutoral em questão, está situada no contexto da Área de Concentração Teologia Sistemático-Pastoral e Linha de Pesquisa Fé e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Ao vincular-se a temática da pesquisa e sua consequente elaboração redacional aos referenciais teológicos utilizados, tem-se que esta tese é eminentemente eclesiológico-pneumatológica.

1.1. Relevância temática

Esta pesquisa quer ser uma contribuição à reflexão eclesiológica contemporânea, dado que o tema da reforma tem nela ocupado lugar de destaque. O Concílio Vaticano II, Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI explicitaram a premente necessidade da reforma eclesial na atualidade. Francisco tem igualmente evidenciado o tema, buscando estabelecer processos eclesiais pautados numa atitude de contínua reforma. Ademais, um grande número de eclesiólogos têm debatido e ampliado a questão². Por conseguinte, o tema da reforma da Igreja é decisivo na medida em que se refere ao imperativo eclesiológico conciliar e às urgências pastorais da evangelização.

Em segundo lugar, se o Espírito é co-instituinte da Igreja³, há elementos pneumatológicos que implicam especificidades dessa reforma. Desse modo, trata-se de uma pesquisa que evidencia uma eclesiologia em perspectiva pneumatológica

¹ Entende-se por ‘magistério recente’ o período compreendido entre o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o magistério do Papa Francisco (2013-).

² Já em 1950, Yves Congar – cujo pensamento influenciou a elaboração teológico-pastoral conciliar – escreveu *Vraie et fausse réforme dans l’Eglise*. Na tradução espanhola atual: CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia.

³ LG 4; AG 4.

e uma pneumatologia em perspectiva eclesiológica, pois o estudo da noção de reforma igualmente indica algumas notas sobre a ação do Espírito na Igreja.

A relevância da pesquisa reside, então, na articulação entre os princípios da *Ecclesia semper reformanda* e o do Espírito como co-instituente da Igreja.

1.2. Problema originante

No contexto da recuperação da pneumatologia no século XX, em que medida o Concílio Vaticano II e o magistério posterior vinculam os elementos pneumatológicos à necessidade da perene reforma da Igreja? Como se disse, o século precedente contemplou o resgate da pneumatologia, tanto no âmbito da experiência de fé como na esfera da reflexão teológica. O evento conciliar contribuiu para esse resgate ao valorizar sobremaneira a Pessoa do Espírito Santo e sua ação no mundo e na Igreja. Contudo, a pergunta proposta supõe essa ressignificação como condição para situar o âmbito de suas consequências, de modo que a consequência por excelência foi (e continua sendo) suas implicações eclesiológicas. Assim, se a reforma da Igreja se constituiu em um dos ‘fios condutores’ do Concílio e se este Concílio foi expressão do resgate da pneumatologia na Igreja, apresenta-se uma relação que não é certamente casual ou justaposição de termos. Tal constatação levou à formulação da pergunta inicial. O magistério recente também implica esta pergunta na condição de ser, como magistério, a instância que desenvolve, traduz e explicita os elementos teológicos e pastorais do Concílio para toda a Igreja. Se a relação entre a Pessoa do Espírito Santo e a reforma da Igreja parece estar imbricada no escopo conciliar, sua evolução no magistério posterior é também relevante para a compreensão de seus desdobramentos para a vida e missão da Igreja hodierna.

1.3. Hipótese e objetivos

Delineada, pois, a hipótese de que a noção de reforma eclesial tem como critério teológico-formal de compreensão a Pessoa do Espírito Santo e sua ação na Igreja, o objetivo geral da presente tese é o de analisar os elementos histórico-

teológicos pertinentes à noção de reforma por meio da identificação e investigação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente para a consideração da reforma eclesial como evento pneumatológico. Ao ser desdobrado, este objetivo de natureza geral indica os objetivos específicos desse trabalho: a) analisar a noção de reforma da Igreja por meio da investigação de seus elementos históricos e teológicos para a compreensão dos fundamentos e implicações da reforma eclesial; b) investigar os enunciados pneumatológicos do magistério recente por meio do exame de suas ocorrências no *corpus* do Concílio Vaticano II e no magistério posterior para a identificação dos principais elementos da pneumatologia evidenciada no referido magistério; c) sistematizar os elementos do binômio Espírito-reforma mediante a vinculação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente à noção teológica de reforma tendo em vista a formulação de uma eclesiologia pneumatológica da reforma eclesial.

1.4. Contribuições do estudo

Esta pesquisa apresenta uma dupla contribuição ao estudo do tema em questão. 1) Comumente, a menção à reforma da Igreja remete à Reforma em sua condição de evento histórico⁴, o que não rechaça suas motivações e implicações teológicas e pastorais. Contudo, a noção teológica de reforma, ao que parece, ainda não foi suficientemente aprofundada, especialmente se considerado o contexto hodierno pós-moderno que impacta decisivamente a vida da Igreja, fato este que o Concílio Vaticano II captou como urgência pastoral. De que modo, então, pode-se compreender a afirmação conciliar de que a Igreja é chamada a uma “reforma perene”⁵? Crescem o interesse pelo tema e as tentativas de sistematização teológica por parte de alguns eclesiólogos⁶. A presente pesquisa deseja inserir-se nessa

⁴ Em 31 de outubro de 1517, Martinho Lutero afixou nas portas da igreja de Wittenberg (Alemanha) 95 teses que contrapunham diversos elementos da doutrina católica. No dia 31 de outubro de 2017, comemoraram-se os 500 anos da Reforma Protestante.

⁵ “Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação [...] A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma” (UR 6).

⁶ Destaque para CAMPI, E., *Riformare la Chiesa*; CANOBBIO, G., *Quale riforma per la Chiesa?*; DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*; DOTOLO, C., *Riforma ecclesiologica e paradigmi storico-sociali*; GALLI, C. M.; SPADARO, A., *La riforma e le riforme nella Chiesa*; GISEL, P. et al., *Riformare insieme la Chiesa*; NADALINI, E. *La riforma della Chiesa come “problema irrisolto*; LUCIANI, R.; SCHICKENDANTZ, C., *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*;

lacuna. 2) Ainda que se constate a contemporânea retomada da pneumatologia, é fato que o tema pneumatológico não é objeto de um número significativo de produções acadêmicas. Tem-se que esse movimento de resgate da pneumatologia ainda não atingiu seu ponto alto, o que delineia um cenário desafiador mas ao mesmo tempo favorável à exploração do tema. Mais ainda ao vincular-se a retomada da pneumatologia no século XX – cujo ponto alto foi o Vaticano II – ao contexto atual que impõe uma ressignificação da consciência e atuação eclesiais no mundo. Como compreender a afirmação conciliar: “Pela força do Evangelho [o Espírito Santo] rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo”⁷? Esta tese quer explorar essa realidade eclesiológico-pneumatológica.

1.5.

Status quaestionis

O binômio Espírito-reforma, como tema teológico, não foi amplamente abordado no período pós-conciliar. Isoladamente, os termos da relação têm sido tratados em suas áreas teológicas específicas. Assim, destacam-se alguns teólogos que abordaram as questões pneumatológica e eclesiológica (no que tange à reforma), estabelecendo ou não aproximações entre ambas: Giuseppe Alberigo, em suas obras sobre o Vaticano II⁸; Yves Congar, em seu livro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*⁹ e em suas obras de pneumatologia; Joseph Ratzinger, em sua obra *O Novo Povo de Deus*¹⁰; Heribert Mühlen, em suas obras sobre a Pessoa e a ação do Espírito Santo¹¹; Jürgen Moltmann, em suas considerações eclesiológico-pneumatológicas¹²; Gérard Philips, em seu comentário à *Lumen Gentium*¹³. Há

NOCETI, S., *Riforma della Chiesa*; ROUTHIER, G., *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma compito per la teologia*.

⁷ LG 4.

⁸ ALBERIGO, G., *Transizione epocale*.

⁹ Nesta obra, Congar tratou de apresentar os fundamentos teológicos da verdadeira reforma da Igreja, os quais deveriam corresponder à natureza e à vocação da mesma Igreja. Sua reflexão concentrou-se em alguns critérios que estabeleceu como indispensáveis para a autêntica reforma eclesial.

¹⁰ Para Ratzinger, a reforma da Igreja se dá por meio de descontinuidades na continuidade, aproximando reforma de renovação. Reformar a Igreja é estabelecer rupturas em seu agir (descontinuidades) a fim de que este possa corresponder ao ser da Igreja Povo de Deus (continuidade).

¹¹ MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*.

¹² MOLTSMANN, J., *A Igreja no poder do Espírito*.

¹³ PHILIPS, G., *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*.

ainda outros teólogos contemporâneos que têm refletido sobre o tema: Antonio Rosmini¹⁴; Karl Rahner¹⁵; Raniero Cantalamessa¹⁶; Angelo Scola¹⁷; Walter Kasper¹⁸; Victor Codina¹⁹; Cristoph Theobald²⁰; Mário de França Miranda²¹; e por último Antonio Spadaro e Carlos Maria Galli, organizadores da obra *La riforma e le riforme nella Chiesa*²². Atualmente, no contexto das Américas, o Grupo Iberoamericano de Teologia tem refletido sobre o tema da reforma da Igreja mediante a proposição de eventos e produções acadêmicas conjuntas²³. Pontualmente, Christopher Bellitto, Santiago Madrigal, Gilles Routhier e John O'Malley tem refletido igualmente sobre o tema da reforma em seus escritos²⁴. Vale destacar que teólogos protestantes têm se dedicado ao estudo da reforma como evento teológico, dentre os quais se sobressaem, na América Latina, Bernardo Campos²⁵ e a RELEP (Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais)²⁶.

No entanto, considerando a relativa novidade do tema e sua extensão nas obras e autores citados, pondera-se que o estado da questão se apresenta de modo difuso e, em grande medida, carente de sistematização no que tange, em primeiro lugar, à noção de reforma²⁷ da Igreja, e, em segundo lugar, à vinculação entre reforma e pneumatologia. É verdade que Congar – em sua *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* – procura sistematizar a referida noção, situando-a no contexto eclesial que viabilizou a realização do Concílio Vaticano II. Por sua vez, Ratzinger

¹⁴ ROSMINI, A., Delle cinque piaghe della Santa Chiesa.

¹⁵ RAHNER, K., L'esperienza dello Spirito; RAHNER, K., L' elemento dinamico nella Chiesa.

¹⁶ CANTALAMESSA, R., Vem, Espírito Criador.

¹⁷ SCOLA, A., Riforma della Chiesa e primato della fede.

¹⁸ KASPER, W., Lo Spirito Santo dà la vita.

¹⁹ CODINA, V., O Espírito do Senhor.

²⁰ THEOBALD, C., La Réception du Concile Vatican II.

²¹ MIRANDA, M. F., A Igreja que somos nós; MIRANDA, M. F. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo.

²² GALLI, C. M.; SPADARO, A. (orgs.), La riforma e le riforme nella Chiesa.

²³ Coordenado pelos Professores Rafael Luciani e Carlos María Galli, o Grupo Iberoamericano de Teologia realiza desde o ano de 2017 encontros pautados no imperativo da conversão pastoral. A partir dessa visão – e após os dois primeiros encontros (em 2017, no Boston College – EUA, e em 2018, na Pontifícia Universidade Javeriana – Bogotá, Colômbia) – o terceiro encontro teve por tema ‘A sinodalidade na vida da Igreja. Aportes para avançar na reforma da Igreja’, este realizado em Puebla, no ano de 2019. Além disso, este Grupo promoveu em Caracas (Venezuela) o Seminário Internacional de Teologia com o tema ‘Reforma de estruturas e conversão de mentalidades na Igreja hoje’.

²⁴ BELLITTO, C., Renewing Christianity; ARENAS, S., Desdibujando las fronteras eclesiales; MADRIGAL, S., El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II; ROUTHIER, G., The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology. I; O'MALLEY, J. W., The Hermeneutic of Reform.

²⁵ CAMPOS, B., La reforma radical y las raíces del pentecostalismo.

²⁶ COSTA, M; GANDRA, V; LIMA, A. (orgs.), O Espírito e as Igrejas.

²⁷ Corroborar essa afirmação a atual obra NADALINI, E., La riforma della Chiesa come “problema irrisolto”.

– já como Bento XVI – propõe uma hermenêutica conciliar que confere centralidade à noção de reforma, abrindo espaço para o desenvolvimento dessa hermenêutica na atualidade²⁸. Todavia – situada a Igreja do pós-Vaticano II em face dos desafios da conversão pastoral e da evangelização – pode-se dizer que tanto o conceito de reforma como uma possível pneumatologia da reforma tem sido tratados, contemporaneamente e em geral, de maneira tangencial, salientando sobremaneira as implicações estruturais e institucionais da reforma eclesial ou o resgate da pneumatologia naquilo que se refere ao pentecostalismo hodierno. Ora, a reforma institucional da Igreja decorre da compreensão de sua natureza teológica e a retomada da pneumatologia no século XX supera sua redução a movimentos e experiências pastorais. Uma vez mais, considera-se que a noção de reforma, em termos teológicos, carece de aprofundamento, sistematização e de vinculação à pneumatologia como seu critério de compreensão.

Quanto ao objeto formal desta pesquisa, tem-se que enunciados e elementos dizem muito mais de núcleos de sentido e critérios formais de compreensão do que indicam referências explícitas à relação Espírito-reforma, ainda que se possa identificar algumas destas referências no Concílio e no magistério recente. No Vaticano II, destaque para a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*²⁹, bem como para os Decretos *Ad Gentes*³⁰ e *Unitatis Redintegratio*³¹. No magistério pós-conciliar: *Ecclesiam Suam*³² e *Evangelii Nuntiandi*³³, de Paulo VI; *Dominum et Vivificantem*³⁴ e *Redemptoris Missio*³⁵, de João Paulo II; *Deus Caritas Est*³⁶ e *Sacramentum Caritatis*³⁷, de Bento XVI; e *Evangelii Gaudium*³⁸ de Francisco. Alguns documentos dos Dicastérios da Santa Sé são igualmente importantes: *Iuvenescit Ecclesia*³⁹ e *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*⁴⁰

²⁸ Bento XVI se referiu a essa hermenêutica e à noção de reforma em seus Votos de Natal à Cúria Romana no ano de 2005.

²⁹ LG 4 e 12.

³⁰ AG 4.

³¹ UR 4 e 6.

³² ES 19-33

³³ EN 74-75.

³⁴ DeV 25-26.

³⁵ RM 87-91.

³⁶ DCE 19.

³⁷ SaC 6 e 15.

³⁸ EG 25-30 e 259-263.

³⁹ IE 1

⁴⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*, 102, 107-109.

(Congregação para a Doutrina da Fé). Na América Latina, há os documentos conclusivos das Conferências do Episcopado do Latino-Americano, especialmente o de *Aparecida*⁴¹.

Não há a pretensão de exaurir todas as referências sobre o tema nem a intenção de explorar a integralidade de seus textos. Busca-se, todavia, evidenciar o estado da questão quanto às suas fontes e reflexão teológica contemporânea, sendo que tal expediente leva a considerar o presente estudo como pesquisa original na medida em que os textos conciliares e magisteriais não só apontam para a mencionada relação como também não parecem terem sido suficientemente abordados sistematicamente em face da relevância do tema para a vida e para a missão da Igreja.

1.6. Fundamentos metodológicos

Esta pesquisa é qualitativa quanto à abordagem, exploratória quanto aos objetivos e de pesquisa bibliográfica e documental quanto aos procedimentos. No que tange à abordagem, visa-se à compreensão dos elementos que compõem o objeto do estudo bem como de suas relações entre si e com outros aspectos que lhes são inerentes. Quanto aos objetivos, busca-se uma tal aproximação do problema que permita conhecê-lo adequadamente em prol de uma orientação clara para os resultados que almejamos. Por fim, quanto aos procedimentos, realiza-se uma pesquisa bibliográfica, que se constitui a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas e publicadas, e uma pesquisa documental, valendo-se de documentos oficiais relativos ao tema do trabalho.

1.7. Plano da tese

Esta tese encontra-se estruturada segundo a articulação prevista entre objeto material, objeto formal e hipótese aos quais se aludiu. O capítulo 2 – que se segue à esta ‘Introdução’ – tratará do objeto material pertinente à pesquisa: a noção teológica de reforma eclesial. Já o capítulo 3 focalizará sua atenção no respectivo

⁴¹ DAp 367.

objeto formal proposto: os enunciados pneumatológicos do magistério recente. Por fim, o capítulo 4 verificará a hipótese em questão: a reforma da Igreja como evento pneumatológico. Assim, dada tal estruturação geral, os capítulos serão organizados em sub-seções, as quais corresponderão ao percurso argumentativo inerente à consecução dos objetivos geral e específicos do trabalho de pesquisa. Vale salientar que o capítulo 2 (noção de reforma) possui duas sub-seções estruturantes: a reforma em perspectiva ‘histórica’ e a reforma em perspectiva ‘teológica’. O capítulo 3 (enunciados pneumatológicos do magistério recente) encontra-se igualmente organizado em duas sub-seções: ‘o resgate pneumatológico no século XX’ e ‘o Espírito Santo no magistério recente’. O capítulo 4, por sua vez, encontra-se estruturado em quatro sub-seções, que especificam os múltiplos aspectos da verificação da hipótese a um modo didático-teológico. Cada um dos capítulos contempla uma seção adicional designada ‘reflexão conclusiva’, na qual se fará um balanço sistemático prévio da argumentação realizada até então. Ao final, tem-se uma ‘conclusão’ ampla relativa à pesquisa realizada.

2

A noção de reforma eclesial

A investigação teológica acerca da noção de reforma eclesial compreende múltiplos elementos, aspectos, dimensões e implicações. A aparente generalidade de tal afirmação exprime, em contrapartida, o modo como a referida investigação se apresenta na atualidade como resultado de um longo processo histórico-teológico-pastoral: um tema historicamente difuso, teologicamente complexo e pastoralmente desafiador e controverso¹. Terminologicamente, o problema da reforma é, do mesmo modo, altamente relevante: referencia-se o mesmo sentido em ‘reforma’, ‘renovação’, ‘purificação’, ‘aggiornamento’ e ‘conversão’? E mais: o problema é agravado pela relativa estigmatização do termo ‘reforma’ em face de compreensões parciais, tal como afirma Congar:

Assusta-nos, às vezes, a palavra ‘reforma’, porque a história a associou tragicamente ao fato de uma verdadeira revolução. Parece que sobre ela pesa uma espécie de maldição. É verdade que é uma palavra um pouco vaga e que pode designar tanto o simples esforço por retornar à observância das origens – nesse sentido, devemos nos reformar todos os dias – como as grandes comoções que destroem mais que edificam².

Pelas razões expostas, enfrenta-se uma dificuldade quando da tratativa da noção de ‘reforma’. Não se contempla como possível uma simples apresentação ou descrição de tal conceito. Descrevê-lo nestes termos pressuporia uma certa linearidade ou gradualidade histórica e um pretenso consenso teológico, o que não é factível. A complexidade da noção condiciona a complexidade de sua apresentação: importa mais evidenciar as diferentes hermenêuticas e as múltiplas dimensões possíveis da reforma³, elucidando-as no percurso da história, do que

¹ Para o aprofundamento da questão recomenda-se acessar: CAMPI, E., *Riformare la Chiesa*; CANOBBIO, G., *Quale riforma per la Chiesa?*; CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*; GALLI, C. M.; SPADARO, A., *La riforma e le riforme nella Chiesa*; GISEL, P. et al., *Riformare insieme la Chiesa*; NADALINI, E. *La riforma della Chiesa come “problema irrisolto*.

² CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, p. 29, trad. nossa.

³ Na contemporaneidade verifica-se uma pluralidade de acepções pertinentes à noção de reforma, as quais, por sua vez, delineiam suas possíveis dimensões. Em termos gramaticais, isso vem expresso por diferentes complementos nominais, objetos verbais e flexão de número: reforma ‘da’ Igreja; reforma ‘na’ Igreja; reformar ‘a’ Igreja; ‘a’ reforma e ‘as’ reformas ‘da’/‘na’ Igreja. Ilustram tal pluralidade semântico-teológica: CONGAR, Y., *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*; GALLI, C. M., SPADARO, A., *La riforma e le riforme nella Chiesa*; GISEL, P. et al. *Riformare insieme la Chiesa*; MÜLLER, G., *Che significa riforma nella Chiesa?*

defini-la substantivamente, em sentido estrito, o que parece ser uma tarefa inexecutável em absoluto. E isso é justamente o que atesta Askani:

Se todos falamos da necessidade de reformas relativas à igreja, com isso pretendemos todos possivelmente a mesma coisa? Na verdade, esta pergunta envolve outras duas: a questão das reformas e a questão da igreja. Quais são os tipos de *reformas* necessárias se se trata da igreja cristã? E o que entendemos com *igreja* se pensamos e dizemos que essa deve ser sempre reformada?⁴

Acrescenta-se ao problema da exposição do conceito de reforma a pergunta sobre o conceito de Igreja. Convergem, então, no contexto hodierno, a reflexão teológica sobre a reforma e sobre a Igreja, esta última devedora do Concílio Vaticano II, designado como eminentemente eclesiológico⁵. Por essa razão, pode-se afirmar que a concorrência das hermenêuticas da noção de reforma encontra-se em relação à concorrência das concepções eclesiológicas, e vice-versa. Dito de outro modo, a complexidade da noção de reforma é proporcional à coexistência de diferentes pontos de vista sobre a Igreja, que é o sujeito da reforma⁶.

O termo ‘Igreja’ [...] provoca espontaneamente reações de defesa na maior parte das pessoas de hoje. Já ouvimos falar demais da Igreja – dizem consigo – e na maioria das vezes não foi nada agradável. A palavra e a realidade da Igreja caíram em descrédito. E parece que esse clima desfavorável nem mesmo será superado por uma reforma permanente. Ou simplesmente até agora não se descobriu o tipo de reforma que poderia transformar a Igreja numa comunidade a caminho, na qual valeria a pena conviver?⁷

À luz da problemática em questão, o presente capítulo ancora-se na perspectiva histórica da noção de reforma e em sua concentração teológico-hermenêutica. A primeira seção focaliza os principais alvos históricos relativos à discussão sobre a reforma eclesial, considerando, para isso, os espaçotempos da Igreja Antiga, do Medievo, da Modernidade e da Contemporaneidade. A segunda seção explicita os fundamentos e contornos teológicos da reforma a partir de uma

⁴ ASKANI, H.-C., “Ecclesia semper reformanda”?, p. 15, trad. nossa.

⁵ “Esse Concílio foi [...] um Concílio *da Igreja sobre a Igreja*. O Concílio da *eclesiologia*, numa concentração tal de temas como não acontecera até agora em nenhum outro Concílio, nem mesmo no Vaticano I” (RAHNER, K., *Das neue Bild der Kirche*, p. 6, trad. nossa, grifos nossos).

⁶ “[...] há a ‘hermenêutica da reforma’, da renovação na continuidade do único *sujeito*-Igreja, que o Senhor nos concedeu; é um *sujeito* que cresce no tempo e se desenvolve, permanecendo porém sempre o mesmo, único *sujeito* do Povo de Deus a caminho” (BENTO XVI, *Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal*, 22 de Dezembro de 2005, 10, grifos nossos).

⁷ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 83.

específica opção: a apresentação das principais hermenêuticas contemporâneas e a análise relativa à complexidade da noção mediante algumas formulações conceituais e elaborações autorais.

2.1.

A reforma em perspectiva histórica

Em termos históricos, a noção de reforma foi progressivamente assumindo sentidos e significados que se constituíram a partir dos contextos culturais, teológicos e pastorais das diferentes épocas. É fato que isso ocorre com a totalidade dos conceitos e teorias pertinentes a todas as áreas do conhecimento humano, cada qual a seu modo, o que, por si mesma, seria uma constatação redundante. No entanto, o modo pelo qual a noção de reforma assumiu tais sentidos e significados no transcurso da história apresenta uma peculiaridade: o conteúdo do conceito sempre esteve na pauta teológico-pastoral ao longo dos séculos, mas nem sempre se fez referência direta a tal conceito. Em outras palavras: teólogos e outros sujeitos eclesiais trataram da mesma realidade – a reforma da Igreja – porém, identificaram-na por meio de noções diversas, seja em termos linguísticos ou pastorais. Sistemáticamente, pode-se considerar que o conceito teológico de reforma sempre foi objeto de investigação, ainda que suas referências terminológicas e pastorais fossem difusas.

2.1.1.

Período patrístico

Ainda que não utilizassem o termo reforma, alguns Padres delinearam um conteúdo teológico pertinente à referida noção⁸. Nesse sentido, constata-se

⁸ Na contemporaneidade, Gerhart Ladner foi o principal pesquisador a tratar da noção de ‘reforma’ no período patrístico. De origem austríaca, estudou história medieval, história da arte e arqueologia. Após a ascensão do nazismo, tornou-se católico, em 1933, motivado por seu desejo de pertencimento a uma comunidade que não fosse política, mas religiosa. Em 1938, migrou para o Canadá a fim de lecionar no Pontifício Instituto de Estudos Medievais. Em 1946, mudou-se para os Estados Unidos e atuou como docente nas Universidades de Notre Dame e da Califórnia. Na condição de historiador, clarificou os elementos históricos e teológicos que basearam e constituíram uma possível noção de reforma patrística. No ano de 1959, publicou sua obra sobre o tema: LADNER, G., *The idea of reform: its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Ladner demonstrou como nos textos patrísticos estava presente uma ideia de reforma entendida como renovação da pessoa, fundada sobre a teologia paulina, mas com significativas diferenças no modo de concebê-la: os padres do Oriente concebiam a reforma como um retorno ao estado do paraíso antes do pecado

ênfases diversas e convergências importantes, especialmente se considerarmos as distinções estabelecidas entre as tradições grega (oriental) e latina (ocidental).

De acordo com Bellitto⁹, o acento conferido pelos Padres gregos se deu na perspectiva de uma reforma como recuperação da condição adâmica original, no paraíso, considerando, para tal, que a ‘forma’ cristã por excelência é aquela da *imago Dei*. Por se tratar de uma reforma de caráter pessoal, esta vinha descrita em termos místicos e ascéticos, na direção de um labor individual de conversão de natureza retrospectiva. Já o acento conferido pelos Padres latinos – não obstante sua referência à condição de Adão – era de natureza prospectiva: o evento Cristo atualizou uma *reformatio in melius*¹⁰, qualificou a *imago Dei* original segundo o mistério pascal de Cristo e superou o estado do ser humano das origens. “Tertuliano (160-220) foi o primeiro padre a expressar a crença de que o cristão recebe uma medida mais plena da graça do que Adão recebeu porque Adão viveu antes de Cristo”¹¹. Numa formulação sintética, pode-se afirmar que ambas as tradições – oriental e ocidental – atribuíram um sentido pessoal à reforma, com uma dupla ênfase: a primeira destacou o significado regenerativo (de retorno); a segunda, o significado escatológico (o estado futuro retornará à experiência inicial)¹².

2.1.1.1.

Os Padres latinos

Clemente de Roma (35-99), em sua *Primeira Carta aos Coríntios*, apresenta uma concepção de reforma sob o imperativo da unidade do Corpo de Cristo, esta

e, por conseguinte, como um restabelecimento da *imago Dei* original (*renovatio in pristinum*); já os padres do Ocidente compreendiam a reforma como um aperfeiçoamento da condição adâmica original (*renovatio in melius*).

⁹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 24-25.

¹⁰ “A frase *in melius reformare* reaparece de maneira muito significativa no tratado de Tertuliano, relativamente tardio, mas ainda pré-Montanista, *Adversus Hermogenem*. Este herege gnóstico postulou a matéria como co-eterna com Deus e, em seu dualismo radical, aparentemente também se envolveu em contradições a respeito da possibilidade da operação ‘reformadora’ de Deus sobre a matéria sem forma. Faz parte da refutação de Tertuliano de Hermógenes enfatizar que a matéria, criada do nada e boa em si mesma como todas as criaturas de Deus, pode, no entanto, ser ‘reformada para algo melhor’: *Si bona fuisset materia semper, quare non desiderasset in melius reformari?*” (LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 135, trad. nossa).

¹¹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 25, trad. nossa.

¹² Segundo Stamp, pode-se estabelecer uma analogia entre a noção de reforma e o deus romano Jano. Este deus possuía duas faces, cada uma voltada para uma direção oposta à outra. Jano via, ao mesmo tempo, o passado e o futuro. Assim, a Igreja está inserida nessa dinâmica permanente e, em grande medida, conflituosa de considerar seu passado e seu futuro simultaneamente (STUMP, P. H., *The Reforms of the Council of Constance*, p. 206).

circunscrita a um conjunto de “admoestações urgentes”¹³, ou seja, orientações/exortações de natureza pastoral, para o ordenamento da comunidade eclesial.

Para que haver brigas, ódios, disputas, divisões e guerras entre vós? Não temos nós um só Deus, um só Cristo, um só Espírito de graça, que foi derramado sobre nós, e uma só vocação em Cristo? Por que esquitejamos e rasgamos os membros de Cristo? [...] Esquecemo-nos de que somos membros uns dos outros? [...] Vossa divisão perverteu a muitos, desencorajou a muitos, fez com que muitos duvidassem, e nos entristeceu a todos. E vossas dissensões continuam!¹⁴

A divisão interna da comunidade exprime a sua própria ‘deformação’ segundo a *forma ecclesiae*, a saber, o Corpo de Cristo, do qual todos são membros¹⁵. A unidade trinitária e a sua economia são o modelo da e para a Igreja, sendo que a comunhão dos membros confere credibilidade e eficácia à ação de todo o Corpo. A deformação eclesial é, então, causa de abandono da fé, de desânimo e de tristeza, ao passo que a reforma do corpo eclesial é causa de renovação constante da adesão da fé, de ânimo comunitário-missionário e de alegria.

Bento XVI, em sua catequese sobre Clemente Romano, trata do tema da unidade da Igreja no âmbito dos dons e ministérios para a edificação eclesial:

[...] referindo-se à liturgia do antigo Israel, Clemente revela o seu ideal de Igreja. Ela é reunida pelo ‘único Espírito de graça derramado sobre nós’, que sopra nos diversos membros do Corpo de Cristo, no qual todos, unidos sem separação alguma, são ‘membros uns dos outros’ [...] A clara distinção entre o ‘leigo’ e a hierarquia não significa absolutamente uma contraposição, mas apenas esta ligação orgânica de um corpo [...] com as diversas funções. De fato, a Igreja não é lugar de confusão e de anarquia, onde cada qual pode fazer como lhe apetece em qualquer momento: cada um neste organismo, com uma estrutura articulada, exerce o seu ministério segundo a vocação recebida [...] São Clemente ressalta que a Igreja tem uma estrutura sacramental e não uma estrutura política. O agir de Deus que vem ao nosso encontro na liturgia precede as nossas decisões e as nossas ideias. A Igreja é sobretudo dom de Deus e não nossa criatura, e por isso esta estrutura sacramental não garante apenas o comum ordenamento, mas também esta precedência do dom de Deus, do qual todos necessitamos¹⁶.

Nessa perspectiva, a reforma da Igreja não é outra coisa senão a permanente acolhida comunitária da graça que ordena os ministérios em vista do serviço aos irmãos. A reforma não é um procedimento analítico-mecânico-estrutural, pois a

¹³ CLEMENTE DE ROMA, Primeira Carta aos Coríntios, 45-59.

¹⁴ CLEMENTE DE ROMA, Primeira Carta aos Coríntios, 46.

¹⁵ 1Cor 12,12-31.

¹⁶ BENTO XVI, Audiência Geral, Quarta-feira, 7 de março 2007, 10.

Igreja não é uma estrutura política¹⁷. A reforma diz, em suma, do ‘ideal’ de Igreja, de sua forma primaz, que não é projeção futura oriunda de desejos ou interesses particulares, mas decorrente do projeto de Deus para a Igreja, que antecede a comunidade nos termos da prioridade e primazia da graça.

Em Cipriano de Cartago (210-258) tem-se que a concepção de reforma parece se aproximar do sentido atribuído por Tertuliano à expressão *reformatio in melius*. Em *Ad Donatum*, ao tratar da ressurreição como ápice da vida cristã, Cipriano afirma: “[aquela vida] não pode ser abolida nem extinta, só pode assumir uma melhor forma com o retorno do corpo”¹⁸. Em *De mortalitate*, trata da morte não como um *exitus* (êxodo), mas como um *transitus* (passagem), a transição de uma forma para outra forma: “quem não se precipitaria para o melhor, que não desejaria muito ser mudado e reformado para a forma de Cristo?”¹⁹ Tais posicionamentos conferem ênfase ao sentido prospectivo da reforma segundo a *forma Christi*, cujo fundamento reside nos efeitos da graça e do mistério pascal de Cristo. Este sentido prospectivo é de caráter eminentemente escatológico, uma vez que destaca o definitivo (*eschaton*) de Deus em Cristo (a forma cristã por excelência) e não aponta para um retorno ao estado criatural original, mas antes o recupera e o recapitula segundo a plenitude da *imago Dei* revelada em Cristo²⁰.

Cipriano igualmente propõe o tema da reforma no âmbito da relação entre costume e verdade, entre renovação e tradição, que

estava ligada à controvérsia contemporânea sobre o batismo de hereges, com tentativas de reforma por rebatização [...] o Papa Estêvão I enunciou sua famosa frase: *Nihil innovetur nisi quod traditum est* [Nada a renovar, exceto o que é tradicional], uma frase que parece à primeira vista enfatizar a tradição quase até à exclusão da reforma, mas na verdade leva em conta ambas as ideias²¹.

Aqui, reformar significa alterar, converter, transformar costumes, no caso destes não estarem em conformidade com a verdade da fé e com a tradição autêntica

¹⁷ A esta ‘possível’ reforma Ratzinger aplica a designação de “inútil”: “Somos nós mesmos que a ‘faremos’ [a Igreja] e a faremos sempre nova. Assim ela se tornará finalmente a ‘nossa’ Igreja e nós seremos os responsáveis por ela [...] A Igreja surge através de discussões, compromissos e decisões [...] Tudo o que uma maioria decide pode ser revogado por outra maioria. Uma Igreja que se baseia nas decisões da maioria torna-se uma Igreja meramente humana. Reduz-se ao nível do factível, do plausível, do que é fruto de meras opiniões” (RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 85-87).

¹⁸ CYPRIANUS, À Donat, 15.

¹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, De mortalitate, 22.

²⁰ Ef 1,10; 1Cor 14,28; IRINEU DE LIÃO, Contra as heresias, III, 21, 9.

²¹ LADNER, G. B., The idea of reform, p. 138-139, trad. nossa.

a que se referem²². Para Cipriano, a verdade avalia e orienta os costumes, do mesmo modo que a tradição serve de critério para a renovação da vida cristã. No entanto, o sentido desta reforma dos costumes (de natureza moral) parece apontar para um sentido retrospectivo, de recuperação do que se perdeu.

Esta reforma não precisa ser uma inovação, o que violaria a tradição, no sentido das objeções de Estêvão I a Cipriano sobre a questão específica então debatida; pode antes ser a anulação de tais inovações em favor de costumes que estão de acordo com a verdade e a tradição²³.

Do aparente antagonismo dos sentidos atribuídos à noção de reforma por Cipriano, depreendem-se dois aspectos importantes. O primeiro diz respeito ao relevo do caráter pessoal da reforma. A *reformatio in melius* é a reforma do cristão operada por Cristo com vistas à sua configuração à *forma Christi*. A reforma eclesial é a reforma dos crentes em seu estágio definitivo, pascal, eterno. Por conseguinte, não se menciona uma reforma da Igreja inserida na história, a não ser quando da indicação de Cipriano acerca da reforma dos costumes, a qual se apresenta vinculada ao comportamento pessoal, de cunho moral, segundo uma tradição previamente estabelecida e reconhecida. O segundo aspecto importante se refere à intenção de Cipriano em afirmar e salvaguardar a unidade da Igreja em face da heresia donatista²⁴. Tanto o sentido prospectivo como o sentido retrospectivo da reforma possuem por fundamento a unidade da Igreja Corpo de Cristo reunida “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”²⁵: a forma de Cristo é a forma excelente dos membros do Corpo e os costumes são propostos segundo a tradição eclesial. Cipriano concebe sua reforma a partir e com vistas a esse horizonte: a reforma da Igreja tem por princípio sua unidade escatológica e moral.

Agostinho (354-430) foi certamente o principal proponente de uma concepção de reforma como *reformatio in melius*, em sentido prospectivo. No entanto, o bispo de Hipona estabeleceu um equilíbrio entre tal sentido e a necessidade de uma reforma pertinente ao curso histórico da vida cristã.

²² Entende-se por ‘tradição’, aqui, a realidade cristã primitiva que tinha dado origem e conferia sentido a um determinado costume ou prática.

²³ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 139, trad. nossa.

²⁴ Tal heresia afirmava a rejeição dos pecadores por parte da Igreja e a invalidade do batismo administrado pelos cristãos que haviam negado a fé e que, posteriormente, foram readmitidos na comunhão eclesial.

²⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *A oração do Senhor*, 23.

Ele [Agostinho] ensinou que esse estado [estado final] seria alcançado por meio de um corpo espiritual que Adão teria recebido se não tivesse pecado e causado a morte de seu corpo terreno. O estado espiritual de Agostinho ocorreria no fim dos tempos, mas a renovação interior começa a fazer lugar durante a vida do cristão e atinge um certo, embora não completo, grau²⁶.

Considerando-se que para Agostinho – assim como para Clemente e Cipriano – a reforma em plenitude não significa retornar ao estado original, mas ir ‘além dele’ pela graça, adoção e salvação em Cristo²⁷, esta reforma é um tipo de deificação do cristão, que exprime a chamada *forma Christi*, rejeitando alguma possível equiparação entre a natureza humana dos cristãos e a natureza divina de Cristo²⁸. Agostinho, portanto, reafirma a posição prospectiva dos Padres latinos.

No caso da reforma escatológica operada por Deus, na perspectiva agostiniana, esta não prescinde – ou melhor, pressupõe – a atividade do ser humano. Trata-se do sacrifício livre e ativo de si mesmo a Deus segundo um esforço de conversão. É fato que Agostinho não utilizou o termo ‘conversão’, mas a semântica por ele proposta para o termo ‘sacrifício’ lhe é semelhante:

Um verdadeiro sacrifício, então, é toda obra que é feita de tal maneira que possamos aderir a Deus em uma sociedade santa. Assim, o próprio homem, consagrado em nome de Deus e devotado a Deus, é um sacrifício [...] Se então o corpo é um sacrifício [...] quando retorna a Deus, para que, inflamado pelo fogo do amor por Ele, pode perder a forma de concupiscência mundana e, sujeito à sua forma imutável, pode ser reformado para ele e agradá-lo porque assumiu algo de sua beleza [...]²⁹.

Desde aqui se torna possível uma aproximação entre a concepção de reforma de Agostinho e os demais problemas teológico-filosóficos por ele enfrentados, tais como o do mal e o do tempo, pois a Igreja atua no tempo e está sujeita ao mal, de modo que a reforma eclesial não é outra coisa senão o resultado do sacrifício dos cristãos em face do desígnio de Deus³⁰. Dito de outro modo: a

²⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 25, trad. nossa.

²⁷ Ef 1,1-14.

²⁸ “Também reconhecemos em nós uma imagem de Deus, isto é, daquela soberana Trindade. Claro que não é uma imagem igual, mas antes imensamente distante. Tão pouco é coeterna. Numa palavra: não é da mesma substância que Deus. Todavia, não conhecemos entre os seres por Ele criados nada que seja d’Ele mais próximo pela natureza do que essa imagem, – embora esta tenha ainda necessidade de uma reforma que a aperfeiçoe para ser também muito próxima pela semelhança” (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XI, 26).

²⁹ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, X, 6.

³⁰ Rm 12,1-2.

reforma da Igreja em curso se dá na existência sacrificada dos cristãos no mundo e a reforma da Igreja em plenitude se dará na comunhão escatológica eterna.

2.1.1.2. Os Padres gregos

Para Orígenes (184-253), ao final dos tempos, os cristãos retornariam ao estado original do paraíso, aquele anterior ao da queda. Ainda que não negue a realidade de um caminho histórico de perfectibilidade trilhado pelo ser humano rumo ao Reino definitivo, Orígenes enfatiza a dimensão futura da reforma segundo o critério da ‘primeira forma’, aquela da ausência do pecado. A reforma, então, seria um retorno às origens como condição para a plenitude da comunhão com Deus:

[...] o grande restabelecimento escatológico, a restauração final, a *apocatástase*, de um estado de bem-aventurança após o fim do mundo, significava também o retorno de todos os homens a uma condição espiritual ou pelo menos a uma corporeidade plenamente espiritualizada, que era seu status original, o único bom em si mesmo³¹.

Na esteira da reflexão de Ladner³², destaca-se a problemática da reforma em Orígenes e seus possíveis limites. Uma corporeidade plenamente espiritualizada parece significar que há uma forma superior e uma inferior de vida corporal. A forma superior faz referência à reforma escatológica retrospectiva (retorno ao estado original). Já a forma inferior diz de uma realidade que é consequência do pecado original e ocasião para o mal. Ora, se há uma corporeidade original que se realizará em plenitude no final dos tempos, a condição corporal à que o ser humano está submetido em sua vida terrena é, por si mesma, irreformável. Dado que o pecado e o mal resultam da liberdade como atributo humano criado por Deus, tal posicionamento é limitado: como conciliar a inferioridade da corporeidade humana com sua criação no corpo?³³ Por essa razão está em jogo a responsabilidade moral da pessoa humana e, por conseguinte, do cristão: se haverá uma liberdade e corporeidade espirituais plenas (reforma plena) após a morte, concerne à pessoa humana que tipo de atitude em face de sua condição corporal-espiritual decaídas e

³¹ LADNER, G. B., The idea of reform, p. 71, trad. nossa.

³² LADNER, G. B., The idea of reform, p. 71-73.

³³ “O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo” (LS 235).

inclinadas ao mal? Esta pergunta indica uma possível lacuna da noção de reforma para Orígenes: uma reforma de caráter pessoal que anulará por retrospectção, no futuro escatológico, uma deficiência moral sem incidir no itinerário histórico eclesial do sujeito e, por consequência, da comunidade cristã, a Igreja.

Por fim, o mesmo Ladner apresenta uma segunda dificuldade relativa à concepção de reforma origeniana. “A apocatástase final [reforma plena] seria precedida por numerosos ciclos de corrupção e restauração”³⁴. Tal limite parece indicar uma gradualidade de fins em Deus, uma dinamicidade escatológica composta por níveis de reforma. Ainda que a doutrina da apocatástase como doutrina da reforma tenha fundamentos bíblicos³⁵, ela não estava livre da influência de cosmologias antigas que enfatizavam estágios de purificação e mundos sucessivos³⁶. Ou seja, considerando a noção contemporânea de reforma eclesial, pode-se afirmar que a gradualidade reformadora que Orígenes atribui ao fim dos tempos deve ser aplicada ao contexto histórico-eclesial³⁷, nos mais diversos níveis: pessoal, comunitário, espiritual, institucional, pastoral, etc.

Entre os Padres orientais, Basílio (330-379) foi o que mais destacou a reforma na perspectiva da relação entre o ser humano e o Espírito Santo. A reforma se dá na medida em que o cristão se encontra aberto interiormente à ação do Espírito. Conserva-se ainda o caráter pessoal da reforma, mas a ação reformadora ao interno do sujeito é concomitante a seu caminho existencial para Deus.

O Espírito precede a vinda de Cristo. É inseparável da sua manifestação na carne. Os milagres, o carisma das curas, foram produzidos por ação do Espírito Santo. Os demônios foram expulsos por meio do Espírito de Deus. A presença do Espírito venceu o diabo. A remissão dos pecados realizou-se por graça do Espírito [...] A familiaridade com Deus se mantém por obra do Espírito Santo, pois ‘enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abba, Pai!’’ (Gl 4,6). A ressurreição dos mortos se realiza por ação do Espírito. ‘Envias teu Espírito e eles são criados e assim renova a face da terra’ (Sl 103,30). Se interpretarmos essa criação como a revivescência de seres já corrompidos, como não é possante a ação do Espírito que nos destina uma vida de ressuscitados e readapta nossas almas a essa vida espiritual? Se, porém, dermos o nome de criação à transformação para

³⁴ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 71, trad. nossa.

³⁵ Rm 5,1; 2Cor 5,21; Cl 1,20; Hb 13,10.

³⁶ A título de exemplos: o conceito antigo de ‘metempsicose’ – no âmbito do platonismo – e a religião órfica – no âmbito das religiões místicas gregas.

³⁷ Elaboração contemporânea acerca dos níveis ou âmbitos da reforma, ainda que referida diretamente à Cúria Romana, pode ser encontrada em FRANCISCO, Encontro com a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios, 22 de dezembro de 2016: ‘individualidade’ (conversão pessoal); ‘pastoralidade’ (conversão pastoral); ‘missionariedade’ (cristocentrismo); ‘racionalidade’; ‘funcionalidade’; ‘modernidade’ (atualização); ‘sobriedade’; ‘subsidiariedade’; ‘sinodalidade’; ‘catolicidade’; ‘profissionalismo’; ‘gradualidade’ (discernimento).

melhor dos que haviam caído no pecado [...] se criação for a renovação realizada aqui na terra, e a mudança de uma vida terrestre e passível em cidadania celeste, por obra do Espírito em nós, isto provoca em nossa alma imensa admiração³⁸.

O Espírito é o companheiro do ser humano, vivifica-o em seu percurso rumo à perfeição e auxilia-o no processo de retorno à *imago Dei*. A reforma pessoal para Basílio, portanto, diferentemente de Orígenes, pode ser parcialmente realizada no mundo.

O papel do Espírito Santo a este respeito foi enfatizado com mais força por São Basílio o Grande e por São Cirilo de Alexandria, com plena consciência de que a santificação do homem no e pelo Espírito Santo é recebida também por e no Filho que vem do Pai e ao mesmo tempo consiste na participação na essência divina que é uma nas três pessoas³⁹.

No seu *Tratado sobre o Espírito Santo*, Basílio afirma por várias vezes o poder renovador e deificador do Espírito Santo na medida em que habita o coração humano. Ele é o agente da reforma pessoal em termos progressivos, o que significa aperfeiçoar o cristão até que ele chegue em definitivo a seu estado criatural original, indicando, de novo, uma finalidade reformadora retrospectiva.

[...] é por meio do Espírito Santo que ocorre aquela *apocatástase* para o Paraíso que [...] pode começar já nesta vida. Na verdade, Basílio se refere ao Salmo 103,30: ‘Enviarás o teu espírito, e eles serão criados: e renovarás a face da terra’, não apenas para aquele avivamento [...] que é a ressurreição dos corpos, mas também para a renovação [...] da condição terrestre do homem, para a transformação mesmo aqui e agora de seu estado pecaminoso para um melhor [...] para uma mudança [...] que já o torna parte da celestial ‘república’⁴⁰.

Vê-se que Basílio tem por horizonte uma reforma pessoal em sentido espiritual, pois a ação do Espírito no crente serve à sua santificação, à sua parcial semelhança com Deus segundo a comunhão das Três Pessoas que habitam o ser humano. Diz-se ‘parcial semelhança’ porque também para Basílio o retorno ao estado original é a finalidade da reforma e isso só é possível após a ressurreição. No entanto, a concepção basiliana de reforma está vinculada à condição de

³⁸ BASÍLIO DE CESAREIA, *Tratado sobre o Espírito Santo*, XIX, 49.

³⁹ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 79, trad. nossa.

⁴⁰ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 80, trad. nossa.

perfectibilidade do espírito humano pela ação do Espírito de Deus, o que desloca tal noção da esfera moral para a esfera espiritual⁴¹.

Assim como Basílio, Cirilo de Alexandria (378-444) salienta a reforma em termos pneumatológico-pessoais. Para este, o Espírito Santo realiza no ser humano uma dupla reforma: em primeiro lugar, de restauração da graça original conferida por Deus a Adão; e, em segundo lugar, de recuperação da imagem divina perdida em virtude do pecado das origens: “Pois o Espírito reforma em incorrupção o que foi corrompido pelo pecado, e modela em novidade de vida o que era obsoleto por causa da apatia, e à beira da decadência”⁴².

Se, como diz Cirilo, Cristo reforma o homem à sua própria imagem por meio do Espírito Santo, este é um retorno à *πρώτη εικόν* [primeira imagem] e, portanto, uma aproximação à semelhança de Deus que Cristo possui no grau último de identidade substancial: é verdadeiramente um retorno às origens elevadas, uma jornada para trás e para cima até o que existia no início⁴³.

A reforma em Cirilo possui, então, um caráter pneumatológico segundo sua operação e um caráter trinitário segundo sua finalidade, pois é o Espírito que reforma o ser humano segundo a imagem de Cristo para uma conformação à semelhança de seu estado original tal como designado pelo Pai na Criação⁴⁴. Para Cirilo, a reforma retrospectivo-trinitária garante a autêntica renovação do cristão, dado que uma reforma histórico-prospectiva resultaria numa renovação ‘inferior’ ao estado da *imago Dei* original, que, para ele, é a forma humana por excelência. Sendo a Trindade o princípio da *imago Dei* e a reforma uma recuperação de tal estado, não há reforma que não seja retrospectivo-trinitária.

Pois n’Ele, como nos primeiros frutos da raça, a natureza do homem foi totalmente reformada em novidade de vida, e ascendendo, por assim dizer, ao seu primeiro início, foi moldada de novo na santificação. *Santifica-os*, diz Ele, *ó Pai, na Tua*

⁴¹ Tt 3,5-7. “Neste texto, ‘Espírito’ está escrito com letra maiúscula, porque não indica o ‘nosso’ espírito, mas o Espírito de Deus, o Espírito Santo. A contração entre a preposição e o artigo em ‘no’, contrariamente ao habitual, não está indicando aqui o lugar onde devemos renovar-nos, mas designa antes o instrumento, o agente. Portanto, o nome que damos à nossa experiência significa uma coisa bem precisa: renovação por obra do Espírito Santo; renovação da qual Deus, não o homem, é o principal autor, o protagonista. ‘Eu, não vós – diz Deus – faço novas todas as coisas’ (cf. Ap 21,5); ‘o meu Espírito – e somente Ele – pode renovar a face da Terra’ (cf. Sl 104,30). Parece pouca coisa, um simples esclarecimento, mas, pelo contrário, trata-se de uma verdadeira e real revolução copernicana, de uma virada pela qual devem passar as pessoas, as instituições, as comunidades e a Igreja inteira, no seu aspecto humano, para fazer a experiência de uma verdadeira renovação espiritual” (CANTALAMESSA, *Sóbria embriaguez*, p. 57).

⁴² CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, XI, 10, trad. nossa.

⁴³ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 80, trad. nossa.

⁴⁴ Rm 8,1-17.

verdade; isto é, em Mim, pois a *Tua Palavra é a verdade*; isto é, Eu mais uma vez. Pois eu me santifiquei por eles; isto é, trouxe a Mim mesmo como oferta, Alguém que morre por muitos, para que eu pudesse reformar em novidade de vida, e para que eles pudessem ser *santificados na verdade*, isto é, em mim⁴⁵.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o horizonte de Cirilo para a formulação de sua concepção de reforma foi o da crise eclesiológica engendrada pelas heresias do nestorianismo e do monofisismo. Fazia-se necessária não apenas a salvaguarda da unidade trinitária e da dupla natureza de Jesus, mas o influxo destas na existência humana, de modo que a afirmação da divindade-humanidade de Cristo implicasse o fato de que ele seria a forma excelente para o ser humano. Assim, o ser humano deveria unicamente deixar-se ‘formar’ e ‘lapidar’ para chegar à imagem de Cristo. Aquele que não se deixa lapidar – que não se encontra aberto à ação do Espírito de Deus – permanece disforme por conta da queda original. Ora, ainda que não o faça de maneira explícita, Cirilo parece acenar para uma reforma pessoal com consequências eclesiais e pastorais.

2.1.1.3.

Pastor de Hermas

Herma é possivelmente o autor cristão primitivo que torna mais explícito o tema da reforma. Esta encontra-se situada em sua eclesiologia, mais propriamente em sua obra *Pastor*⁴⁶, cuja figura emblemática é a alegoria da torre. A análise que segue pontua os elementos dessa alegoria dita reformadora.

Ela tomou de novo a minha mão, levantou-me e me fez sentar no banco à esquerda. Ela também sentou, à direita. Depois, levantou um bastão brilhante, e me disse: ‘Estás vendo uma coisa grande?’ Eu lhe respondi: ‘Senhora, não estou vendo nada’. Ela continuou: ‘Não estás vendo diante de ti uma grande torre que está sendo construída sobre as águas, com pedras quadradas e brilhantes?’⁴⁷

⁴⁵ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, XI, 10, trad. nossa.

⁴⁶ Trata-se de um dos escritos mais prestigiados da antiguidade cristã. De gênero apocalíptico, registra diálogos obtidos por meio de visões celestes e imagens literárias cujo objetivo era o de transmitir a visão religiosa de seu autor. Esta obra foi tida, por longo tempo, como inspirada, sendo situada por alguns como canônica. Foi altamente referenciada por diversos Padres. Em termos eclesiológicos, enfatiza a ideia de que a Igreja é necessária para a salvação. No entanto, tal proeminência soteriológica não marginaliza a condição histórica da Igreja, de modo que, enquanto está no mundo, encontra-se em contínuo estado de construção, na expectativa da plenitude escatológica.

⁴⁷ HERMAS, *Pastor*, 10.

Esta ‘Senhora’ a que Hermas faz referência simboliza a ‘Igreja’. A alegoria da torre tem por eixo simbólico-estruturante um diálogo entre Hermas e esta ‘Senhora’, que progressivamente responde aos questionamentos de seu interlocutor acerca dos diversos elementos que compõem a torre.

[a torre] estava sendo construída em forma quadrada pelos seis jovens que tinham vindo com ela [a Senhora]. Outros milhares e milhares de homens carregavam as pedras, uns do fundo da água, outros da terra, e as entregavam aos seis jovens, que as recebiam e construíam. Eles colocavam as pedras tiradas do fundo da água, pois já eram lavadas e se ajustavam imediatamente na construção perfeitamente às outras pedras [...] Das pedras trazidas da terra, umas eram rejeitadas e outras utilizadas; outras ainda eram quebradas e jogadas longe da torre. Muitas outras pedras estavam no chão, ao redor do edifício. Não as utilizavam na construção, porque algumas estavam carcomidas, outras rachadas, outras mutiladas⁴⁸.

Vê-se claramente que a referida alegoria trata da edificação da Igreja, de sua constituição, valendo-se para tal diversos símbolos: ‘forma quadrada’, ‘seis jovens’, ‘pedras’, ‘água’, ‘terra’. O relato alegórico é exaustivo e detalhado, o que exigiria um estudo minucioso de cada elemento, seus significados e implicações. Todavia, considerando o foco do presente trabalho na noção de reforma, importa o simbólico-eclesiológico em face da forma desta torre.

Eu [Hermas] lhe perguntei: ‘Senhora, por que a torre está construída sobre as águas?’ Ela respondeu [...] é porque vossa vida foi salva pela água e ainda o será. A torre foi construída pela palavra do Nome todo-poderoso e glorioso, e é sustentada pela força invisível do Senhor’ [...] ‘Senhora, eu gostaria de conhecer o destino das pedras e qual o significado de cada uma delas’. Ela me respondeu [...] ‘As pedras quadradas e brancas, que se ajustam bem entre si, são os apóstolos, os bispos, os doutores e os diáconos. Todos esses, caminhando segundo a santidade de Deus, desempenharam com pureza e santidade seu ministério [...] Estes são os que estiveram sempre de mútuo acordo, conservaram a paz entre si e se ouviram reciprocamente. É por isso que na construção da torre suas juntas se ajustavam bem’. (Eu perguntei:) ‘E quem são as pedras tiradas do fundo da água [...]’ (Ela respondeu): ‘São os que sofreram por causa do nome de Deus’. (Eu continuei:) ‘Senhora, quero saber também quem são as outras pedras tiradas da terra’. Ela respondeu: ‘As que entram na construção sem ser talhadas são os que o Senhor aprovou, porque andaram no caminho reto do Senhor e respeitaram perfeitamente seus mandamentos’. (Continuei:) ‘E quem são aquelas que eram levadas e postas na construção?’ (Ela respondeu): ‘São os novatos na fé, porém fiéis [...]’ (Perguntei ainda): ‘E quem são aquelas que eram rejeitadas e jogadas fora?’ (Ela respondeu:) ‘São aqueles que pecaram e que desejam fazer penitência. Por isso não foram jogados muito longe da torre. Se fizerem penitência, serão úteis para a construção [...]’ ‘Queres conhecer as pedras que são cortadas e jogadas para bem longe da torre? São os filhos da iniquidade: têm fé hipócrita e nenhuma forma de maldade se

⁴⁸ HERMAS, Pastor, 10.

afastou deles. É por isso que não alcançam a salvação. São inúteis para a construção, por causa de suas maldades [...] ⁴⁹.

A edificação da Igreja tem por fundamento as águas batismais, nas quais os batizados são constituídos discípulos missionários pela graça trinitária. A forma eclesial e sua re-forma têm por sólida base o batismo como sacramento que incorpora a Cristo e à Igreja ⁵⁰. As pedras que edificam a Igreja ⁵¹ são os cristãos, que se distinguem por suas funções e atitudes em virtude da graça recebida ⁵²: a hierarquia (pedras brancas e quadradas), os mártires (pedras tiradas do fundo da água), os que professam sua fé no Senhor e precisam de conversão (pedras tiradas da terra), os que aderem à fé (pedras levadas e postas na construção), os que pecaram e fizeram penitência (pedras jogadas perto da torre) e os hipócritas e maldosos (pedras jogadas longe da torre). Percebem-se aí os três primeiros aspectos da *forma ecclesiae*: seu fundamento sacramental (mistério trinitário e graça batismal), seus membros-‘pedras’ (cristãos) e suas qualificações (ministérios, testemunho, profissão de fé e penitência). Parece aqui ser possível estabelecer uma relação com os elementos fundantes das primeiras comunidades de Atos dos Apóstolos ⁵³: os ministérios estão para a *diaconia*, o testemunho está para a *koinonia*, a profissão de fé está para o *querigma* e a penitência está para a *leitourgia*.

‘Vês sete mulheres ao redor da construção?’ Eu respondi: ‘Sim, senhora’. (Ela continuou:) ‘A torre é sustentada por elas, por ordem do Senhor. Ouve agora as funções que elas desempenham. A primeira, de mãos fortes, se chama Fé. É por meio dela que os eleitos do Senhor são salvos. A segunda, que tem cinto e aspecto viril, chama-se Continência, e é filha da Fé [...] (Eu então perguntei:) ‘Senhora, e quem são as outras?’ (Ela continuou:) ‘Elas são filhas uma da outra e se chamam Simplicidade, Ciência, Inocência, Santidade e Caridade. Portanto, se realizares todas as obras da mãe delas, viverás’ ⁵⁴.

A sustentação da torre se dá por meio de ‘sete mulheres’, que não se referem a sujeitos, mas ao sustento da graça expresso nas virtudes cristãs: fé ⁵⁵, continência,

⁴⁹ HERMAS, Pastor, 11-14.

⁵⁰ Rm 6,4-10; 1Cor 12,13; 1Pe 2,5; CIC 1267-1270.

⁵¹ 1Pd 2,5.

⁵² Rm 12,3-8; 1Cor 12,1-11.

⁵³ At 2,42-47.

⁵⁴ HERMAS, Pastor, 16.

⁵⁵ A primeira – forte e razão da salvação – é a fé. “Quando São Paulo fala aos cristãos de Roma do único corpo que todos os crentes formam em Cristo, exorta-os a não se vangloriarem, mas a avaliarem-se ‘de acordo com a medida de fé que Deus distribuiu a cada um’ (Rm 12,3). O crente aprende a ver-se a si mesmo a partir da fé que professa. A figura de Cristo é o espelho em que descobre realizada a sua própria imagem. E dado que Cristo abraça em Si mesmo todos os crentes

simplicidade, ciência, inocência, santidade e caridade. A forma eclesial é sustentada pela ação da graça nos cristãos e não por sua própria estrutura visível (institucional). Os efeitos da graça batismal (águas) decorrem da fé recebida, os quais sustentam a Igreja em sua constante edificação. Porém, tal edificação foi proposta a Hermas mediante algumas formas, justamente o que sugere, como corolário, a noção de reforma já implícita nos elementos apresentados.

No momento em que ela se retirava, eu lhe pedi que me explicasse as três formas sob as quais ela me aparecera [...] Irmãos, eu a tinha visto, na primeira visão do ano anterior, muito idosa e sentada na poltrona. Na visão seguinte, ela estava com aspecto mais jovem, porém o corpo e os cabelos eram de idosa; ela me falava de pé e estava mais alegre do que antes. Por ocasião da terceira visão, ela era inteiramente jovem e muito bela; só os cabelos eram de idosa. Estava muito alegre e sentada num banco [...] ‘Por que na primeira vez ela te apareceu idosa e sentada numa poltrona? Porque vosso espírito estava envelhecido, murcho e sem força, por causa de vossa fraqueza e dúvidas. Os velhos, por não terem mais esperança de rejuvenescer, não esperam outra coisa senão a morte’ [...] ‘Na segunda visão, tu a viste de pé, com aspecto mais jovem e mais alegre do que antes, mas com o corpo e os cabelos de idosa. Escuta a seguinte comparação: um idoso desesperançado por causa de sua fraqueza e miséria, não espera mais nada, senão o último dia da sua vida. Caso, imprevisivelmente, lhe seja deixada uma herança, ao saber disso, ele levanta, alegra-se e recobra as forças [...] Igualmente acontece convosco, depois de ouvir a revelação que o Senhor vos fez. Ele teve compaixão de vós, vosso espírito rejuvenesceu e vós deixastes a fraqueza. A força voltou para vós e vos fortalecesteis na fé’ [...] ‘Na terceira visão, tu a viste mais jovem, bela, alegre, de aspecto encantador. É como pessoa triste que recebe boa notícia: imediatamente esquece suas tristezas anteriores. Ela só pensa nessa notícia que ouviu, retoma forças para o bem e, pela alegria que experimenta, seu espírito rejuvenesce’⁵⁶.

O rejuvenescimento, a renovação e a reforma⁵⁷ da Igreja se dão nessa tripla perspectiva: rejeição da reforma por motivo de abatimento decorrente da mundanidade⁵⁸; predisposição à reforma pelo reconhecimento da salvação; e acolhida da reforma em virtude da escuta e experiência do Evangelho. Assim,

que formam o seu corpo, o cristão compreende-se a si mesmo neste corpo, em relação primordial com Cristo e os irmãos na fé. A imagem do corpo não pretende reduzir o crente a simples parte de um todo anônimo, a mero elemento de uma grande engrenagem; antes, sublinha a união vital de Cristo com os crentes e de todos os crentes entre si (cf. *Rm* 12,4-5). Os cristãos sejam ‘todos um só’ (cf. *Gl* 3,28), sem perder a sua individualidade, e, no serviço aos outros, cada um ganha profundamente o próprio ser. Compreende-se assim por que motivo, fora deste corpo, desta unidade da Igreja em Cristo [...] a fé perca a sua ‘medida’, já não encontre o seu equilíbrio, nem o espaço necessário para se manter de pé. A fé tem uma forma necessariamente eclesial, é professada partindo do corpo de Cristo, como comunhão concreta dos crentes” (LF 22).

⁵⁶ HERMAS, Pastor, 18-21.

⁵⁷ Em Hermas, pode-se relacionar a edificação interior da Igreja com os frutos do Espírito (cf. *Gl* 5,22-23): na instância do sujeito crente, a reforma da Igreja se verifica no quanto os frutos do Espírito se manifestam, sendo que há um nexo entre reforma objetiva e subjetiva (instituição e sujeitos).

⁵⁸ EG 93-97; DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, p. 321.

conclui-se que há três destaques relativos à concepção de reforma na alegoria da torre de Hermas: 1) ênfase no caráter pessoal (os três estados são pertinentes à Igreja, mas a explicação simbólica é pertinente a Hermas, e, por extensão, a todos os membros da Igreja); 2) gradualidade e progressividade (dada a diferenciação dos membros/pedras, a reforma se dá nessa medida, considerando os sujeitos em seus diferentes estados e contextos); 3) a edificação está em contínua construção (enquanto está no mundo, a Igreja está sempre em reforma permanente, no aguardo de sua plena reforma escatológica).

2.1.1.4

O monaquismo ascético

Na perspectiva dos Padres ocidentais e orientais, a reforma sempre foi considerada uma dimensão importante e indispensável para a conversão em vista do batismo e a partir do batismo, ainda que não tenha sido nominada de tal maneira e nem explicitada em todos os círculos cristãos, sobremaneira naqueles que estiveram vinculados mais estreitamente com o poder temporal do Império. “Em uma Igreja que se tornou muito grande e mesclada, a necessidade sempre presente de reforma individual e social teve que ser satisfeita por membros e organismos especiais dentro de todo o corpo da Igreja”⁵⁹. O monaquismo ascético cristão se insere nessa perspectiva, ainda que já tivesse existido, de maneira difusa, antes da vitória externa da Igreja no século IV.

[...] as origens do monaquismo cristão em sentido estrito coincidem aproximadamente com o momento na história da Igreja em que foi confrontada com as novas tarefas e perigos daí resultantes por ela ter se tornado um poder não apenas na ordem espiritual, mas também na ordem material⁶⁰.

Desde esse contexto, o estilo de vida monástico passou a ser o principal mote da reforma eclesial, e isso não somente na esfera moral, mas especialmente na direção de uma vida radicalmente cristã segundo o paradigma escatológico celeste, a saber, aquele do louvor incessante a Deus. É fato que, mesmo os Padres latinos e gregos tendo evidenciado a reforma em termos prospectivos ou retrospectivos, isso possuía ou projetava repercussões históricas no sentido da

⁵⁹ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 319, trad. nossa.

⁶⁰ LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 319, trad. nossa.

promoção do Reino de Deus entre os homens. No entanto, parece ter sido o monaquismo a elaborar e atualizar uma síntese entre as perspectivas moral-histórica e espiritual da reforma, agregando os posicionamentos dos Padres num estilo de vida próprio.

A concepção de reforma segundo o monaquismo ascético da Igreja Primitiva teve por base uma questão: qual a melhor maneira de seguir a Cristo? Uma possível resposta a esta pergunta certamente explicitaria a forma ideal do ser cristão, pois rejeitaria todo o supérfluo em prol do que se denomina discipulado, amizade com Cristo, tornar-se parecido com o Senhor. Este supérfluo seria o objeto da reforma, o que ‘deformava’ o cristão e o afastava da ‘forma’ ideal da vida cristã.

Eles haviam levado muito a sério o conselho da pobreza e, em uma reação radical contra a opulência e a miséria da civilização das cidades antigas, cristãs e pagãs, haviam se retirado para os desertos do Egito, Palestina, Síria. Mas aí seus problemas não chegaram ao fim, apenas foram focalizados com mais nitidez. O enfrentamento dos impulsos fundamentais da natureza humana tornou-se agora de imensa importância para eles⁶¹.

O aparente afastamento social era, na verdade, uma oportunidade de clarificação do que ‘deformava’ o cristão e, por conseguinte, a Igreja. Os mais simples atos, pensamento e palavras que pudessem expressar o pecado pessoal e a falta de virtude passaram a ser abominados pelos homens e mulheres do deserto como se fossem a raiz de todos os males eclesiais e sociais. De acordo com Ladner⁶², “não é de admirar que os primeiros monges perguntassem com tanta frequência: ‘O que devo fazer?’” Tais males só seriam extirpados com ações próprias, livres, repetidas e comprovadamente benéficas para o monge e para a comunidade monástica, ainda que sob a condição de grandes sacrifícios. As sentenças⁶³ decorrentes das respostas a essa pergunta constituem um autêntico ‘código reformador ascético-monástico’.

Desse modo, o monaquismo ascético se tornou uma força transformadora e reformadora para a Igreja, adquirindo notória relevância nos séculos posteriores até à Baixa Idade Média. Para isso, esse processo reformador teve por base uma

⁶¹ LADNER, G. B., The idea of reform, p. 321, trad. nossa.

⁶² LADNER, G. B., The idea of reform, p. 321, trad. nossa.

⁶³ *Apophthegmata Patrum* ou *Provérbios dos Padres do Deserto*: coleções que reúnem os ditos atribuídos especialmente aos monges egípcios da antiguidade cristã (séculos IV-VI). Tais ditos expressam ao modo lapidar os princípios da espiritualidade primitiva do deserto. Encontram-se registrados em latim, siríaco, armênio, copta, georgiano e etíope.

reclusão individual e comunitária quase completa, que incluía, ademais, o afastamento da Igreja na condição de organização eclesiástica e pastoral para uma reforma individual radical que serviria de paradigma para os tempos vindouros.

2.1.2.

Período medieval

A noção teológica de reforma no período medieval contempla duas diferentes orientações. A primeira diz respeito ao monaquismo ocidental, na esteira do monaquismo ascético primitivo. É fato que esta segunda expressão da vida monástica se constituiu segundo contextos e objetivos diversos daqueles relativos à primeira, ainda que não contraditórios. Os ideais da conversão pessoal e da vida comunitária orientaram o monaquismo do Ocidente ao mesmo tempo em que os mosteiros passaram a ocupar lugar de destaque no cenário cultural, social e religioso da Alta Idade Média. Ou seja, a reforma eclesial passou a ser compreendida efetivamente como reforma da pessoa e como reforma da instituição, pois o monge seria o ‘protótipo’ da vida cristã e o mosteiro o ‘paradigma’ da vida eclesial. Vale dizer que, nesse contexto, o monaquismo beneditino foi o propulsor, o critério e o ‘lugar’ da reforma pessoal-eclesial nos âmbitos teológico e institucional. Foi este ‘movimento’ monástico que ambientou as reformas gregorianas de Gregório I (Magno) e Gregório VII e promoveu sua noção de reforma. Tais reformas indicam a segunda orientação reformadora do Medievo, num período de praticamente cinco séculos⁶⁴. A reforma de Gregório Magno concentrou-se especialmente na esfera da pessoa, ao passo que a de Gregório VII atentou-se sobremaneira à dimensão institucional. Ambas propunham um caminho reformador em face das mazelas eclesiais, tendo por horizonte a revitalização e a refontalização da vida cristã e da missão da Igreja. Tal intento não foi acolhido pelos respectivos corpos eclesiais sem resistências ou mesmo sem alterações significativas em seu escopo. Importantes foram algumas leituras, interpretações e contrastes da reforma gregoriana por parte de movimentos que ‘reformaram a reforma’ de Gregório VII, seja para corroborá-la ou para ampliá-la.

⁶⁴ Gregório Magno foi eleito ao pontificado em 590 e sua morte ocorreu em 604. Já Gregório VII foi eleito pontífice em 1073 e sua morte ocorreu em 1085.

Percorrer-se-á esse caminho nas seções seguintes, sendo especialmente assinaladas suas respectivas e emergentes noções teológicas de reforma em detrimento da exposição exaustiva de seus aspectos históricos e pastorais.

2.1.2.1.

O monaquismo ocidental

Assumindo os traços fundamentais do monaquismo ascético oriental e modificando sua forma de vida, o monaquismo ocidental⁶⁵ surge prioritariamente a partir do ideal da conversão pessoal, mote de sua noção de reforma, já amplamente desenvolvida no período patrístico e confirmada pelos padres do deserto, ascetas e cenobitas. Sob o patrocínio de Bento de Núrsia (480-547), seu “objetivo final era a conversão pessoal da vida e das ações de uma pessoa – na verdade, seu próprio ser e alma – representada pelo conhecido termo grego *metanoia* e pela frase latina *conversatio morum* [...]”⁶⁶. O ambiente desta reforma pessoal era o mosteiro, comunidade regida por princípios e práticas espirituais, laborais e comunitárias, a *Regra* beneditina. Desde aqui, verifica-se que o monaquismo ocidental iniciou o processo de ressignificação da noção de reforma herdada da Igreja das origens: gradual e lentamente, a reforma pessoal vai assumindo contornos de reforma comunitária mediante o referencial de um código de vida (*Regra*). Esta perspectiva será desenvolvida pela posterior reforma gregoriana, inicialmente por Gregório Magno e, na sequência, por Gregório VII, ambos provenientes da vida monástica.

O monaquismo, por mais de mil anos, foi apresentado como a melhor forma de buscar uma reforma independente, interior e espiritual do ser humano que estava em uma jornada para se recuperar e então ir além da *imago Dei* perdida. O distanciamento físico fazia sentido em um mundo que havia perdido a estabilidade do Império Romano e a segurança de suas cidades. Essa retirada tornou o monge introvertido: a peregrinação cristã ideal incluía virgindade, pobreza, contemplação (ênfatisada pelos padres orientais) e uma vida de caridade e atividade (favorecida pelos padres ocidentais). Essa vida de caridade e atividade, no entanto, ocorreu dentro de cada alma e comunidade monástica; raramente envolvia o mundo exterior⁶⁷.

⁶⁵ A reforma pessoal está intimamente ligada ao ponto de partida espiritual do monaquismo: o ascetismo severo dos primeiros padres do deserto, especialmente no Oriente, que promoveu a vida eremítica (solitária) e o caminho cenobítico (comunal) (BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 28).

⁶⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 27, trad. nossa.

⁶⁷ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 27, trad. nossa.

A noção de reforma pessoal beneditina baseava-se em três atividades: a oração, a *lectio divina* e o trabalho manual. Estas tinham por finalidade, como se viu, a conversão pessoal, mas mesclavam práticas individuais (solitárias) e comunitárias, o que igualmente reafirma o caráter original da reforma monástico-beneditina em relação à noção que lhe antecedeu. Na continuidade do monaquismo oriental, o monaquismo ocidental, então, reafirma o caráter contestador e radical da reforma monástica: “nada antepor ao amor de Cristo”⁶⁸. É verdade que a proeminência da vida monástica favoreceu em grande medida a constituição da cristandade e, por conseguinte, da Europa, de modo que a antiga vinculação entre a Igreja e o Império Romano deu lugar à vinculação entre a Igreja e o poder temporal medieval⁶⁹. Os monges realizavam traduções, copiavam obras e documentos históricos, trabalhavam nos campos e nas oficinas e, especialmente, dedicavam-se à oração incessante, a fim de santificar o dia e suas respectivas atividades. Além disso, a relevância da vida monástica para aquele contexto manifestou-se nas atividades sociais, na criação de escolas e sobretudo na salvaguarda e transmissão da herança cultural greco-romana em consonância com o pensamento cristão. Assim, a cultura antiga foi irradiada a partir dos mosteiros e serviu de base para a reelaboração de uma singular identidade cristã, de uma forma específica de vida cristã. Nesse sentido, a concepção de reforma inicia seu processo de deslocamento de uma realidade pessoal (período patrístico) para uma realidade eminentemente institucional-comunitária (o monaquismo sustentou a Igreja em face da desestruturação política do Império Romano), ao modo gradual: o mosteiro de Montecassino, por exemplo, tornou-se um centro exemplar para a vida cristã monástica e os demais mosteiros beneditinos – que se espalharam rapidamente pela Europa – tornaram-se referenciais para as populações locais.

⁶⁸ SÃO BENTO, Regra de São Bento, IV.

⁶⁹ Ressalta-se que o cristianismo, em sua natureza histórico-social, configurou-se gradativamente como ‘cristandade’ após sua vinculação ao poder temporal do Império Romano. Disso decorreu seu caráter de religião hegemônica e sua influência decisiva na cultura, na cosmovisão e no *ethos* partilhados por todos, o que conjugava numa única identidade os âmbitos social e religioso.

2.1.2.2. As reformas gregorianas⁷⁰

Historicamente, referencia-se a reforma promovida pelo Papa Gregório Magno como o primeiro movimento reformador de amplo espectro eclesial. Há nessa constatação um dado significativo: a noção de reforma no período patrístico era, prioritariamente, de caráter teológico e âmbito pessoal; já a reforma gregoriana era de caráter pastoral e âmbito institucional. Tal distinção se dá por razões didáticas, para explicitar as ênfases das respectivas reformas, de sorte que o caráter teológico da noção de reforma não marginaliza seu caráter pastoral, do mesmo modo que os âmbitos pessoal e institucional não são excludentes⁷¹. Trata-se, todavia, de uma constatação que evidencia uma transição do polo de maior interesse em termos de reforma eclesial: da Igreja nascente – perseguida, de igrejas/comunidades interdependentes e posteriormente em processo de adaptação à sua oficialização pelo Império Romano – à uma Igreja já constituída e em franca expansão geográfico-institucional. É nesse contexto que se torna viável delinear uma possível noção de reforma gregoriana, que se constitui em progressividade e gradualidade.

Gregório I, em sua obra *Moralia in Iob*⁷², faz vinte e quatro referência aos termos ‘*reformare*’ e ‘*reformatio*’⁷³. Ainda que com aplicações diversas, o sentido de ambos aponta ainda para uma reforma de caráter pessoal, de conversão individual, em três dimensões: a) a ação da graça para uma renovação pessoal; b) a contemplação divina como reforma da inteligência⁷⁴; e c) a reforma restitutiva na ordem da graça segundo a criação do ser humano (*novitate gratia reformatur*). Já em suas *Cartas*, Gregório utiliza sobremaneira o termo ‘*reformare*’ em sentido jurídico de restauração ou restituição aplicado a pessoas ou grupos. “Em Gregório o Grande não se encontra uma menção à reforma da Igreja em sua totalidade, mas

⁷⁰ A utilização do termo no plural se refere ao fato de que os Papas Gregório Magno e Gregório VII empreenderam reformas distintas, situadas, inclusive, em períodos históricos diversos.

⁷¹ “Esta santidade da Igreja incessantemente se manifesta, e deve manifestar-se, nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis” (LG 39).

⁷² Trata-se do Comentário de Gregório Magno ao livro de Jó, escrito entre 578 e 595. É a sua principal obra, composta por 35 livros.

⁷³ ABADÍAS I AURÍN, D., *Les reformes el primer millenni*, p. 306-309.

⁷⁴ Rm 12,2.

uma referência a uma incipiente ampliação conceitual em assinalar a reforma dos coletivos concretos com as igrejas particulares”⁷⁵.

As *Cartas* de Gregório Magno e as de seus sucessores passarão gradualmente a exercer grande influência sobre as igrejas nacionais e, por conseguinte, sobre a cristandade. Abadías i Aurín⁷⁶ afirma que os séculos posteriores (VII e VIII) preferirão utilizar o termo ‘*placuit*’ (‘satisfação’) ao invés de ‘reforma’, a fim de evitar quaisquer prejuízos à conservação da tradição eclesial. Por essa razão, o termo reforma não foi utilizado com frequência. O mesmo ocorre no período carolíngio, dada a preferência da não utilização de ‘*reformare*’, ainda que seu sentido estivesse subjacente aos termos ‘*corrigere*’ e ‘*emendare*’. No entanto, já nos séculos IX e X, uma nova conceituação e prática reformadoras estavam sendo gestadas, e isso ao interno das comunidades monásticas:

[...] no mundo do monacato o termo *reformatio* evoluirá uma outra vez, agora em direção a um sentido mais coletivo e eclesial. Se na era patrística a reforma era uma renovação pessoal para configurar-se mais à semelhança com Deus, agora começa a ser entendida como um processo coletivo da Igreja mesma, como o corpo místico e hierárquico de Cristo. Começa-se, ainda que timidamente, a se falar de reforma da Igreja⁷⁷.

Assim, o afastamento das concepções paulina e patrística de reforma acontece após o primeiro período gregoriano (séc. VI e VII) e o período carolíngio (séc. IX e X) em virtude do monacato pós-carolíngio. O processo de ressignificação das noções de ‘*reformare*’ e ‘*renovatio*’ iniciado por Gregório Magno, já no contexto da cristandade, será levado a termo por seu sucessor Gregório VII, “que, séculos depois, já falará da reforma da Igreja entendendo-a em sua totalidade”⁷⁸. Assim, a primeira mudança na compreensão da reforma diz de sua perspectiva cronológica: focaliza-se menos o passado e passa-se a observar mais o futuro a fim de verificar os modelos eclesiais mais adequados ao presente⁷⁹. Esta nova perspectiva se deve, em muito, a “um fermento de especulação profética e apocalíptica”⁸⁰ que marcou o Medievo. À construção e à reconstrução das igrejas, à *reformatio pacis* – por meio da pregação, das peregrinações e da renovação da

⁷⁵ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 307, trad. nossa.

⁷⁶ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 307.

⁷⁷ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 309, trad. nossa.

⁷⁸ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 309, trad. nossa.

⁷⁹ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 309-313.

⁸⁰ ABADÍAS I AURÍN, D., Les reformes el primer millenni, p. 309, trad. nossa.

liturgia – e às novas concepções espirituais e institucionais será atribuída grande importância no processo de transformação da noção de reforma. Termos como ‘recriar’ (sentido cosmológico), ‘converter’ (sentido religioso), ‘corrigir’ (sentido educativo), ‘restaurar’ (sentido material) e outros passam a fazer parte do vocabulário eclesial reformador.

Portanto, a ideia de mudar para melhor (*in melius*) que encontramos aplicável ao indivíduo nos escritos dos Padres (como Tertuliano e Agostinho), ao final do século XI e início do século XII, começa a ser aplicada às instituições religiosas e seculares. Portanto, passa de uma aplicação individual a uma aplicação coletiva⁸¹.

É evidente que tal mudança na noção de reforma não se deu de maneira homogênea e indistinta na totalidade da Igreja, tal como ocorre com todo processo humano e institucional. Nesse contexto, Gregório VII exerceu papel fundamental, de modo que se pode designar sua atuação eclesiástica como o segundo período da reforma gregoriana. No *Register* das cartas de Gregório VII – que era beneditino, portanto, estava imerso no processo de ressignificação da concepção de reforma⁸² – encontra-se a citação do termo ‘*reformare*’ por quatro vezes. Estas menções reclamam uma leitura e compreensão específica: a reforma das igrejas particulares é necessária desde um contexto de urgência para evitar a ruína da Igreja⁸³. Para Gregório VII, diferentemente do que para Gregório Magno, a crise eclesial não está nos indivíduos, mas na totalidade da Igreja, tanto em seu âmbito hierárquico como nas comunidades eclesiais. Em 1075, Gregório VII escreve uma carta às igrejas germânicas cujo teor é sintetizado por Abadías i Aurín: “a urgência da situação faz falar da reforma e renovação (que passa pela observância e cumprimentos dos cânones da Igreja sobre aqueles assuntos [simonia e concubinato]) da totalidade da Santa e Apostólica Madre Igreja”⁸⁴. De acordo com Bellitto⁸⁵, a reforma gregoriana foi a primeira compreensão institucional-estrutural da noção de reforma na história da Igreja. Esta é a característica essencial da segunda reforma gregoriana: restaurar a estrutura eclesial do início do segundo milênio cristão mediante a constatação das

⁸¹ ABADÍAS I AURÍN, D., *Les reformes el primer millenni*, p. 310, trad. nossa.

⁸² “A reforma gregoriana, impulsionada e sustentada pelo papado da metade do século XI em diante, e a criação das novas ordens monacais e canônicas ao longo dos séculos XI e XII expandiram e normalizaram o novo conceito de reforma, no qual já se compreende que é toda a Igreja no seu conjunto que se torna o objeto e a razão deste movimento reformador” (BARROW, J., *Ideas and applications of Reform*, p. 347-348).

⁸³ “Irreparabiliem ecclesiae ruinam destrucionemque” (POPE GREGORY VII, *Register*, R, 1, 42).

⁸⁴ ABADÍAS I AURÍN, D., *Les reformes el primer millenni*, p. 312, trad. nossa.

⁸⁵ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 48-49.

possíveis consequências futuras dos males na Igreja e a recapitulação de modelos eclesiais passados que serviriam de paradigma para tal restauração. Sumariamente, pode-se afirmar que, para Gregório VII, a Igreja primitiva forneceria um modelo de estrutura para a reforma e o futuro cronológico seria o disparador dessa mesma reforma, ao passo que, em seu presente, a opção reformadora foi a de estabelecer práticas, procedimentos, organizações e estruturas que recuperassem o que já havia sido perdido e corrigissem os erros institucionais. As reformas gregorianas, então, em especial a de Gregório VII, assumiram um caráter de renovação pela via da padronização. Não é por acaso que o ‘motor’ da reforma de Gregório VII foi o direito canônico:

Papas e cardeais não poderiam tomar decisões arbitrariamente; seu programa de reforma prática precisava de teorias e estudos de caso para apoiá-los. O direito canônico forneceu o necessário suporte. De muitas maneiras, o direito canônico foi o motor que impulsionou a Revolução Gregoriana e a organização de uma monarquia papal. A codificação do direito canônico medieval na Alta Idade Média representa a reforma em si mesma⁸⁶.

A noção de reforma no contexto da segunda reforma gregoriana possuía um objetivo – restaurar a coletividade eclesial – e uma ferramenta – o direito canônico – que seria responsável por difundir o programa reformador de Gregório VII. O código canônico fundamentaria as decisões institucionais relativas ao comportamento do clero, à simonia e à liberdade eclesial em termos sociais. Resultado desse processo foi uma noção reformadora que implicava uma autoridade centralizada no papado e em suas estruturas adjacentes. A reforma gregoriana da Alta Idade Média foi além da renovação pessoal, regional ou grupal da reforma gregoriana da Antiguidade tardia e se dirigiu a toda a Igreja, comunidade de fiéis e instituição hierárquica, baseada no direito eclesiástico.

A reforma de Gregório VII ambientou o surgimento de alguns movimentos reformadores. Estes possuíam (ou não) figuras reformadoras que motivaram práticas e experiências comunitárias/grupais como respostas à reforma de Gregório VII segundo ênfases específicas. A elevada carga de institucionalização pertinente à noção e à consecução da segunda reforma gregoriana permaneceram na pauta de tais movimentos reformadores, seja como objeto de crítica ou de convergência. Vale salientar que estes mesmos movimentos foram constituídos, em sua ampla

⁸⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 57, trad. nossa.

maioria, a partir do contexto da vida monástica, espaço que igualmente situou a reforma gregoriana da Alta Idade Média.

Segundo Bellitto⁸⁷, a fundação de Cluny (909) representou o primeiro passo para a realização do objetivo reformador gregoriano da *libertas ecclesiae*: mosteiros livres de quaisquer influências externas. Na condição de reforma beneditina que havia assumido total autonomia, Cluny organizava por si mesma sua vida interna e submetia-se unicamente ao controle do papa. Cluny adquiriu *status* superior ao dos mosteiros amparados pela estrutura jurídico-canônica: tornou-se modelo para o exercício da oração, referencial para a vida litúrgica, disseminador da mais excelente arte e arquitetura sacra e paradigma de organização comunitária para todos os demais mosteiros. “Em essência, eles se encontraram reformando uma reforma”⁸⁸. O trabalho manual – marca do monaquismo beneditino – foi substituído em Cluny pela ênfase litúrgica.

Todavia, a ênfase específica de Cluny, na esteira da reforma gregoriana, foi criticada em virtude de seu afastamento da *Regra* beneditina. Desta crítica, e do desejo de retorno à estrita observância da *Regra* de São Bento, surgiu o movimento cisterciense (1098), que passou de sete mosteiros em 1187 a quinhentos e vinte e cinco em 1220. Segundo Bellitto⁸⁹, a elevada popularidade dos cistercienses e dos cluniácos sinalizou a necessidade de revisão do ideal reformador por meio de diferentes concepções de reforma, ou seja, diferentes caminhos reformadores, não necessariamente padronizados. O imperativo da reforma cisterciense era o da *reditus ad fontes*. O retorno à *Regra* deveria ser rigoroso, mas também criterioso, no sentido de não viabilizar uma reforma literalista ou legalista, mas que propulsionasse o progresso espiritual. Outro aspecto da reforma cisterciense foi o da pobreza e da simplicidade, contrastando Cluny, além de um renovado equilíbrio entre trabalho, oração comunitária, meditação pessoal e solidão. A conversão pessoal retornou como o prioritário objetivo da reforma no movimento cisterciense.

O movimento reformador franciscano (1209) caracterizou-se por fazer surgir um novo tipo de ordem religiosa: as mendicantes. A proposta de vida religiosa de Francisco de Assis (1181-1226) rejeitava a fortuna material e a pobreza criadas pela dinâmica comercial de seu tempo e a burocracia eclesiástica decorrente

⁸⁷ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 71.

⁸⁸ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 72, trad. nossa.

⁸⁹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 74-77.

do direito canônico. Sua experiência de conversão pessoal gerou um movimento pautado em uma noção e prática de reforma pessoal⁹⁰. De acordo com Bellitto⁹¹, a reforma franciscana possuiu um duplo acento: a atividade apostólica e a pobreza. Os que aderiram a este movimento não viviam reclusos em mosteiros, pois estavam às ruas e cidades para o anúncio do Evangelho e para o cuidado dos pobres. No entanto, faziam a experiência de vida comunitária religiosa e da abnegação total dos bens materiais, possuindo somente o mínimo necessário. Os diálogos de Francisco com Inocêncio III e as controvérsias relativas à aprovação de sua *Regra* não só não invalidaram sua interpretação da reforma gregoriana como também possibilitaram uma possível originalidade reformadora. Francisco

não rejeitou a Revolução Gregoriana, como alguns de seus contemporâneos fizeram ao interpretar a *libertas ecclesiae* como liberdade da autoridade eclesiástica [...] ele complementou *in membris* o programa de reforma papal *in capite*. Sua visão apostólica capturou de maneira ortodoxa a espiritualidade que levou outros à heresia. Para aqueles que se sentiram alienados e oprimidos pelo maquinário da Revolução Gregoriana [...] ofereceu uma alternativa que se enquadrava no alcance desse maquinário sem ser esmagado por ele⁹².

Em suma, a reforma franciscana canalizou a força da reforma gregoriana sob a égide da noção de reforma patrística, a saber, aquela da reforma pessoal a partir de si mesmo. Na bula *Mira circa nos* (1228), Gregório IX, que canonizou Francisco, afirmou ser ele um grande reformador. Inclusive, o mesmo pontífice, por várias vezes, fez referência a Francisco como “um modelo de perfeição da *imago Dei* precisamente porque foi conformado ele mesmo tão de perto à vida de Cristo”⁹³. O ideal reformador de Francisco – ao qual subjaz uma específica noção de reforma – encontra eco até os dias atuais.

Também o movimento reformador dominicano (1216) vinculou sua concepção de reforma ao binômio *in membris-in capite*. Domingos de Gusmão (1170-1221) visava ao estabelecimento de comunidades mistas e de vida apostólica simples, ascética e penitencial. Seu objetivo, para Bellitto⁹⁴, era o de promover uma

⁹⁰ “Francisco caminhava um dia perto da igreja de São Damião, que estava quase em ruínas e foi abandonada por todos... Algo inédito aconteceu com ele: a imagem pintada de Cristo moveu os lábios e falou. Chamando-o pelo nome, dizia: “Francisco, vai, reforma minha casa, que, como você vê, está caindo por completo” (HABIG, M. A. (ed.). St. Francis of Assisi, p. 370, trad. nossa).

⁹¹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 85-87.

⁹² BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 87, trad. nossa.

⁹³ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 88, trad. nossa.

⁹⁴ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 88-89, trad. nossa.

ordem de frades semelhantes aos franciscanos em sua obediência e ortodoxia mas diversos em relação aos desgastantes debates sobre a pobreza. Os dominicanos “viam a pobreza como um meio para o fim de uma reforma pessoal por meio da pregação, enquanto alguns franciscanos viam a pobreza como um valor de reforma em si”⁹⁵. A reforma dominicana, portanto, buscou vincular humanismo escolástico e intenção pastoral, promovendo o desenvolvimento espiritual dos cristãos em suas próprias realidades. As diferentes perspectivas da noção de reforma para dominicanos e franciscanos fica expressa nas distintas designações dos superiores de cada uma das ordens: o superior geral dos franciscanos é o ‘ministro’; já o superior geral dos dominicanos é o ‘mestre’. A reforma dominicana tem por substrato a pregação da Palavra, o ensino e a teologia que iluminam a vida cristã.

Não obstante tal distinção, a noção de reforma para Domingos contemplava a reforma pessoal, *in membris*, mediante o estudo como labor, a pregação e a contemplação. Esta reforma pessoal pode (e deve) ser compartilhada com os outros na medida da transmissão das experiências, dado que, na perspectiva reformadora dominicana, a tríade oração-pregação-ação engendra não apenas a santificação pessoal como também o principal objetivo pastoral: “a promoção da reforma pessoal nos outros cristãos”⁹⁶.

Entre os movimentos reformadores circunscritos ao período medieval, destacam-se alguns cujas figuras reformadoras foram mulheres. O primeiro a ser mencionado é o movimento das beguinhas⁹⁷: mulheres leigas, de vida ascética comum, semelhante à dos mosteiros. De acordo com Valerio⁹⁸, esse movimento se expressou como contestação da reforma gregoriana na medida em que as mulheres em questão não estavam nos mosteiros e, vivendo de seu próprio trabalho, uniam-

⁹⁵ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 89, trad. nossa.

⁹⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 89, trad. nossa.

⁹⁷ “Neste quadro diversificado e complexo de um longo período histórico [a reforma de Gregório VII], os leigos e as mulheres encontram-se excluídos de todos os órgãos de decisão, mas não faltam reações e resistências. É evidente que, quando as chamadas *beguinhas* não entram no mosteiro, ganham a vida com o trabalho, escolhem uma existência pobre para compartilhar com os pobres e se reúnem em torno da Bíblia para que leiam e interpretem, expressando um desafio para a reforma Gregoriana. O movimento das beguinhas, de fato, manifesta a necessidade de outro tipo de reforma que coloque no centro não o poder da instituição, mas Jesus pobre, evidenciando a possibilidade de uma dimensão de ternura não muito presente na teologia escolástica” (VALERIO, A., *Donne nel medioevo*, p. 98-99). As principais expoentes do movimento das beguinhas foram: Matilde de Magdeburgo (Alemanha, 1207-1282), Beatriz de Nazaré (Bélgica, 1200-1268), Hadewijch de Antuérpia (Bélgica, 1190-1240), Marguerite Porete (Bélgica, 1250-1310), Marie d’Oignies (Bélgica, 1177-1213), María de Toledo (1340-1426).

⁹⁸ VALERIO, A., *Donne nel medioevo*, p. 98-99.

se aos pobres para a leitura e vivência da Palavra contida na Escritura. Trata-se de um novo viés reformador: pouca ou nenhuma carga institucional e o apostolado do “ser no mundo”⁹⁹. Nessa mesma perspectiva, mas já no contexto da vida religiosa monacal, destaca-se Clara de Assis¹⁰⁰ (1194-1253), que escreve uma regra, alternativa à beneditina, fundada na solidariedade (sororidade) recíproca entre as religiosas¹⁰¹, que procura reformar a estrutura hierárquica patriarcal da vida religiosa monástica. Igualmente menciona-se Catarina de Sena (1347-1380), que dialoga com Gregório XI em prol de seu retorno à Roma tendo por horizonte a unidade interna da Igreja, sinal de reconciliação. E ainda no contexto monástico, figura reformadora emblemática é a de Gertrudes de Helfta (1256-1302), cuja noção de reforma assumiu contornos místicos e pneumatológicos¹⁰². De seu interesse intelectual pelas letras e pela filosofia rumo em direção ao caminho do amor divino através da leitura e contemplação da Escritura.

[Gertrudes] interpreta seu itinerário religioso como uma *reformatio* (reforma ou restauração) da *Imago Dei* nela, por obra do Espírito Santo: ‘Ó Fogo verdadeiro, que tudo consome! Ó Fogo operante, cujo poder queima os vícios para manifestar à alma o suave vigor de tua unção! Só em ti nos é dada a força que restaura, reformando nosso ser segundo a imagem e semelhança original’¹⁰³.

Pode-se considerar, portanto, uma leitura feminina da reforma gregoriana a partir das diferentes ênfases que estas e outras mulheres conferiram ao ideal de reforma pessoal e institucional segundo um princípio crítico-pastoral.

2.1.3. Período moderno

É possível afirmar que a Modernidade presenciou alguns dos movimentos e eventos mais decisivos em face da reforma da Igreja. Com o esvaziamento e

⁹⁹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 99, trad. nossa.

¹⁰⁰ Primeira mulher do Ocidente a escrever uma Regra de tal natureza.

¹⁰¹ “[...] a *sororità* [sororidade] que ela propõe coloca em discussão a estrutura hierárquica patriarcal da via monástica” (VALERIO, A., *Donne nel medioevo*, p. 99, trad. nossa).

¹⁰² “Conhecida por sua contemplação do Coração de Jesus – de quem ela é dita ‘a teóloga’ – Gertrudes guarda outro aspecto significativo para a teologia e a espiritualidade cristãs: sua experiência do Espírito Santo como novo Pentecostes. Em seus escritos, ela atesta uma experiência do Espírito e seus dons como atualização da promessa de Atos 1,8: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos* – ‘Recebereis o poder do Espírito Santo que virá sobre vós’ [...] a realização dessa promessa marcou profundamente a vida de Gertrudes como Pentecostes cotidiano” (MAÇANEIRO, M., *O Espírito de Pentecostes em Gertrudes de Helfta*, p. 251).

¹⁰³ MAÇANEIRO, M., *O Espírito de Pentecostes em Gertrudes de Helfta*, p. 257.

declínio da reforma de Gregório VII em face das profundas transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas¹⁰⁴, o desejo por uma reforma de fato profunda e eficaz na Igreja tomou forma e passou a ocupar lugar de destaque nos discursos eclesiásticos da Baixa Idade Média e início do período moderno. Fala-se, nesse sentido, de uma reforma católica¹⁰⁵ que precedeu a Reforma Protestante, mas que não obteve êxito em virtude da carência de um diagnóstico preciso e de elementos concretos que norteariam o que se desejava: uma reforma na cabeça e nos membros. Fato é, no entanto, que antes da Reforma de Lutero muitos eclesiásticos já estavam imbuídos de um espírito reformador que não se conformava com a condição atual da Igreja, sobretudo com as consequências negativas da cristandade¹⁰⁶. Considera-se, então, que se esta reforma tivesse sido empreendida, a Reforma Protestante poderia não ter ocorrido. Esta última se apresenta como o evento que assumiu um caráter global e institucional – daí que é reforma com a inicial maiúscula. Sua intenção original era, de fato, reformadora na esteira do que os séculos XIV e XV já haviam afirmado. Porém, as condições eclesiais, políticas, sociais, econômicas e outras concorreram para um cisma, para uma ruptura da comunhão e consequente separação de Lutero da Igreja Católica Romana. A reforma *ad intra* e *ad extra ecclesiae* se constituiu no surgimento de uma Igreja outra a partir do esfacelamento institucional e da ruptura da comunhão eclesial, da qual decorreram conflitos teológicos, pastorais e sociais. Em reação a esse processo tem-se a Reforma Católica, também com inicial maiúscula, centrada no Concílio de Trento e em seus consequentes. Tal Reforma – em grande medida motivada pelo evento Protestante – levou a termo o desejo de reforma antecedente nos termos de uma disciplina eclesial objetiva e ampla para salvaguardar a comunidade católica dos males advindos do protestantismo. Não se desvalorizam os aspectos positivos da reforma tridentina, mas a ênfase esteve na reação à ruptura institucional causada pela Reforma de Lutero, de modo que os séculos seguintes estiveram condicionais pelo ideal de Trento em face da situação de ruptura em que a Igreja se encontrava. O

¹⁰⁴ Sobre tudo aquelas pertinentes ao Renascimento, à filosofia moderna, ao surgimento dos Estados Absolutistas, ao mercantilismo e ao Papado de Avignon.

¹⁰⁵ Exposição sumário de tal processo pode ser encontrada em BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 27-73.

¹⁰⁶ Em tal período, de Constantino a meados do século XX, o Estado e a Igreja detinham a palavra, e a doutrina católica era a referência para a organização social. Faz sentido afirmar que havia uma cultura cristã hegemônica, pretensamente universal e monolítica. Por essa influência, a missão eclesial se apresentava quase que exclusivamente como manutenção da comunidade dos batizados pelas vias da regulação moral e da distribuição dos sacramentos.

século XIX – já na chamada pós-modernidade – vislumbra algumas reações de superação da reforma tridentina e mesmo da Reforma Protestante na direção de uma reforma profunda no e do ser eclesial, com projetos e ações objetivas. Ainda sob o conflito oriundo das Reformas precedentes, a reforma do século XIX lançou as bases do que a Igreja do século XX discutiria com veemência (e até os nossos dias) acerca da noção de reforma e suas respectivas possibilidades e limites.

2.1.3.1.

A reforma católica

A Baixa Idade Média e o início da Modernidade presenciaram alguns movimentos reformadores ao interno da Igreja, fato que Bédouelle¹⁰⁷ designa como “o clamor pela Reforma” em face do contemporâneo declínio da reforma de Gregório VII. No âmbito do papado, destacam-se a convocação do Concílio de Vienne¹⁰⁸ e o posicionamento do Papa Bonifácio VIII – mote reformador desse período – que, segundo o mesmo Bédouelle¹⁰⁹, visava à independência e soberania papal em relação ao poder temporal, sobremaneira em sua interface com o rei da França¹¹⁰. Ainda que a teologia política de Bonifácio tenha sido exposta na Bula *Unam Sanctam*, seu intento reformador fracassou em grande medida. Resultado desse processo foi o exílio dos papas posteriores em Avignon (França), o que significou que a independência do papado em relação à monarquia francesa esteve em situação precária e comprometida. É nesse contexto que Clemente V convoca o

¹⁰⁷ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 27, trad. nossa.

¹⁰⁸ Convocado pelo Papa Clemente V, foi o décimo quinto Concílio Ecumênico da Igreja, tendo se reunido entre 16 de Outubro de 1311 e 6 de Maio de 1312, em Vienne (França).

¹⁰⁹ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 27.

¹¹⁰ Bonifácio VIII viveu entre 1235 e 1303, sendo eleito ao pontificado em 1294. Seu legado pontifício concentra-se na afirmação da supremacia espiritual do papado sobre o poder temporal dos reis e senhores feudais. Tal afirmação, em grande medida, ‘aplicou’ a Reforma de Gregório VII em termos de política externa. Seu principal embate foi co-protagonizado por Filipe IV, então Rei da França, cujo reinado se deu entre 1285 e 1314. Filipe IV expulsou o clero da esfera administrativo-legal e lhe atribuiu impostos a serem pagos ao Rei. Bonifácio VIII rejeitou formalmente tal tributação, ao passo que Filipe IV interrompeu o envio de dinheiro a Roma em vista do pagamento das despesas eclesiásticas. Nos primeiros anos do século XIV, a querela entre ambos tornou-se realmente intensa e de grandes proporções em virtude das difamações engendradas pelo Rei da França contra o Papa. Em 18 de Novembro de 1302, Bonifácio emitiu uma das bulas mais importantes da história do papado: *Unam Sanctam*. Nesta bula, Bonifácio VIII declarou a superioridade do poder espiritual – centrado na figura do Papa – em relação ao poder temporal dos Reis. Todavia, o documento não angariou a repercussão que se esperava. Em 1303, o Rei Filipe IV foi excomungado por permitir que seu ministro-chefe – Guillaume de Nogaret – acusasse o Papa com a designação de ‘criminoso herético’. Bonifácio VIII foi perseguido, espancado e quase torturado por uma delegação do reinado francês, mas foi posteriormente libertado.

Concílio de Vienne, solicitando que “se comunique ao Concílio todo aquele a que se tenha que aplicar a lima da correção e da reforma”¹¹¹. Os objetos de tal correção e reforma eram propriamente os males que assolavam a Igreja ao seu interno, considerado o período anterior e a visualização do progressivo declínio da cristandade. Ainda antes os Concílios Lateranenses III e IV e o Papa Inocêncio III já haviam tratado da questão nos termos de uma “reforma universal que não se podia deixar passar sem correr um grande e imenso perigo”¹¹².

Em Viena, em 1309, as sugestões do bispo de Mende, Guillaume Durant o jovem [...] dão a ordem de saída a uma questão que não deixará de ressoar durante quatro séculos. Há que reformar a Igreja em seus dois níveis, hierarquia e povo, tanto clérigos como leigos, tanto na cabeça como nos membros. Forja-se assim a célebre frase ‘reformar a Igreja tanto na cabeça como nos membros’ (*tam in capite quam in membris*)¹¹³.

Bedouelle¹¹⁴ afirma que esta via exprime o caminho da reforma institucional, conciliar – diríamos hoje, sinodal – ao passo que há também uma via mística, via da santidade, expressa pelas figuras apresentadas na seção anterior. Desse modo, a Baixa Idade Média e o início da Modernidade contemplam a articulação deste duplo caminho reformador, que permeará o clamor pela reforma durante os séculos XIV e XV: a teologia e o direito se encarregaram de fomentar a primeira via, enquanto os místicos destacaram a segunda via, não obstante o fato de que este desejo de reforma “sempre proclamado, sempre invocado”¹¹⁵ jamais tenha sido “posto em prática com a energia necessária”¹¹⁶.

Evento significativo foi igualmente o Concílio de Latrão V, realizado entre os anos de 1512 e 1517, já no período próximo ao da Reforma Protestante. Este Concílio pretendia levar a cabo a reforma na cabeça e nos membros, mas se viu disperso pelas disputas políticas envolvendo Luis XII e o papado por posses de territórios na Itália. Em termos diagnósticos, cita-se, como exemplo, o *Libellus* dirigido a Leão X por Pablo Giustiniani e Vicente Quirini. Humanistas e conhecedores do contexto religioso e político da época, denunciaram uma cultura eclesial principesca em detrimento da atuação dos leigos. Ademais, indicaram a

¹¹¹ BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 27, trad. nossa.

¹¹² BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 27, trad. nossa.

¹¹³ BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 28, trad. nossa.

¹¹⁴ BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 29.

¹¹⁵ BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 30, trad. nossa.

¹¹⁶ BÉDOUELLE, G., La reforma del catolicismo (1480-1620), p. 30, trad. nossa.

necessidade de uma educação litúrgica dos leigos motivada pela impossibilidade de sua compreensão em virtude do uso de um latim litúrgico elitista. Defenderam que as nomeações episcopais e as funções cardinalícias estivessem orientadas pelos méritos dos candidatos e pela atuação missionária. Com isso, o Concílio realiza-se num ambiente de desejo pela reforma. “A retórica da reforma está em pleno apogeu, mas falta um diagnóstico das causas que a dificultam e, mais ainda, a prescrição de enérgicos remédios”¹¹⁷.

Gil de Viterbo¹¹⁸, no discurso de abertura do Concílio, assinala como um dos males da Igreja – que em certa medida impossibilitava uma reforma profunda – a oficialização do cristianismo como religião do Império, cristianismo até então pobre e mártir. “Como Cristo dorme na barca, agitada pelos ventos [...] a Igreja está morta e é necessário ressuscitá-la [...] Restituí-la, revivificá-la, recuperá-la, tais são as tarefas que Gil de Viterbo assinala ao concílio”¹¹⁹. Na sequência do geral dos agostinianos, Cayetano afirma que a Igreja deve assumir uma tarefa quádrupla em face de sua reforma: a reforma propriamente dita, a renovação dos costumes, a rejeição das heresias e a retomada das antigas leis. No entanto, em geral, o desejo por reforma significou a proliferação de discursos retóricos no Concílio, de modo que

em geral, os discursos se contentam com uma exortação à volta, pura e simples, das *Instituta* da Igreja: o direito, os costumes, as tradições, o ensino da Escritura, dos Padres e doutores e do magistério [...] Não carece de interesse essa enumeração dos fundamentos da Igreja, porém, não aporta nenhuma solução em profundidade à crise¹²⁰

O clamor por uma reforma católica de fato culminou no Concílio de Latrão V num conjunto de proposições retóricas sem eficácia eclesial e pastoral, ao passo que “a busca da reforma estava impedida pelo sistema mesmo”¹²¹. Não é presunção, portanto, depreender deste fato a ascensão da Reforma Protestante como movimento de ruptura a partir de um ideal reformador até então não levado a consecução. Escreveu Lutero após a realização do Concílio: “a Igreja necessita de

¹¹⁷ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 32, trad. nossa.

¹¹⁸ Egídio Antonini ou Egídio de Viterbo (1472-1532) foi Ministro-Geral da Ordem de Santo Agostinho entre 1507 e 1518, sendo feito posteriormente Cardeal e Bispo de Viterbo.

¹¹⁹ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 32, trad. nossa.

¹²⁰ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 33, trad. nossa.

¹²¹ BÉDOUELLE, G., *La reforma del catolicismo (1480-1620)*, p. 36, trad. nossa.

uma *reformatio* e está não é tarefa de um pontífice apenas ou de vários cardeais [...] senão do mundo interior, ou melhor dizendo, somente de Deus”¹²².

2.1.3.2.

A Reforma Protestante

A Baixa Idade Média, como se viu, presenciou o retorno da noção de reforma como desdobramento tardio da reforma de Gregório VII. O Concílio de Constança (1414-1418) considerou necessária a reforma da Igreja “na cabeça e nos membros”¹²³, trazendo à tona uma possível síntese das releituras da reforma gregoriana pelos movimentos reformadores posteriores. Igualmente foi disseminada uma noção de reforma intitulada ‘*Reformation Kaiser Sigmunds*’¹²⁴, que “conclamava à restauração da ordem correta em praticamente todos os setores da vida”¹²⁵, incluindo o governo e a universidade. Ou seja, em termos eclesiais, o escopo da reforma gregoriana ainda se encontrava em curso e a percepção era a de que não havia sido efetivada na totalidade do corpo eclesial.

Martinho Lutero (1483-1546) foi fortemente influenciado por esse contexto. Ele mesmo utilizou o termo reforma no sentido ora mencionado na sua *Explicação das 95 teses*, texto novamente citado devido à sua relevância: “a Igreja necessita de uma *reformatio* e está não é tarefa de um pontífice apenas ou de vários cardeais [...] senão do mundo interior, ou melhor dizendo, somente de Deus”¹²⁶. A questão decisiva que se apresenta é a seguinte: quais os termos e sentidos da noção luterana de reforma? Tal ‘protesto’ reformador tinha por objetivo original uma reforma que acabou por se configurar numa Reforma Protestante? A ideia de reforma era já amplamente difundida desde a Alta Idade Média e em que medida teológica o ideal reformador luterano viabilizou ou encaminhou uma reforma de cunho cismático-institucional? Pani afirma que os frutos da reforma na cabeça e nos membros não

¹²² LUTHER, M., Werke, I, 627, trad. nossa.

¹²³ ALBERIGO, J. (ed.), Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 407, trad. nossa. Trata-se de expressão situada no texto da Sessão 3 do Concílio de Constança, datada de 26 de março de 1415.

¹²⁴ Tal noção encontra-se situada no documento *Reformatio Sigismundi*, publicado no contexto da reforma do Sacro Império Romano-Germânico durante o reinado de Sigismundo (1410-1437). Datado de 1439, foi produzido no Concílio de Basileia por autor anônimo e trata especialmente das injustiças praticadas pelos governantes alemães e da necessidade de uma reforma em perspectiva político-religiosa.

¹²⁵ COMISSÃO LUTERANA – CATÓLICA-ROMANA PARA A UNIDADE, Do conflito à comunhão, p. 25-26.

¹²⁶ LUTHER, M., Werke, I, 627, trad. nossa.

foram vistos, de modo que o problema da reforma que imediatamente precedeu a Reforma Protestante “foi retomado nos concílios seguintes: Constança (1414-1418), Basileia (1431-1449) e Lateranense V (1512-1517), no qual se tornou um grito de alarme”¹²⁷.

No que tange ao Concílio Lateranense V, Hubert Jedin afirma que “uma grande ocasião foi perdida”¹²⁸, pois, de fato, havia um assentimento comum à necessidade de uma profunda reforma. Foi nesse contexto que se sucedeu o ‘estopim’ da Reforma Protestante, e isso mediante o texto relativo à ata da décima sessão do referido Concílio¹²⁹: tratava-se propriamente de um texto que evidenciava a venda de indulgências e sua respectiva polêmica. Os elementos históricos posteriores foram certamente decisivos para a culminância da Reforma Protestante, sobretudo a publicação, por parte de Lutero, das *95 teses sobre o poder e eficácia das indulgências*. Todavia, interessa ao escopo do presente trabalho identificar as bases e as implicações teológicas da noção luterana de reforma segundo o exposto anteriormente: de um significativo apelo reformador eclesial à divisão dos cristãos.

As teses luteranas, de acordo com Pani¹³⁰, tinham por objetivo provocar um debate teológico acerca do problema das indulgências. Não eram uma espécie de profissão de fé alternativa, mas um chamado à discussão sobre a qual Lutero mesmo não afirma ter a última palavra. As teses não parecem ser a primeira etapa de uma estratégia intencionalmente cismática, mas um convite à reflexão teológica sobre a questão das indulgências, cujos efeitos se faziam sentir nas relações de natureza social e política. O objeto inicial da noção luterana de reforma era, portanto, a reforma da compreensão das indulgências e, por conseguinte, de suas implicações teológicas para os costumes e práticas eclesiais. Materialmente falando, o instrumento para a reflexão sobre a reforma das indulgências seria o Tratado *De Indulgentiis*, de modo que a exagerada concentração de atenção nas 95 teses foi prejudicial. “Nota um historiador que se ao invés das teses fosse difundido o Tratado sobre as indulgências, haveria uma vantagem imensa para a Igreja”¹³¹.

Defronte ao que considerava vícios e corrupções na Igreja, Lutero estabelece como ponto central de sua noção de reforma o Evangelho com a cruz de

¹²⁷ PANI, G., Lutero e la riforma della Chiesa, p. 185, trad. nossa.

¹²⁸ JEDIN, H., Storia del Concilio di Trento, p. 157, trad. nossa.

¹²⁹ Realizada em 4 de maio de 1515.

¹³⁰ PANI, G., Lutero e la riforma della Chiesa, p. 191-192.

¹³¹ PANI, G., Lutero e la riforma della Chiesa, p. 193, trad. nossa.

Cristo: “é melhor rebaixar as indulgências em vez de desvalorizar a cruz de Cristo”¹³². Não é por acaso que algumas elaborações artísticas posteriores explicitam a centralidade da Palavra e da Cruz na concepção luterana de reforma. Destarte o conflito ocasionado pela publicação das *Teses*, vê-se que a ênfase de Lutero era, de início, na proposição de uma reforma evangélica em face da instrumentalização das atividades eclesiais em prol de interesses escusos. No engendramento desse processo, Lutero viu-se diante de uma pergunta: que fazer diante do exposto e suas consequências? É propriamente a partir desse momento que a noção teológica da reforma luterana tem seus contornos estabelecidos. O primeiro é o da primazia da Escritura.

Lentamente, mas profundamente, o docente [Lutero] renova o ensinamento teológico não segundo o ensino da *philosophia Christi* de Erasmo, mas dos dois maiores teólogos do cristianismo: Paulo e Agostinho. É certo que a nova teologia não seguia o humanismo da moda, ainda que se aceitasse o método filológico e histórico, e a pesquisa das fontes originais da fé; o que comportava a refutação da escolástica¹³³.

O reposicionamento do ensino teológico por parte de Lutero fundamentava-se em sua compreensão da reforma como um retorno radical à Escritura e aos Padres, o que incluiria a rejeição do *modus operandi* da teologia escolástica, a qual, segundo ele, baseava o *modus operandi* da Igreja de sua época, Igreja que havia posta em crise pelo debate em torno da questão das indulgências. Desde aí deriva o princípio luterano da *Sola Scriptura*.

Da centralidade da Escritura passa-se à centralidade de Cristo, pois ao núcleo da Escritura se chega mediante uma leitura cristológica guiada pelo Espírito Santo. A graça de Cristo e seu poder justificador deveriam sobrepujar toda e qualquer devoção à Maria e aos santos que ofuscassem o senhorio de Cristo. Trata-se do *Solus Christus*. E conjugado a este encontra-se o *Sola Fide*, pois o regresso à Escritura e a Cristo sugere a Lutero conceber que a justiça de Deus é a justificação pela graça, pois de modo algum pode um ser humano ser salvo por suas obras ou por seus méritos, mas única e exclusivamente pela fé em Cristo.

Propriamente em 1515 [...] comentando *Rm* 1,17, Lutero escreve: ‘Somente no Evangelho se revela a justiça de Deus [...] uma justiça que se obtém somente pela fé, aquela pela qual se crê a Palavra de Deus’. Talvez é a primeira vez que na boca

¹³² LUTHER, M., Le “Resolutiones” 199, trad. nossa

¹³³ PANI, G., Lutero e la riforma della Chiesa, p. 198, trad. nossa.

e sob a assinatura de Reformador se encontram as expressões *sola fide, solo evangelio*: esses indicam o fundamento sobre o qual se devem colocar as bases para a reforma da Igreja¹³⁴.

O seguinte contorno da noção de reforma para Lutero é o que diz respeito à vida cristã na perspectiva da liberdade. Tal ponto atira uma severa crítica à Igreja Romana no sentido de conclamação a uma conversão radical segundo a fé em Cristo, além do que rechaça toda a presunção de salvação por obras ou méritos próprios. Trata-se da liberdade cristã: “o cristão é senhor de todas as coisas, absolutamente livre e não submetido a ninguém; o cristão é servo zelosíssimo em todas as coisas, e submetido a todos”¹³⁵. A operosidade da fé em Cristo concede frutos ao crente. Para Lutero, importava mais a vida espiritual e as noções fundamentais da vida cristã segundo o batismo do que propriamente a doutrina transmitida em formato catequístico. Vê-se também aí um posicionamento reformador-crítico às orientações pastorais da Igreja Romana. A noção de reforma luterana é de cunho predominantemente espiritual e prevê o livre exame da vida pessoal de acordo com a fé em Cristo e a recepção pessoal da sua Palavra.

Cabe aqui, no entanto, uma espécie de valoração da Reforma Protestante em contraste com a condição reformadora fundamental da Igreja. Para isso, salienta-se o posicionamento de Yves Congar, que tratou do tema em sua famosa obra sobre a reforma da Igreja. Afirma o teólogo dominicano:

Em primeiro lugar, é indiscutível que Lutero e seus seguidores empreenderam uma ação reformadora em grande parte por motivos pastorais, ou seja, com o olhar posto nas necessidades das almas [...] é indiscutível que queriam corrigir abusos. Não é que se tenha interessado demasiado ativamente nos abusos propriamente morais [...] Lutero se detém pouco em considerações desta ordem, não as pôs especialmente em manifesto na Igreja do seu tempo [...] Os abusos que atacam Lutero e Calvino são aqueles que afetam a função pastoral: encontram demasiada pouca alma e pouco coração no exercício das atividades eclesiásticas e uma preocupação excessiva pelo temporal, pelo proveito pessoal¹³⁶.

No entanto, para Congar, entre a validade e legitimidade das intenções luteranas e sua consecução prática há uma discrepância. Esta se situa no âmbito do objeto da reforma eclesial. Segundo Congar¹³⁷, os abusos a serem criticados

¹³⁴ PANI, G., Lutero e la riforma della Chiesa, p. 200, trad. nossa.

¹³⁵ LUTHER, M., Tractatus de Libertate Christiana 2.

¹³⁶ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma, p. 298, trad. nossa.

¹³⁷ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma, p. 299-300.

exprimiam uma doutrina falsa, que aniquilava o Evangelho, eram validados por uma pregação inócua e eram sintomas de um sistema a ser modificado. Ou seja, das intenções pastorais relativas à reforma das formas históricas assumidas pela Igreja em sua missão passou-se à consideração da ineficácia e debilidade de todo o sistema eclesial. “No fundo, estas três coisas se uniam nessa conclusão: o ponto a ser reformado verdadeiramente era o sistema doutrinal”¹³⁸. Em termos teológico-pastorais, Lutero visou à reforma do que era irreformável. O próprio Congar atesta que os elementos pertinentes à estrutura mistérica e institucional da Igreja não são passíveis de mudança enquanto tal: a fé, a doutrina e os sacramentos. Reformam-se, porém, o modo de viver a fé, a forma de assimilação da doutrina e a experiência decorrente dos sacramentos. Dos costumes e da práxis reformáveis Lutero passou à ordem da fé e da estrutura eclesiais. Para Congar, os aspectos descritos anteriormente como centrais à noção de reforma luterana estão vinculados às mudanças doutrinárias propostas pela Reforma:

A Igreja não é mais que a assembleia dos verdadeiros crentes em Cristo; constitui-se a partir da fé e pela fé. É, portanto, invisível enquanto a seu princípio, e até enquanto à sua realidade, dado que esta realidade procede de seu princípio divino, adere-se a ele e é, por isso, completamente pura. Lutero diz constantemente que a Igreja se constitui pela adesão da fé ao Cristo oculto em Deus e, portanto, invisível: é o reino, completamente espiritual e invisível, na nossa fé, de Cristo invisível e espiritual. É o conjunto dos verdadeiros fieis onde quer que estejam. Agora bem – diz Lutero – tal comunidade completamente interior e espiritual não pode se ver; ela mesma é objeto de fé, é o que professamos crer (e, portanto, não ver) no Símbolo: *Credo sanctam Ecclesiam (id est) sanctorum communionem*. Nesse sentido é que Lutero fala de Igreja invisível...¹³⁹

A Igreja ‘verdadeira’, para Lutero, é essa Igreja invisível, oposta à ‘falsa’ Igreja, aquela baseada no visível, corporal e natural, ou seja, fundada sobre o direito. Desde aqui, pode-se tratar de uma noção de reforma luterana que rechaça o elemento institucional-estrutural em face do aspecto espiritual-místico. Este último aparece como o polo reformador luterano, com importantes implicações eclesiológicas e eclesiais, sendo a mais decisiva a ruptura da comunhão da Igreja, pois todos os elementos institucionais podem (e devem) ser criticados em suas bases em prol de uma Igreja constituída em absoluto como ente divino¹⁴⁰.

¹³⁸ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma, p. 300, trad. nossa.

¹³⁹ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma, p. 332, trad. nossa.

¹⁴⁰ Para o aprofundamento da questão ver: ZWETSCH, R. (org.). Lutero e a teologia pentecostal. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2017.

[...] a originalidade de Lutero como reformador foi a de enfrentar, sobre os abusos reais, o sistema mesmo, a fé da Igreja. E por isto [...] Lutero é muito mais e muito distinto de um reformador: é um revolucionário ou, como se dizia em outro tempo, com termos mais conformes à tradição eclesiástica, um inovador. Ademais, tinha consciência não somente de ter reformado, mas de ter inovado no ponto de aplicação da reforma [...] Compreende-se que o velho mestre de Lutero, Bartolomé Arnoldi, tenha dito: ‘Se tão somente tivessem querido reformar os abusos reais, eu teria estado com eles, mas quiseram mudar a doutrina e a oração da Igreja’¹⁴¹.

Nesse contexto, verifica-se a possibilidade de uma avaliação teológica da reforma de Lutero como sendo inicialmente de cunho teológico-pastoral que evoluiu para uma noção e prática de cunho institucional-estrutural, superando a pretensão de uma reforma como condição teológica da Igreja.

2.1.3.3

A Reforma Católica

O Concílio de Trento (1545-1563) foi motivado pela Reforma Protestante. Segundo O’Malley, “o desafio de Lutero à Igreja sobreveio a partir de duas fontes: a doutrina e a reforma”¹⁴². Não se tratava de um desafio novo por si mesmo, pois o expediente conciliar se constituía de modo permanente segundo este duplo aspecto: a afirmação da doutrina da fé e a reforma dos costumes. É fato que Lutero havia conferido ao processo conciliar um elemento novo e significativamente preocupante; porém, Trento prosseguiu na esteira da herança recebida: uma tarefa de “caráter binário”¹⁴³. A descrição a seguir a confirma:

O pontífice imaginava que o concílio deveria responder às questões doutrinárias criadas por Lutero, que ele considerava simplesmente como uma qualquer velha heresia sobre novos espólios, dos quais se poderia livrar com facilidade. Os luteranos deveriam ser condenados e com isso o concílio poderia rapidamente concluir o seu trabalho. O concílio deveria se mostrar muito cauteloso sobre as reformas, que seriam geridas adequadamente pelo próprio papa [...] ou a sua cúria¹⁴⁴.

Em sentido oposto, o imperador Carlos V julgava ser o mais importante trabalho conciliar aquele relativo às reformas. “Como a situação não reformada da

¹⁴¹ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma, p. 302, trad. nossa.

¹⁴² O’MALLEY, J., La riforma nella vita della Chiesa, p. 93, trad. nossa.

¹⁴³ O’MALLEY, J., La riforma nella vita della Chiesa, p. 93, trad. nossa.

¹⁴⁴ O’MALLEY, J., La riforma nella vita della Chiesa, p. 94, trad. nossa.

igreja tinha, segundo ele, causado a crise luterana, uma reforma da igreja era o primeiro passo, o mais urgente e absolutamente indispensável, para resolvê-la”¹⁴⁵. Considerando o binômio mencionado – doutrina-reforma – Trento empreendeu seu trabalho focalizando a doutrina apenas nas questões desafiadoras propostas pela Reforma de Lutero e a reforma unicamente sob as perspectivas do papado, do episcopado e da pastoral, ou seja, uma reforma de cunho institucional-hierárquico. Desde aqui, depreende-se que a noção tridentina de reforma levou a último termo a reforma gregoriana, a qual, ainda que não fosse unicamente institucional, apontou para este horizonte em termos teológicos e pastorais. O’Malley destaca as consequências do processo reformador tridentino:

[...] as reformas seriam realizadas principalmente por meio da restauração de uma disciplina precedente. Termos latinos que indicam a restauração, como *restituere* e *revocare*, aparecem muitas vezes nos documentos conciliares, e devem ser interpretados como um restabelecimento da disciplina ou dos cânones de um período antecedente, na esperança de reproduzir de novo os costumes presumivelmente melhores da época antiga¹⁴⁶.

Trento usou a linguagem reformista trinta vezes, em comparação com apenas sete exemplos da linguagem renovadora, enquanto o Vaticano II usou a linguagem reformista apenas nove vezes, mas a linguagem renovadora surpreendeu sessenta e três vezes. O uso da linguagem de renovação por Trento não prenunciou o *aggiornamento* do Vaticano II. Três das referências de Trento à renovação trataram da questão teológica da justificação, uma grande controvérsia do século XVI entre católicos e protestantes. Um par de outros usos da linguagem de renovação de Trento diz respeito à renovação prática da legislação anterior, como os concílios anteriores haviam feito: o concílio reafirmou, por exemplo, que a dignidade episcopal fosse devolvida ao seu *status* adequado. Uma palavra de renovação também restaurou a reunião ordinária dos conselhos provinciais. Outra instância lembrou os bispos de visitarem anualmente os mosteiros, abadias e benfeitórias sob sua supervisão e, em geral, providenciar para que “tudo o que precise de renovação ou restauração seja reparado”¹⁴⁷

Ainda que Trento tivesse qualificado seus documentos como ‘reforma’ (*de reformatione*), o período posterior ao Concílio revelou a inutilização do termo pelos

¹⁴⁵ O’MALLEY, J., *La riforma nella vita della Chiesa*, p. 94, trad. nossa.

¹⁴⁶ O’MALLEY, J., *La riforma nella vita della Chiesa*, p. 96, trad. nossa.

¹⁴⁷ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 12-13, trad. nossa.

católicos em geral, pois não o concebiam aplicável à Igreja. Este cenário passa a ser alterado apenas a partir de meados do século XIX.

2.1.3.4.

A reforma no século XIX

O século XIX contemplou a recuperação progressiva da noção de reforma segundo seu significado de condição fundamental da Igreja. O adjetivo ‘progressiva’ aplicado a tal recuperação aponta para um processo heterogêneo e, em certa medida, ainda tímido quanto a seu alcance e influência no corpo eclesial. Questões culturais e políticas concorreram para o processo em questão, lançando a Igreja num contexto de revisão da herança reformadora tridentina em face das demandas e das transformações ocorridas nos anos 1800. A análise de Xeres acerca desse período e de suas implicações para a noção de reforma é certamente significativa:

A situação de marginalidade na qual a igreja se encontrava também politicamente colocada na segunda metade dos Oitocentos, com a perda, em 1870, daquela forma reduzida de um poder temporal do qual essa foi detentora universal e absoluta por todo o medievo, entrelaçava-se com a crescente consciência de desapego, de incomunicabilidade com aquela sociedade europeia que a igreja mesma havia contribuído a forjar. Portanto, no momento no qual se começava a tentar remediar esse descolamento, mediante a busca de uma ‘conciliação’ com os ideais modernos [...] colocava-se a questão da necessária reforma de uma igreja que permaneceu essencialmente em posição de estaticidade por toda a época moderna¹⁴⁸.

O tema da reforma encontrava-se, então, dimensionado (ou redimensionado) pela desvinculação entre poder temporal e poder espiritual e pela ineficácia da mensagem cristã no seu diálogo com a cultura moderna e pós-moderna. Ou seja, o século XIX presenciou o declínio da ‘credibilidade’ eclesial nos termos de sua influência cultural, social, política e religiosa. A ‘estaticidade’ a que Xeres faz referência decorre da ilusão relativa à reforma tridentina: ela teria satisfeito todas as condições da reforma da Igreja, não importando os contextos possíveis nos quais a Igreja estaria inserida, pois este deveriam encontrar naquela reforma o posicionamento paradigmático e estável da Igreja. Fica evidente que tais contextos não se adequaram à condição pretensamente ‘reformada’ da Igreja pós-

¹⁴⁸ XERES, S., *La riforma come dimensione essenziale della Chiesa*, p. 73-74, trad. nossa.

Reforma e pós-Trento. Ao contrário, impuseram à Igreja múltiplos desafios, sobretudo o de seu anúncio fundamental.

Eis, portanto, um novo fronte sobre o qual foi solicitado, e foi posto em ato, um novo, vasto movimento reformador: não era mais uma ‘crise’ moral que precisava de remédio na igreja, como nas duas precedentes fases de reforma, mas sim um retardo e um bloqueio nos confrontos daquele mundo que se constituía em todo caso o destinatário do anúncio evangélico”¹⁴⁹.

Os designados ‘modernistas’ do final do século XIX intentaram trazer à tona o tema da reforma na perspectiva de uma atualização eclesial que respondesse à nova realidade na qual a Igreja agora se encontrava segundo a evolução do dogma e a reinterpretação da religião cristã pela via do pensamento científico, este em expansão naquele momento histórico. Tais modernistas nunca foram um grupo organizado, ao modo de uma associação ou algo que o valha¹⁵⁰. Mais importante do que sua ‘organização’ era sua ‘intenção’, que se deu na direção de ‘provocar’ os sujeitos eclesiais – especialmente a hierarquia – a uma reformulação dos ideais e das práticas institucionais e pastorais. Bellitto apresenta, em linhas gerais, essa intenção:

Um deles chamou o modernismo de uma ‘tendência’ que buscava uma renovação da vida religiosa por meio de uma metodologia histórica e crítica, que eles acreditavam que deveriam ser livres para exercer. Seus oponentes viam os métodos acadêmicos modernos como um racionalismo cético, destrutivo e desrespeitoso. Os métodos modernistas e as respostas da igreja relembram momentos tensos anteriores na história da reforma, quando os inovadores aplicaram novos métodos de raciocínio às questões de fé. Assim como os partidários da tradição e do progresso lutaram entre si na Idade Média, também os modernistas e seus oponentes discutiram sobre a maneira adequada de reformar a Igreja no final do século XIX e no início do século XX¹⁵¹.

O modernismo católico do século XIX se posicionou, então, como uma tentativa de resgate da índole eclesial por meio da aplicação de métodos teológicos, pastorais e organizativos diversos daqueles vigentes: devia-se proceder de outro modo a fim de tornar novamente credível a Igreja e a sua mensagem. No entanto, seu caráter difuso e os consequentes embates pertinentes a adoção de novos

¹⁴⁹ XERES, S., *La riforma come dimensione essenziale della Chiesa*, p. 74, trad. nossa.

¹⁵⁰ Os principais expoentes do referido ‘modernismo’, dentre outros, foram Alfred Loisy (1857-1940), George Tyrrell (1861-1909) e Ernesto Buonaiuti (1881-1946)

¹⁵¹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 189-190, trad. nossa.

métodos na Igreja resultaram na ineficácia de tal modernismo para a reforma da Igreja, muito provavelmente por seu caráter unicamente operativo pela via da imposição metodológica. Acreditava-se que a alteração dos métodos engendraria por si mesma a reforma eclesial, o que não é factível, inclusive para a contemporânea noção de reforma. Reações conflituosas decorreram desse movimento, sobretudo o denominado ‘antimodernismo’¹⁵².

Figuras emblemáticas no contexto do século XIX em vista da reforma do corpo eclesial foram Antonio Rosmini e o Cardeal John Henry Newman. A Rosmini o presente trabalho dedica uma seção específica, dada sua relevância para o período em questão como também para a gradual constituição da atual noção de reforma¹⁵³. A leitura da mencionada seção possibilitará a visualização de seu pensamento reformador, que poderá (e deverá) ser lido na ambiência do século XIX, século que repropôs o tema da reforma da Igreja. Sobre Newman, Bellitto indica os principais elementos de sua contribuição à problemática aqui situada:

Newman (1801-90) incorpora muitas das atividades de reforma do século XIX, embora nem sempre seja rotulado de reformador. Newman viu sua própria vida como uma constante reforma de si mesmo ao encontrar, por sua vez, a fé infantil, uma religião baseada na Bíblia de histórias e imagens, desafios de iluminação como liberalismo, noções calvinistas de um senso pietista e individual da presença de Deus, anglicanismo, e então o catolicismo romano. O constante processo de reavaliação [da Igreja] demorava e acarretava o que poderíamos identificar como uma versão religiosa da dialética hegeliana: uma tese encontra sua antítese e, em seguida, elabora uma síntese¹⁵⁴.

Newman parece ter experimentado em sua própria existência cristã um processo de reforma justamente no seio das transformações culturais, sociais e religiosas do século XIX. Em outras palavras: o que a Igreja do século XIX via diante de si era o que os sujeitos eclesiais também o viam, de modo que a reforma não demandava unicamente uma atitude institucional (que poderia assumir traços abstratos e comunitaristas), mas uma atitude pessoal, de conversão, de revisão, de renovação. Intui-se que é daí que Newman depreende sua ideia de desenvolvimento da doutrina cristã, que “implicava uma ideia reformista crucial: verdades eternas baseadas em princípios primeiros imutáveis podem ser expressas de novas

¹⁵² Pio X rechaçou e condenou o chamado ‘modernismo’ em *Lamentabili Sine Exitu* (1907) e *Pascendi Dominici Gregis* (1907).

¹⁵³ Solicita-se a leitura da seção ‘2.2.2.3. Antonio Rosmini (1797-1855)’ do presente trabalho.

¹⁵⁴ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 187-188, trad. nossa.

maneiras, provando que a teologia é uma tradição viva sujeita ao crescimento orgânico”¹⁵⁵. As ‘novas maneiras’ – que expressariam a condição reformadora eclesial – estão supostas na imutabilidade das verdades da fé cristã no que tange à sua exposição. A estabilidade eclesial do século XIX não condizia com a vitalidade própria da Igreja: assim como o crescimento é evidência de vida, a reforma seria evidência do corpo ‘vivo’ da Igreja. A noção de reforma para Newman, portanto, encontra-se situada na relação verdade-expansão:

este crescimento implicou na conservação de verdades imutáveis expressas de formas inovadoras que respeitavam a fé e a razão, o passado e o presente, a tradição e o progresso. A Ortodoxia, para Newman, sempre passou por reformas porque é viva e dinâmica. Esta noção de uma tradição vibrante, ou ortodoxia dinâmica, finalmente emergiria como uma marca registrada da mudança de paradigma do Vaticano II¹⁵⁶.

Assim, na esfera da noção teológica de reforma no século XIX, constata-se uma tensão entre estabilidade e novos métodos, entre verdade e crescimento, entre o imutável e o reformável: em última análise, entre o que a Igreja é e como ela se apresenta e se relaciona com o mundo. Não é por acaso que este será o mote prioritário para a constituição do conceito de reforma no século XX.

2.1.4. Período contemporâneo

A contemporaneidade presenciou – e tem presenciado – uma reviravolta no tratamento teológico e pastoral da noção de reforma. Deve-se a fatores intra e extraeclesiais o resgate de tal reflexão, de modo que o advento da chamada ‘pós-modernidade’ e os movimentos teológico-pastorais da primeira metade do século XX apresentam-se como os principais. Já no século XIX as culturas, sociedades e instituições passaram a sofrer as influências críticas da crise da modernidade. Também a Igreja sentiu-se interpelada pela mudança progressiva dos paradigmas existenciais, culturais, sociais e econômicos. Na atualidade já se fala, inclusive, de uma ultramodernidade, ou seja, do crescimento exponencial do *ethos* pós-

¹⁵⁵ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 188 trad. nossa.

¹⁵⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 188-189, trad. nossa.

moderno¹⁵⁷. É certo que esse contexto concorreu para o reposicionamento da noção de reforma, pois lançou a Igreja num processo de clarificação de sua autoconsciência e missão no mundo, sendo que tal processo passou a ser do interesse das mais diversas instâncias sociais: que faria a Igreja diante das rápidas e profundas transformações que sobrevieram a todos?

Sumariamente, a Igreja da contemporaneidade respondeu à pós-modernidade (ou ainda, à modernidade) mediante dois importantes acontecimentos: o Concílio Vaticano I e o Concílio Vaticano II. É evidente que este elenco objetivo não exprime a complexidade do processo teológico-pastoral ocorrido – e ainda em curso – na Igreja em face de sua reforma. No entanto, a pontuação dos dois eventos conciliares faz referência a dois marcos (não inícios e nem mesmo términos) da recuperação da noção de reforma como elemento preponderante para a vida e a missão da Igreja. O Vaticano I, ocorrido imediatamente após a ‘explosão’ pós-moderna, priorizou uma definição negativa da reforma eclesial: o que não se pode reformar em face do contexto de sua época. Já o Vaticano II priorizou uma definição positiva da reforma: o que significa reformar a Igreja e quais são seus fundamentos e implicações teológicas e pastorais. Entre o Vaticano I e o Vaticano II tal processo foi se constituindo progressivamente e até os dias atuais assim ocorre.

¹⁵⁷ O conceito de ‘pós-modernidade’ faz referência à época presente como catastrófica, esta marcada pelo pragmatismo cotidiano, pela fragmentação social, pela experiência emocional e absoluta autonomia dos sujeitos e pela primazia da razão técnica. O projeto pós-moderno é a criação de um novo mundo do nada, sem princípios e fins, no qual o valor é a ausência de valores. No âmbito religioso, a religião pós-moderna exerce no sujeito uma função terapêutica: resignação, alívio e uma gama de fantasias em face das adversidades sociais e da vida. Nesse sentido, presencia-se o retorno do religioso, que ressignifica os princípios modernos da individualização, subjetivação e privatização da religião. “O surto do sagrado é uma outra face da secularização da sociedade moderna e pós-moderna e não sua negação” (LIBÂNIO, J. B., *O Sagrado na Pós-Modernidade*, p. 61). A religião institucional cede lugar às vivências religiosas individuais e privatizadas. Com isso, há uma inversão na relação sagrado-secularização: a secularização subjetiva privatiza o religioso. A sensação é de inundação religiosa, de caráter imanente. Há autores que veem aí uma nova fase da secularização moderna, que se esgota. O pós-moderno é pós-secular, dessecular. Nesse sentido, o futuro da religião está na vitalidade das pequenas comunidades emocionais religiosas (Hervieu-Lègier); ou ainda, a religião continua a existir na pós-modernidade como depósito cultural de símbolos e crenças (Vattimo); e por fim, a religião católica é antimoderna porque é ultramoderna, dizendo algo do homem para o homem, com sentido e em diálogo (Maritain). Acrescido ao fato de que a Igreja não dialogou efetivamente com a sociedade moderna, a sociedade pós-moderna, por sua vez, não oferece respostas às questões humanas fundamentais. Em contrapartida, a modernidade – com os avanços científicos e o respeito à liberdade religiosa – e a pós-modernidade – com o retorno do religioso e a valorização das diferenças – formam um contexto sociocultural de abertura para a evangelização. Nesse sentido, as épocas de crise são uma oportunidade de reavaliação e criatividade quanto ao modo de ser Igreja.

2.1.4.1. Concílio Vaticano I

O Concílio Vaticano I tratou de retomar a noção de reforma num contexto já fortemente marcado pela crise da Modernidade. Há, portanto, uma ideia de reforma subjacente aos textos conciliares, ainda eminentemente vinculada ao ideal reformador de Trento. As noções de reforma no Vaticano I e em Trento, desse modo, aproximam-se.

Dado que, em geral, a Igreja do século XIX via nos avanços da Modernidade um perigo generalizado para a fé e para o corpo eclesial e dado que a crise da Modernidade já apontava para um processo ainda mais rápido e profundo de transformações culturais e sociais, isto sugeriu aos católicos a acentuação do conflito com o mundo¹⁵⁸, que pretensamente desejava a derrocada da Igreja pelos efeitos negativos que tais transformações impunham à vida cristã e à atuação eclesial. Segundo O'Malley,

para os católicos, liderados pelo papado, o 'mundo moderno', com todas as suas obras e pompa, não foi o resultado de uma trajetória ascendente de progresso, mas de um declínio perigoso e precipitado na outra direção que se originou na Reforma e aquela, com força cada vez maior, lançou a igreja para baixo, impulsionada pelo Iluminismo, pela Revolução Francesa, pelo Renascimento e pelos resultados corrosivos da ciência moderna e métodos históricos. A resposta oficial veio com medidas como o 'O Syllabus dos Erros' de Pio IX, em 1864¹⁵⁹.

O mesmo Pio IX, poucos anos depois, convocou o Concílio Vaticano I (1869-1870). A não ocorrência do termo reforma neste Concílio não significa a ausência de uma noção de reforma. Na esteira do Concílio de Trento – que o precedeu e tratou de uma possível reforma – e no contexto das transformações pós-modernas que sugeriam o tratamento da reforma, o 'silêncio' do Vaticano I sobre o conceito teológico de reforma revela, ao menos, sua concepção negativa acerca do conceito. Entenda-se concepção negativa no sentido de não propor uma noção de reforma a fim de promover a 'segurança' da Igreja diante do contexto da época. Propor uma reforma doutrinal e/ou pastoral colocaria a Igreja em diálogo com o mundo pós-moderno, o que poderia ser, na percepção dos católicos, prejudicial para

¹⁵⁸ Veja-se a fórmula anti-modernista elaborada por Pio X em *Sacrorum Antistitum* (1910).

¹⁵⁹ O'MALLEY, J. W., *The hermeneutic of reform*, p. 535, trad. nossa.

a instituição eclesial. Por esse motivo, a noção de reforma do Vaticano I não é afirmativa: salientou-se o que não pode ser reformado na Igreja.

Para não repetir Trento, o Vaticano I reafirmou a centralidade do papado em termos de autoridade doutrinal¹⁶⁰, já que o próprio Concílio tridentino havia apontado para uma reforma a ser realizada prioritariamente pelo Papa e pela Cúria Romana.

A reformatio não aparece nenhuma vez nos decretos do concílio. O que aparece são *irreformabiles*, usados pelo conselho para descrever as decisões papais *ex cathedra*. O Vaticano I foi [...] intelectual e emocionalmente fortalecido contra a admissão da possibilidade de reforma, contraste marcante com Trento, o concílio que imediatamente o precedeu¹⁶¹.

Em termos sintéticos, pode-se afirmar que o Concílio Vaticano I reafirmou a doutrina eclesiológica da Igreja como sinal visível da união dos fieis por meio de Cristo e, visivelmente, pelo primado pontifício. O modelo piramidal da Igreja, construído pela apologética, constituiu o arcabouço visível que impediu de colher a continuidade entre o Vaticano I e o Vaticano II.

2.1.4.2. Concílio Vaticano II

As décadas seguintes ao Primeiro Concílio do Vaticano, em termos eclesiais, destacaram a noção reformadora negativa deste Concílio. Foi apenas após o período da Primeira Guerra Mundial que o conceito teológico de reforma e suas implicações pastorais se tornaram objeto de ressignificação. Este processo, fomentado pelos diversos movimentos constituídos concomitantemente (litúrgico, ecumênico, bíblico, entre outros), ainda que de maneira difusa, culminou na realização do Concílio Vaticano II, evento de índole pastoral que definitivamente reposicionou a noção de reforma, inserindo-a novamente no centro da reflexão teológica e da prática pastoral. Os alcances e as consequências deste

¹⁶⁰ “O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis” (PA 17, trad. nossa).

¹⁶¹ O'MALLEY, J. W., *The hermeneutic of reform*, p. 535, trad. nossa.

reposicionamento ainda se encontram em fase de descoberta, recepção e aplicação por parte dos sujeitos eclesiais¹⁶². Em sentido histórico, todavia, o Segundo Concílio do Vaticano é, sem qualquer dúvida, o grande marco para a reforma da Igreja após o contexto da Reforma Protestante e do Concílio de Trento.

Ainda que muitas hermenêuticas reclamem para si o status de autêntica interpretação do Concílio, é certo que houve um ‘antes’, um ‘durante’ e um ‘depois’ conciliares que modificaram radicalmente a autoconsciência da Igreja e sua atuação no mundo, realidades estas que assinalam um processo complexo sob os pontos de vista teológico, pastoral, religioso, social e cultural. Tal complexidade exprime a finalidade mesma do Concílio, evidenciada nas palavras do Papa João XXIII na abertura dos trabalhos conciliares: a “doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo”¹⁶³. A intuição que motivou o Papa Roncalli a convocar o Concílio apontava para o desafio de fazer valer a vitalidade da Igreja em face da hodierna complexidade cultural e social e suas rápidas e profundas transformações. Se, por um lado, impunha-se à Igreja a tarefa de explicitar a riqueza da fé cristã, e não apenas a de reproduzi-la; por outro, isso deveria ser levado a termo de modo que a mensagem cristã pudesse dar sentido à existência do ser humano contemporâneo. Este foi o mote para o reposicionamento da noção teológica de reforma.

Nesse sentido, as palavras-chave concedidas por João XXIII para o Concílio e, por conseguinte, para a noção de reforma – *aggiornamento* e diálogo¹⁶⁴ – referem-se às atitudes fundamentais propostas a toda a Igreja com vistas ao aprofundamento de sua própria natureza e da relação entre os diversos aspectos da Revelação e o mundo atual em face de sua missão de anunciar o Evangelho a todos. A reforma, para o Vaticano II, só se compreende nessa dupla perspectiva: o que a Igreja é e o que a Igreja faz.

Um dos imperativos do *aggiornamento* conciliar era, então, o de a Igreja assumir para si o princípio evangélico da reforma, o que lhe exigiria uma renovada autocompreensão. Fato é que os rumos do Vaticano II se constituíram a partir dessa problemática: a Igreja deveria reconhecer sua natureza e missão num movimento de volta às fontes, sem negar a realidade atual, mas assumindo-a como ocasião para

¹⁶² A questão é amplamente discutida na obra THEOBALD, C., *Réception du Concile Vatican II*.

¹⁶³ JOÃO XXIII, Discurso na Abertura Solene do Concílio, 5.

¹⁶⁴ MIRANDA, M. F., *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 15-18.

novas formulações teológicas e novas práticas pastorais com vistas ao anúncio do Evangelho. À parte disso, o Concílio realizaria a “discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e dos Teólogos antigos e modernos, que se supõe sempre bem presente e familiar ao nosso espírito”¹⁶⁵.

Nas palavras de Philips¹⁶⁶, o arcebispo de Bruxelas, Leo-Jozef Suenens, em 4 de dezembro de 1962, propôs que o Concílio assumisse o tema da Igreja como o núcleo de seus trabalhos. No dia seguinte, o arcebispo de Milão, Giovanni Battista Montini, futuro Papa Paulo VI, apresentou os pontos que considerava os articuladores do trabalho conciliar: ‘o que é a Igreja’ e ‘o que faz a Igreja’, fazendo eco às palavras do prelado belga. Ambas as intervenções se deram no contexto da elaboração da LG e foram decisivas para o seu esquema final. Ora, o *aggiornamento* desejado por João XXIII motivou uma reflexão teológico-pastoral de princípio: a Igreja que busca anunciar Jesus Cristo a todo ser humano não pode desvincular sua missão de seu perene processo de reforma, mas deve conceber tal relação como “busca de uma renovada inculturação da revelação nas novas culturas”¹⁶⁷.

A Constituição Dogmática LG é a que expressa mais propriamente, juntamente com a Constituição Pastoral GS, a eclesiologia reformadora do Concílio, ainda que terminologicamente o Decreto UR seja o que explicita a noção de reforma. Para Hackmann¹⁶⁸, a eclesiologia de LG propõe uma nova consciência eclesial, superando a ideia de uma Igreja autossuficiente. Essa nova consciência tem por fundamento a realidade sacramental da Igreja, sinal e instrumento de salvação para o mundo. O início de LG¹⁶⁹ apresenta o mistério da Igreja, cuja fonte é a Trindade.

[...] nela está presente o mistério do desígnio salvífico de Deus para a humanidade, como sinal do amor incondicional de Deus pelas pessoas, por ele criadas como um gesto de benevolência de seu dom. Com isso, uma das características da eclesiologia do Vaticano II é a dimensão trinitária da Igreja [...] ¹⁷⁰.

¹⁶⁵ JOÃO XXIII, Discurso na Abertura Solene do Concílio, 4.

¹⁶⁶ PHILIPS, G. A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano, p. 19.

¹⁶⁷ ALBERIGO, G., Transizione epocale, p. 533, trad. nossa.

¹⁶⁸ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 662.

¹⁶⁹ LG 1-8.

¹⁷⁰ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 663.

A Igreja existe a partir de Cristo e em Cristo, e nele participa do mistério de Deus. Por conseguinte, sua missão não é outra senão testemunhá-lo ao mundo. É esse, pois, o vínculo essencial entre o ser e o agir da Igreja, base da nova consciência eclesial apresentada pelo Concílio. Segundo Hackmann¹⁷¹, uma das consequências dessa nova consciência é a superação de uma eclesiologia jurídica: a Igreja não é vista mais horizontalmente e a partir de si, mas verticalmente, a partir de Deus, como sacramento e instrumento de Deus no mundo¹⁷². A Igreja é mistério de comunhão, à luz do mistério de comunhão da Trindade, e é sua tarefa conduzir os homens e mulheres a essa comunhão com Deus. Se é pelo anúncio e testemunho da Igreja que todas as pessoas são chamadas e podem vivenciar essa comunhão, temos que a Igreja “se acha vinculada à evangelização naquilo que ela tem de mais íntimo”¹⁷³. Sendo assim, o fundamento teológico da Igreja-Comunhão possibilitará a ressignificação do conceito de evangelização e de reforma a partir do Vaticano II.

Outra chave para a compreensão da eclesiologia reformadora de LG é a Igreja Povo de Deus¹⁷⁴, que está na contramão de uma concepção eclesial hierarquizante, na qual apenas os ministros ordenados são propriamente a Igreja e os únicos responsáveis pela evangelização. Em sentido contrário, todos os membros da Igreja constituem o Povo de Deus, tem a mesma dignidade pela graça batismal e são responsáveis por sua missão evangelizadora, protagonizando-a¹⁷⁵.

Paulo VI participou ativamente da elaboração de LG. Antes do início do Concílio, o então Cardeal Montini, em carta enviada ao Cardeal Cicognani, Secretário de Estado, em 18 de outubro de 1962, afirmou que devia ser a Igreja o tema central do Vaticano II. Contudo, indicou que a correta eclesiologia é aquela cristocêntrica, explicitando a indissociável relação entre Jesus Cristo e a Igreja, fundamento da evangelização (e da reforma eclesial) descrito em EN¹⁷⁶.

A Constituição Pastoral GS, igualmente determinante para a eclesiologia reformadora do Concílio, trata da relação Igreja-mundo e o faz articulando doutrina

¹⁷¹ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 664.

¹⁷² Para o aprofundamento da questão, obra de destacado valor é ACERBI, A. *Due ecclesiologie*.

¹⁷³ AG 2; EN 15.

¹⁷⁴ LG 9-17.

¹⁷⁵ “Um só é, pois, o Povo de Deus: ‘um só Senhor, uma só fé, um só Batismo’ (Ef 4,5); comum é a dignidade dos membros, pela regeneração em Cristo; comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição [...] Ainda que, por vontade de Cristo, alguns são constituídos doutores, dispensadores dos mistérios e pastores em favor dos demais, reina, porém, igualdade entre todos quanto à dignidade e quanto à atuação, comum a todos os fiéis, em favor da edificação do corpo de Cristo” (LG 32).

¹⁷⁶ EN 6-16.

e pastoral¹⁷⁷. De acordo com Hackmann¹⁷⁸, GS tinha como intenção apresentar a doutrina da Igreja como resposta às necessidades do tempo atual. Deveria fazê-lo tendo por horizonte a pastoral, em atitude de diálogo, falando a todos e enfrentando os problemas decorrentes de sua relação com a modernidade. A categoria ‘diálogo’ articula e expressa o sentido do texto, reafirmando o caráter pastoral da Constituição e indicando a atitude da Igreja em sua relação com o mundo. A Igreja como Mistério e como Povo de Deus é explicitada em GS em consonância com LG e SC¹⁷⁹, estabelecendo uma fecunda articulação entre doutrina e pastoral. Trata-se de uma resposta à pergunta: que diz a natureza da Igreja à sua relação com o mundo? Em segundo lugar, GS trata do binômio história humana e história da salvação: a Igreja afirma a autonomia das realidades terrestres e “dá sua contribuição de acordo com a sua finalidade religiosa”¹⁸⁰. Por fim, “a segunda parte da GS propõe um diálogo com o mundo contemporâneo sobre problemas concretos vividos pelos homens e pelas mulheres da época, sob o transfundo, é verdade, de uma nova concepção de Igreja”¹⁸¹.

Assim, a noção de reforma proposta pelo Concílio Vaticano II, que se encontra explicitada em UR 4 e 6, permeia e serve de critério de compreensão de todo o *corpus* conciliar, dado que o Vaticano II “pretendeu [...] ser um concílio de reforma com finalidade pastoral”¹⁸², de “renovação da Igreja mediante uma concentração no núcleo da mensagem cristã, para estar [...] a serviço da missão da Igreja e ser sinal de salvação no mundo de hoje”¹⁸³. Assim, não há oposição entre o doutrinário e o pastoral, mas sim uma relação que está no núcleo do Concílio:

¹⁷⁷ “A Constituição pastoral ‘A Igreja no mundo atual’, formada por duas partes, constitui um todo unitário. É chamada ‘pastoral’, porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à segunda a doutrinária. Na primeira parte, a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem, do mundo no qual o homem está integrado e da sua relação para com eles. Na segunda, considera mais expressamente vários aspectos da vida e da sociedade contemporâneas, e sobretudo as questões e os problemas que, nesses domínios, padecem hoje de maior urgência. Daqui resulta que, nesta segunda parte, a matéria, tratada à luz dos princípios doutrinários, não compreende apenas elementos imutáveis, mas também transitórios. A Constituição deve, pois, ser interpretada segundo as normas teológicas gerais, tendo em conta, especialmente na segunda parte, as circunstâncias mutáveis com que estão intrinsecamente ligados os assuntos em questão” (GS, Nota ao Proêmio).

¹⁷⁸ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 668.

¹⁷⁹ GS 2, 40, 45.

¹⁸⁰ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 671.

¹⁸¹ HACKMANN, G. L. B., A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*, p. 672.

¹⁸² ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium*, p. 18.

¹⁸³ POTTMEYER, H.-J., *Una nuova fase della ricezione del Vaticano II*, p. 55, trad. nossa.

como tornar significativa a mensagem cristã de sempre para os homens e mulheres de hoje? A resposta a esta pergunta reside na noção de reforma eclesial.

2.2.

A reforma em perspectiva teológica

Na presente seção, a noção de reforma é abordada em perspectiva teológica, propriamente aquela que mais se refere a seu caráter fundamental. Tal abordagem, em termos didático-textuais, constitui-se segundo uma dupla análise, a saber: a hermenêutica e a complexidade da noção de reforma.

A análise proposta evidencia a interpenetração e a interdependência dos aspectos aos quais se aludiu, de modo que as possíveis hermenêuticas da reforma já evidenciam sua complexidade. Assim, o expediente utilizado privilegia a discussão sobre a hermenêutica da reforma a partir do Concílio Vaticano II e alguns paralelos conceituais decorrentes dessa discussão, enriquecidos pela apresentação de algumas elaborações de teólogos contemporâneos.

Com isso, buscar-se-á enfatizar a pertinência teológica da noção de reforma em contraposição a uma hermenêutica que embasaria uma compreensão unicamente administrativo-institucional da reforma, compreensão esta que esvazia e reduz o sentido original do conceito analisado.

2.2.1.

A hermenêutica da noção de reforma

Atribui-se à expressão ‘hermenêutica da reforma’ o significado de busca pelos sentidos que condicionam a análise, a compreensão e a aplicação prática da noção de reforma no âmbito de sua constituição teológica. Tal acepção corrobora a índole hermenêutica da teologia, que “busca o máximo de inteligibilidade dos textos/dados que lhe são propostos por meio da elaboração de sistemas de significação”¹⁸⁴.

É propriamente na contemporaneidade que a hermenêutica da reforma se apresentou como campo de leitura e investigação singular na eclesiologia e, depois, na teologia pastoral, pois “no curso da história da Igreja, a questão da sua reforma

¹⁸⁴ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 88.

e do seu aggiornamento não foi sempre um argumento intocável, como, ao invés, aconteceu nos últimos cinco séculos [...]”¹⁸⁵. Segundo De Salis¹⁸⁶, o século XX presenciou algumas hermenêuticas possíveis entre reforma e renovação: reforma-santidade/pecado, reforma-missão, reforma-ecumenismo. Marco desse processo foi o Concílio Vaticano II, que propôs o tema em questão e engendrou um movimento reflexivo-teológico no qual se inseriram (e continuam inseridos) o Magistério e um contingente de teólogos cuja principal tentativa tem sido a de conceber uma elaboração sistemática acerca da reforma, antecedida, não raras vezes, pelo referido trabalho hermenêutico.

[...] o Concílio autorizou diversas leituras da ‘reforma’. À luz do Concílio, parece [...] possível considerar a reforma como uma condição de crescimento da santidade que a Igreja já possui. O Concílio autoriza, por fim, uma leitura da reforma em vista da missão da Igreja na sua dimensão pastoral e ecumênica (cf. UR 6)¹⁸⁷.

Bento XVI, em 2005, propôs a expressão ‘hermenêutica da reforma’ como central para a recepção, interpretação e aplicação do Vaticano II. Esta hermenêutica pressupõe a mutabilidade das formas histórias eclesiais e a permanência do único sujeito-Igreja. Ora, tal hermenêutica implica a análise do círculo hermenêutico entre reforma pessoal (dos sujeitos eclesiais) e reforma institucional (da consciência acerca da natureza e da missão da Igreja).

No curso da história, estes dois tipos de reforma foram tratados separadamente nos textos eclesiológicos. González Arintero e Congar demonstraram, todavia, que esses não são separáveis, visto que não é possível realizar uma reforma na Igreja sem que os mesmos agentes da reforma sejam inseridos na santidade de Deus¹⁸⁸.

Essa reflexão possibilita distinguir e integrar a reforma ‘da’ e a reforma ‘na’ Igreja, pois que a reforma é uma realidade que procede da mesma condição da Igreja na história, desde aquela colaboração que Deus solicitou ao homem para a missão santificante e o crescimento do Reino. Uma compreensão da reforma nesta perspectiva parece mais conforme à visão eclesiológica do Vaticano II.

Como a palavra *reforma* não está, exceto em uma instância, explicitamente presente nos documentos, uma ‘hermenêutica da reforma’ pode parecer uma imposição injustificada de fora para eles. Mostrei, no entanto, como o problema da

¹⁸⁵ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 39, trad. nossa.

¹⁸⁶ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 39-41.

¹⁸⁷ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 40, trad. nossa.

¹⁸⁸ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 41, trad. nossa.

mudança ‘como melhoria’ é uma orientação básica do concílio que perpassa seus debates e promulgações como uma questão subjacente às questões. A reforma é, portanto, baseada nos documentos, mas em sua abrangência os transcende considerados individualmente. O concílio, podemos dizer agora, foi animado por um *espírito de reforma*¹⁸⁹.

O percurso argumentativo que segue destaca a contribuição do Magistério para tal processo, tendo por base os sentidos e consequências da afirmação conciliar do Decreto UR sobre o ecumenismo – “A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene”¹⁹⁰ – e explicitando as hermenêuticas propostas por Bento XVI e Francisco. A contribuição do supramencionado conjunto de teólogos será apresentada na seção seguinte, já que as suas hermenêuticas da reforma se encontram vinculadas às suas sistematizações do conceito em questão.

2.2.1.1.

O caráter perene da reforma

O Decreto sobre o ecumenismo do Concílio Vaticano II – UR – é o documento conciliar que própria e explicitamente apresenta o tema da reforma da Igreja. Há no referido texto três menções ao termo reforma, sendo que a primeira se situa na exposição sobre o movimento ecumênico e as duas últimas na tratativa sobre a renovação da Igreja.

Por ‘movimento ecumênico’ entendem-se as atividades e iniciativas, que são suscitadas e ordenadas, segundo as várias necessidades da Igreja e oportunidades dos tempos, no sentido de favorecer a unidade dos cristãos [...] Então estas Comunhões conseguem também uma mais ampla colaboração em certas obrigações que a consciência cristã exige em vista do bem comum. E onde for possível, reúnem-se em oração unânime. Enfim, todos examinem a sua fidelidade à vontade de Cristo acerca da Igreja e, na medida da necessidade, levam vigorosamente por diante o trabalho de renovação e de *reforma*¹⁹¹.

Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação. Esta é, sem dúvida, a razão do movimento para a unidade. A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa *reforma* perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta *reforma*¹⁹².

¹⁸⁹ O’MALLEY, J. W., The hermeneutic of reform, p. 545, trad. nossa.

¹⁹⁰ UR 6.

¹⁹¹ UR 4, grifo nosso.

¹⁹² UR 6, grifos nossos.

Termo correlato ao de reforma é ‘renovação’, que igualmente é mencionado em UR com vistas a corroborar o sentido reformador, não obstante a existência de distinções entre ambos: “[...] examinem [os fieis católicos] com espírito sincero e atento aquelas coisas que na própria família católica devem ser *renovadas* e realizadas [...]”¹⁹³; “[...] todos os católicos devem tender à perfeição cristã [...] devam procurar que a Igreja [...] de dia para dia se purifique e se *renove* [...]”¹⁹⁴; “não há verdadeiro ecumenismo sem conversão interior [...] os anseios de unidade nascem e amadurecem a partir da *renovação* da mente [...]”¹⁹⁵.

Sobre tais menções, algumas ponderações se fazem necessárias. Em primeiro lugar, é certamente significativo, e se reveste de uma intenção específica, o fato de que a noção de reforma (e de renovação) seja destacada pelos Padres Conciliares no Decreto sobre o ecumenismo. Hipoteticamente, tal destaque caberia nos textos das Constituições sobre a Igreja – LG e GS – ainda que estas o façam valendo-se de outro expediente, como seu viu. Segundo Scampini, a experiência do diálogo, elemento central em UR, “leva a que cada um examine a própria fidelidade à vontade de Cristo sobre a Igreja”¹⁹⁶, de modo que se possam extrair desse processo dialógico “consequências práticas em vista de uma necessária renovação e reforma”¹⁹⁷. Nesse contexto, a opção conciliar de evidenciar a reforma no documento em questão teria por motivação o imperativo da unidade da Igreja – sua compreensão teológica e realização histórica pela via do diálogo – haja vista que esta é a disposição fundamental do ecumenismo¹⁹⁸. Assim, a reforma contemplaria, prioritariamente, a restauração da unidade eclesial por fidelidade a Jesus Cristo: “promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II”¹⁹⁹.

Em segundo lugar, a reforma (e a renovação) da Igreja está vinculada a uma permanente atitude de conversão²⁰⁰. No texto de UR, esta atitude não se aplica

¹⁹³ UR 4, grifo nosso.

¹⁹⁴ UR 4, grifo nosso.

¹⁹⁵ UR 7, grifo nosso.

¹⁹⁶ SCAMPINI, J. A., *La renovación de la Iglesia y la unidad de los cristianos*, p. 614, trad. nossa.

¹⁹⁷ SCAMPINI, J. A., *La renovación de la Iglesia y la unidad de los cristianos*, p. 615, trad. nossa.

¹⁹⁸ UUS 32.

¹⁹⁹ UR 1.

²⁰⁰ “Somente o colocar-se diante de Deus pode oferecer uma base sólida para aquela conversão dos indivíduos cristãos e para aquela contínua reforma da Igreja, enquanto instituição também humana e terrena, que constituem as condições preliminares de todo o empenho ecumênico. Um dos procedimentos fundamentais do diálogo ecumênico é o esforço de envolver as Comunidades cristãs neste espaço espiritual, completamente interior, onde Cristo, pelo poder do Espírito, as induz a todas,

inicialmente aos irmãos das outras igrejas, o que se constituiria num chamamento à conversão de cunho institucional: converter-se significaria exclusivamente aderir a Jesus Cristo pela fé na Igreja Católica. De acordo com Maffeis²⁰¹, tratando-se de um documento dirigido primeiramente aos católicos, UR motiva os mesmos católicos a uma avaliação *ad intra*, a saber: o que deve ser alterado na Igreja Católica para que a sua fisionomia e atuação correspondam sempre mais à sua vocação original? Esta é a principal e decisiva contribuição da Igreja Católica para a reaproximação e a restauração das relações entre as igrejas e os cristãos. Desse modo, na perspectiva de uma conversão perene, a ‘reforma católica’, segundo UR, aplica-se a alguns âmbitos: a) à conduta moral, escolhas e comportamentos dos cristãos individuais e das comunidades; b) à disciplina eclesiástica, isto é, à forma assumida concretamente pela vida da igreja e, por extensão, à forma das suas instituições, que são sempre condicionadas historicamente; e c) ao modo de expor a doutrina, que deve ser distinto do depósito da fé.

Nesse sentido, a “reforma perene”²⁰² indicada em UR tem por pressuposto a conversão contínua da vida cristã em todos os seus aspectos – desde a vida moral até às instituições e a evangelização – e, por implicação, a unidade da Igreja – concebida como fundamento eclesial e imperativo evangélico a partir da Pessoa da Jesus Cristo em face da divisão histórica à qual estamos sujeitos.

No entanto, em termos mais propriamente hermenêuticos, a constante reforma eclesial explicitada em UR pode ser abordada mediante três sentidos, dado que o texto conciliar parece apenas desencadear um posicionamento teológico e pastoral a ser recebido, interpretado e aplicado pela Igreja.

O primeiro sentido é o ‘iterativo’. A reforma da Igreja compreendida segundo tal categoria pressupõe uma hermenêutica eminentemente escatológica. De início, este sentido poderia sugerir uma repetição de determinadas configurações ou modelos eclesiais do passado ao longo da história como procedimento inerente à reforma, que seria, então, a manutenção de tais modelos de maneira indistinta. Este entendimento possível tornaria a Igreja um ‘autômato’, cuja vida e missão estariam ‘programadas’ a partir de causas e efeitos objetivamente

sem exceção, a examinarem-se diante do Pai e a interrogarem-se se foram fiéis ao seu desígnio sobre a Igreja” (UUS 82).

²⁰¹ MAFFEIS, A., *Ecclesia semper reformanda*, p. 148.

²⁰² UR 6.

estabelecidos, sendo rechaçados os aspectos da Revelação que a historicidade eclesial apresentaria como indispensáveis à reforma da Igreja.

O sentido iterativo, ao contrário, indica uma ‘repetição’ engendrada a partir do *eschaton* e não do *kronos*: reforma-se a Igreja na perspectiva do futuro escatológico e não do passado histórico. “O sentido iterativo desenvolve a dimensão da *memória do fim* da história e da igreja mesma. A reforma se delineia assim como *memória escatológica*”²⁰³. Assim, a reforma iterativa não implica repetir o passado eclesial, mas reiterar a plenitude da *forma ecclesiae* que se dará no Reino definitivo. Dito de outro modo, a reforma da Igreja não é um ‘empuxo’ do passado histórico – ao modo de uma restauração temporal saudosista – mas uma ‘atração’ do futuro escatológico – ao modo de um horizonte definitivo e salvífico que confere sentido ao peregrinar eclesial. O Vaticano II clarifica esta realidade ao tratar da índole escatológica da Igreja:

A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua *realização acabada*, quando vier o tempo da *restauração* de todas as coisas (cf. At 3,21) e, quando, juntamente com o gênero humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2Pd 3,10-13) [...] A prometida *restauração* que esperamos, *já começou*, pois, em Cristo, progride com a missão do Espírito Santo e, por Ele, continua na Igreja; nesta, a fê ensina-nos o sentido da nossa vida temporal, enquanto, na esperança dos bens futuros, levamos a cabo a missão que o Pai nos confiou no mundo e trabalhamos na nossa salvação (cf. Fp 2,12)²⁰⁴.

A Constituição Dogmática LG se vale do termo ‘restauração’ para enfatizar o sentido iterativo da reforma, de modo que a ‘repetição’ assinalada por este sentido não é de natureza histórico-factual, mas escatológico-comunional, ou seja, a “íntima união com Deus” e a “unidade de todo o gênero humano”²⁰⁵, cuja consumação – que já se iniciou na história – dar-se-á plena e definitivamente no Reino escatológico.

O segundo sentido é o ‘restitutivo’. Se o sentido iterativo destaca a ‘memória do fim’, o sentido restitutivo aponta para a “memória das origens”²⁰⁶. A Igreja fundada pelas palavras, obras e pelo Mistério Pascal de Cristo na história tem, por essa razão, sua forma privilegiada na mesma Pessoa de Cristo, que “[...]”

²⁰³ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 43, trad. nossa.

²⁰⁴ LG 48, grifos nossos.

²⁰⁵ LG 1.

²⁰⁶ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 45, trad. nossa.

estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor [...]”²⁰⁷. Fica evidente, com isso, a normatividade de Cristo para a Igreja, “formada pelo duplo elemento humano e divino”²⁰⁸ e em cujo rosto resplandece a sua luz²⁰⁹. Há, portanto, nas origens da Igreja um paradigma, um modelo, uma forma excelente, depreendida da missão e da obra do Filho, para a mesma Igreja.

No entanto – seguindo a definição negativa utilizada no primeiro sentido – o sentido reconstitutivo, ao se referir às origens, não o faz tendo por finalidade um resgate histórico por si mesmo, “como reestabelecimento da pureza de costumes decaídos com o tempo ou restauração de uma disciplina que veio relaxando e deixou espaço à decadência”²¹⁰. Ainda que tal resgate histórico tenha por base a forma eclesial primitiva, para Manicardi²¹¹, a reforma da Igreja estará comprometida se permanecer o “mito da pureza das origens”, que não motiva uma autêntica renovação, mas apenas um “retorno ao passado”, a uma “idade de ouro perdida”.

A reforma em perspectiva de restituição está situada no contexto das palavras de Jesus: “Cumpru-se o tempo, e está próximo o Reino de Deus. Arrependei-vos e crede no Evangelho”²¹². A atualidade da Igreja – em qualquer tempo e espaço – é expressão de uma constante reforma se o retorno às origens supera o nível histórico-disciplinar na direção do nível espiritual que dá sentido ao “hoje histórico”²¹³: trata-se do imperativo da conversão, pessoal e comunitária.

‘Reforma’ em âmbito cristão é, portanto, também conversão e arrependimento, disponibilidade a re-acreditar, a re-tornar seus próprios passos, a re-conhecer o erro. Isso requer a crença na própria falibilidade, a consciência de ser realmente pecadores, e a força de sair dos mecanismos de autojustificação que paralisam e impedem qualquer movimento de conversão²¹⁴.

Novamente o Concílio Vaticano II apresenta essa realidade, sendo que o texto conciliar, em seus elementos explícitos e implícitos, refere-se a Cristo e não a um modelo objetivo das origens eclesiais: “[...] a Igreja, contendo pecadores no

²⁰⁷ LG 8.

²⁰⁸ LG 8.

²⁰⁹ LG 1.

²¹⁰ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 44, trad. nossa.

²¹¹ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 44, trad. nossa.

²¹² Mc 1,15.

²¹³ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 44, trad. nossa.

²¹⁴ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 45, trad. nossa.

seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação”²¹⁵. Em suma, o sentido reconstitutivo da reforma diz da conversão dos cristãos e das instituições eclesiais à luz da natureza e da missão originais da Igreja sob a normatividade de Cristo e do primado do Evangelho. Este é o sentido teológico-espiritual da expressão ‘memória das origens’.

Por fim, o terceiro sentido é o ‘responsorial’. A reforma da Igreja não é um procedimento analítico-administrativo condicionado aos esforços humanos, de maneira que seu sentido responsorial exprime a atitude dos cristãos e das comunidades cristãs em face do imperativo da reforma: o sujeito da reforma no espaço cristão, tanto da vida do indivíduo quanto da igreja, é o Senhor mesmo na potência do Espírito: “Ele mesmo que te formou te reformará”²¹⁶. A reforma é dom, graça, ação de Cristo e do Espírito na Igreja para que esta seja fiel à sua vocação²¹⁷. Assim, o sentido responsorial pode ser concebido como o sentido pastoral da reforma: a acolhida do dom de Deus “implica sempre a dimensão da responsabilidade”, pois

a atitude requerida ao crente e à comunidade cristã é aquela da escuta [...] que realiza e coloca em prática, que se torna história, da receptividade no confronto da palavra e da vontade de Deus para responder adequadamente à própria vocação²¹⁸.

Pode-se afirmar, com isso, que o mencionado sentido faz ‘memória do presente’ eclesial, uma vez que a efetiva resposta humana ao dom de Deus, no contexto da Nova Aliança em Cristo, é a acolhida da graça e da salvação nas situações concretas da existência pessoal e comunitária, que repercute numa vida de santidade e na fecundidade da evangelização. Na perspectiva de Manicardi, “podemos dizer que o evangelho e a história são os dois polos que estruturam a reforma como responsabilidade cristã e eclesial”²¹⁹. Ou seja, o princípio da graça que supõe a natureza e a cultura incide diretamente na compreensão da reforma como resposta da Igreja, pois, se a mesma “Igreja peregrina é, por sua natureza,

²¹⁵ LG 8.

²¹⁶ AGOSTINHO, Comentário aos Salmos CIII, I, 4 (“*Ipsa erit reformatrix tuus, qui fuit formatrix tuus*”).

²¹⁷ UR 6.

²¹⁸ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 46, trad. nossa.

²¹⁹ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 47, trad. nossa.

missionária”²²⁰, a sua missão no mundo – como instituição histórica, visível – depende de sua resposta à graça sobre a qual foi fundada e pela qual é sustentada. Daí o caráter pastoral da reforma em sentido responsorial.

Entendida neste sentido, ‘reforma’ se traduz em uma atitude *dialogica* com o evangelho e com o mundo. Trata-se de responder ao evangelho e do evangelho e de responder no hoje histórico e de responder aos homens e às mulheres de hoje, à humanidade que vive *hic et nunc*. O sentido responsorial coloca, portanto, a igreja no seu hoje e a torna vigilante no presente²²¹.

É ao que João XXIII conclamou a Igreja na abertura do Concílio Vaticano II ao afirmar a “é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo”²²². Tal sentido pastoral é, sem dúvida, o que tem norteado a reflexão teológica sobre a reforma no período pós-conciliar.

2.2.1.2. Reforma e pastoralidade

À perenidade da reforma eclesial indicada em UR, acrescenta-se – à maneira de complementaridade – o que os demais documentos do Concílio Vaticano II afirmam sobre a reforma (ou renovação) da Igreja, cuja formulação sintética pode ser designada pela expressão ‘pastoralidade da reforma’²²³, a saber: em termos de *status* hermenêutico, trata-se dos fundamentos e implicações pastorais da reforma, que não estão desvinculados de seus aspectos doutrinários, mas a eles apresentam-se conjugados com vistas à consecução da índole pastoral do Concílio. Em outras palavras, importava aos Padres Conciliares delinear um sentido de reforma que satisfizesse a finalidade do Concílio, aquela referente ao *aggiornamento* da Igreja, à sua ação missionário-evangelizadora no mundo na condição de sacramento universal da salvação. Anos mais tarde, essa intenção conciliar fundamental ecoou

²²⁰ AG 2.

²²¹ MANICARDI, L., *Riformare*, p. 47-48, trad. nossa.

²²² JOÃO XXIII, *Discurso na Abertura Solene do Concílio*, 5.

²²³ Eis os principais textos conciliares que tratam, explícita ou implicitamente, da relação reforma-pastoralidade: LG 4, 8, 9, 12, 15; GS 21, 40, 43, 82; SC 1, 21; AG 19, 35, 37; UR 4, 6; OT 1; PO 1, 12; GE 12.

nas palavras de Paulo VI: “tornar a Igreja do século XX mais apta ainda para anunciar o Evangelho à humanidade do mesmo século XX”²²⁴.

A questão da mudança se impôs ao Concílio desde tantas direções que disso não pode evitar de ocupar-se. Deveria encarar uma consciência histórica nova na história mundial. Tratava-se de uma consciência, ou conhecimento, que desafiava alguns dos pressupostos fundamentais a partir dos quais a igreja havia atuado. Aos católicos foi ensinado que a igreja não muda e não é suscetível de reforma; esta posição não possuía mais sentido²²⁵.

Para uma adequada compreensão do sentido pastoral da reforma presente nos textos conciliares, destacam-se alguns nos quais tal noção aparece de forma explícita e, não raras vezes, agregada a outras igualmente importantes.

Em seu número 8, ao tratar do mistério da Igreja – mais especificamente sobre a Igreja como sociedade visível e espiritual – LG afirma: “[...] a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação”²²⁶. Tal afirmação encontra-se ao final de uma sequência de constatações sobre a Pessoa e a obra de Cristo, o que situa a reforma eclesial (expressa pela noção de ‘purificação’) segundo sua índole pastoral: Cristo pobre e perseguido é o paradigma da Igreja que “é chamada a seguir pelo mesmo caminho para comunicar aos homens os frutos da salvação”²²⁷; a *kenosis* de Cristo é o modelo para que a Igreja evangelize “também com o seu exemplo”²²⁸; a missão de Cristo em favor dos pobres e doentes é a norma para a missão da Igreja em favor dos “afligidos pela enfermidade humana”, dos “pobres” e dos “que sofrem”²²⁹. A missão de Cristo – na qual a Igreja tem a sua origem – dimensiona a reforma eclesial, pois a Igreja *sancta simul et semper purificanda* o é em virtude de sua missão evangelizadora. Dito de outro modo: a reforma da Igreja – sua purificação e renovação – está fundada nas palavras e nas obras de Cristo e tem por finalidade impulsionar sempre de novo a missão eclesial, ou seja, sua ação pastoral no mundo (e não configurar uma Igreja perfeita, separada das realidades seculares). A santidade da Igreja decorre de seu elemento divino, de modo que, nesse aspecto, sua reforma não a

²²⁴ EN 2.

²²⁵ O’MALLEY, J. W., *La riforma nella vita della Chiesa*, p. 101-102, trad. nossa.

²²⁶ LG 8.

²²⁷ LG 8.

²²⁸ LG 8.

²²⁹ LG 8.

tornaria ‘mais’ santa. Ao contrário, salvaguardada a Igreja “como uma única realidade complexa”²³⁰, sua reforma condiciona seu elemento humano à acolhida da graça, que, por sua vez, frutifica no agir eclesial.

Já em seu número 12, a Constituição Dogmática sobre a Igreja aproxima reforma de ‘renovação’ e ‘edificação’: “[o Espírito Santo] distribui também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja [...]”²³¹. O texto em questão está inserido no contexto que trata do sentido da fé e dos carismas. A teologia dos carismas indica que estes servem para o bem comum e para a edificação da Igreja²³²: são graças para servir. Se em LG 8 a reforma (purificação) poderia sugerir a constituição de uma sociedade perfeita, à margem do mundo, em LG 12 a reforma (renovação e edificação) poderia sugerir um ‘classismo’ eclesial: os cristãos dotados de determinados carismas são ‘melhores’ ou ‘mais importantes’ que outros. Novamente o Concílio não apresenta uma hermenêutica da reforma em chave de introversão, mas em chave pastoral, pois os carismas tornam os fiéis “aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos”²³³, e estes (os carismas e seu exercício) promovem a renovação e a edificação da Igreja.

O número 15 de LG²³⁴, estreitamente vinculação a UR 6, identifica a temática da unidade dos cristãos. “Para alcançar este fim [a unidade dos cristãos], não deixa nossa mãe a Igreja de orar, esperar e agir, e exorta os seus filhos a que se purifiquem e renovem, para que o sinal de Cristo brilhe mais claramente no seu rosto”²³⁵. Os dois termos antecedentes são aqui utilizados – ‘purificação’ e ‘renovação’ – o que expressa as dimensões comunitária e pessoal da reforma. Ademais, se a reforma concorre para o imperativo da unidade, esta é retratada em seu caráter pastoral: “a Sagrada Escritura como norma de fé e de vida”, “zelo religioso”, vida sacramental e ministerial, o “martírio” e, sobretudo, a unidade como “prática efetiva”²³⁶. Todos estes elementos tornam possível à Igreja “que o sinal de Cristo brilhe mais claramente no seu rosto”²³⁷. Isso retoma LG 1, de modo

²³⁰ LG 8.

²³¹ LG 12.

²³² 1Cor 12,4-7.

²³³ LG 12.

²³⁴ GS 43.

²³⁵ LG 15.

²³⁶ LG 15.

²³⁷ LG 15.

que o ‘rostos’ eclesial é o que aparece ao mundo, segundo o seu agir, a sua fisionomia. Uma vez mais o Concílio destaca o caráter pastoral da reforma.

A Constituição Pastoral sobre a Igreja, em seu número 21, ao tratar da atitude perante o ateísmo, afirma que o “remédio para este” deve “vir da conveniente exposição da doutrina e da vida íntegra da Igreja e dos seus membros. Pois a Igreja deve tornar presente e como que visível a Deus Pai e a seu Filho encarnado, renovando-se e purificando-se continuamente”²³⁸. Tal renovação e purificação se expressam pelo “testemunho de uma fé viva”, que leva a “superar as dificuldades” da existência, pelo martírio, pela “justiça” e “amor, sobretudo para com os necessitados”, e especialmente pela “caridade fraterna dos fieis”. Fiel ao seu posicionamento original – remédio da misericórdia – o Concílio não concentra sua preocupação em condenar o ateísmo, ainda que o reprove, mas em propor a reforma da Igreja como processo indispensável ao diálogo e ao anúncio do Evangelho a todos, inclusive aos ateus. Uma vez mais retomando LG 1, esta reforma diz da visibilidade de Cristo (e do Pai) no agir eclesial, expresso no que foi anteriormente apresentado.

Já em seu número 82, a mesma Constituição Pastoral sobre a Igreja, ao tratar das ações pertinente ao rechaço da guerra, afirma que “novos sentimentos pacíficos” são decorrentes de uma adequada formação das mentalidades, que, em termos pastorais, assim se expressa: “Todos nós temos, com efeito, de reformar o nosso coração, com os olhos postos no mundo inteiro e naquelas tarefas que podemos realizar juntos para o progresso da humanidade”. Utiliza-se explicitamente a noção de reforma aplicada ao coração, sede dos pensamentos e instância que orienta a vida do sujeito. Trata-se, então, de uma reforma radical, de dentro para fora, aplicável a todos, à Igreja e aos homens e mulheres de todos os tempos e lugares. Tal reforma tem alvos absolutamente claros: o mundo, as tarefas conjuntas e o progresso humano. Em primeiro lugar, a Igreja aplica a si mesma essa tarefa: reformar-se desde a sua natureza e vocação fundamentais para servir ao ser humano em suas realidades (mundo), em regime de colaboração (tarefas conjuntas), para que a sua dignidade seja resguardada e promovida (progresso humano). A reforma eclesial é, portanto, eminentemente pastoral, com implicações sociais, à luz da Doutrina Social da Igreja.

²³⁸ GS 21.

O número 19 do Decreto AG, quanto ao “incremento das Igrejas jovens”²³⁹, estabelece que estas devem, sob o prisma da “vida do Povo de Deus”, “adquirir a maturidade em todos os setores da vida cristã”, maturidade “renovada segundo as normas deste Concílio”²⁴⁰. A renovação proposta pelo Concílio não é meramente institucional-administrativa, mas teológico-pastoral, instância que deve orientar o aspecto institucional. Fica evidente que a maturidade eclesial não é mensurada em termos cronológicos, mas em termos de reforma perene na medida do ser e do agir da Igreja: grupos de fieis “mais conscientemente comunidades de fé, de liturgia e de caridade”, “atividade cívica e apostólica”, a atuação dos leigos por “uma ordem de caridade e de justiça” na sociedade, o emprego dos “meios de comunicação social”, as famílias como espaço de crescimento do “apostolado dos leigos e das vocações”, a “catequese adaptada” e a liturgia “conforme ao gênio do povo”²⁴¹. Este elenco indica os âmbitos da reforma em perspectiva pastoral.

Por fim, o número 35 do referido Decreto sobre a atividade missionária da Igreja evidencia a relação entre reforma e missão-pastoral:

Dado que a Igreja é toda ela missionária, e a obra da evangelização é um dever fundamental do Povo de Deus, o sagrado Concílio exorta todos a uma profunda renovação interior, para que tomem viva consciência das próprias responsabilidades na difusão do Evangelho [...]²⁴².

A “renovação interior”²⁴³ situa-se no âmbito dos sujeitos eclesiais, o que certamente incide diretamente em toda a vida e missão da Igreja. Nesse sentido, a tarefa missionária dimensiona tal renovação, pois seu critério de veracidade e autenticidade é a formação de uma consciência evangelizadora cooperativa e responsável: a saber, todo batizado é, por excelência, missionário. A renúncia consciente ou inconsciente dessa responsabilidade é um claro sinal de que o imperativo da reforma eclesial não se realiza, pessoal ou comunitariamente.

²³⁹ AG 19.

²⁴⁰ AG 19.

²⁴¹ AG 19.

²⁴² AG 35.

²⁴³ AG 35.

2.2.1.3. Sujeito-Igreja, rupturas e continuidades

Bento XVI, em seus Votos de Natal à Cúria Romana, no ano de 2005, assim se referiu à reforma da Igreja à luz da celebração dos quarenta anos do encerramento do Concílio Vaticano II:

Por um lado, existe uma interpretação que gostaria de definir ‘hermenêutica da descontinuidade e da ruptura’ [...] Por outro lado, há a ‘hermenêutica da reforma’, da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, que o Senhor nos concedeu [...] ²⁴⁴.

A verdadeira reforma da Igreja, na perspectiva de Bento XVI, dá-se pelo conjunto de continuidades e descontinuidades, em diversos níveis. No contexto de uma eclesiologia eucarística de comunhão ²⁴⁵, tal reforma dá-se na medida em que permanece o sujeito-Igreja – dado seu fundamento comunitário expresso nas noções de ‘Corpo de Cristo’ e ‘Povo de Deus’ – e são descontinuadas as formas históricas eclesiais em vista do que é mais fundamental e original. Dito de outro modo: permanece o mistério eclesial, mas as formas concretas do agir da Igreja são mutáveis. Para Ratzinger, reformar a Igreja é estabelecer rupturas em seu agir (descontinuidades) a fim de que este possa corresponder ao ser da Igreja Corpo de Cristo e Povo de Deus (continuidade). Este agir eclesial não se refere unicamente à ação pastoral da Igreja *ad extra*, mas também diz de sua vida e dinâmica internas (*ad intra*), o que acarretará, de maneira eficaz, mudanças estruturais e organizacionais.

Segundo De Salis ²⁴⁶, o discurso de Bento XVI evidencia claramente o objetivo conciliar de estabelecer um novo modo de relação entre a Igreja e a Modernidade. Esta relação está no núcleo do princípio pastoral do Concílio e Bento XVI o utiliza na perspectiva de justificar a individuação da hermenêutica da reforma. A inadequada compreensão dessa perspectiva levaria a uma hermenêutica da descontinuidade.

²⁴⁴ BENTO XVI. Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal, 22 de dezembro de 2005, 10.

²⁴⁵ Joseph Ratzinger é certamente um dos principais – senão o principal – expoentes da designada ‘eclesiologia eucarística de comunhão’. Recomenda-se o acesso a três obras para a compreensão do tema em questão: RATZINGER, J., *La comunione nella Chiesa*; SARTO, P. B., *Mysterium, Communio et Sacramentum*; CASALE, U. (ed.), *Fede, ragione, verità e amore*.

²⁴⁶ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 27-28.

É aqui que o Papa mostra que a natureza da verdadeira reforma consiste em um ‘conjunto de continuidades e descontinuidades em níveis diversos’. Ele, portanto, não identifica a novidade com a hermenêutica da ruptura e nem a continuidade com a hermenêutica da reforma, mas vê, ao contrário, esta última como uma *novidade na continuidade*, a qual não tem o seu fundamento em uma regra fixa aplicável em todas as épocas²⁴⁷.

Isso impele a Igreja a reconhecer a distinção entre uma decisão contingente sobre coisas contingentes e os princípios que permanecem e inspiram tais decisões. A hermenêutica da reforma na continuidade não é uma técnica ou um mecanismo, mas um princípio mobilizador de processos reformadores. Se é princípio, funda-se na natureza, vocação e no agir da Igreja. A unidade substancial da fé permanece, ao passo que as descontinuidades pastorais e históricas são necessárias e consonantes à unidade mencionada.

Aguilera²⁴⁸ propõe um estudo minucioso sobre esta concepção do sujeito-Igreja no Discurso de Bento XVI, considerando-a como central para a compreensão da hermenêutica da reforma na continuidade. Tal consideração não se apoia em uma possível constatação de natureza institucional, como se este sujeito-Igreja fosse meramente uma instituição da qual se emanam declarações pertinentes à fé.

[...] a questão da continuidade ou descontinuidade do ensino da Igreja não pode se resolver na análise formal das declarações com as quais o magistério definiu a fé em cada um de seus pontos, nos elementos de ruptura e continuidade ou continuidade que estes apresentam entre si, senão que implica radicalmente a Igreja, sujeito formado pelo Símbolo da fé e confessante do mesmo, em cujo seio a doutrina foi enunciada, encontra seu sustento e viva a sua unidade²⁴⁹.

Dessa forma – ainda que Papa Bento XVI se refira à hermenêutica da reforma na continuidade na perspectiva do Concílio Vaticano II – esta hermenêutica parece ser, de fato, a tradução, em termos sistemático-teológico-hermenêuticos, do critério reformador conciliar, que prioriza rupturas salvaguardando o mistério e a instituição eclesial, estes entendidos em sua harmonia original.

²⁴⁷ DE SALIS, M., *Ermeneutica della riforma*, p. 27-28, trad. nossa.

²⁴⁸ AGUILERA, M., *Único sujeto-Iglesia*, p. 53-61.

²⁴⁹ AGUILERA, M., *Único sujeto-Iglesia*, p. 55, trad. nossa.

2.2.1.4. Reforma e missionariedade

Desde o início do pontificado de Francisco, identificou-se a vinculação intencional que propunha entre reforma eclesial e missão. Com a publicação de EG, tal vinculação passou a ser explícita e, inclusive, sintetizada na expressão “Igreja em saída”²⁵⁰. Francisco indica que sua insistência no binômio reforma-missão se deve ao fato de que esta conjunção está no cerne do ensinamento conciliar, de modo que a estrutura de LG serviu de base para a estrutura de EG. Nesse sentido, pergunta-se Theobald²⁵¹: “é possível identificar em *Evangelii Gaudium* a mesma pretensão, a mesma tentativa de dotar a Igreja de um princípio de interpretação da obra altamente complexa e diversificada do Vaticano II?”²⁵². Para Theobald, a relação entre missão e reforma eclesial é este princípio.

Segundo o mesmo autor²⁵³, só é possível conceber tal relação a partir das ‘aberturas’ existentes no corpo textual do Concílio. LG menciona o princípio da renovação perene da Igreja²⁵⁴ e UR acena para a necessidade de sua reforma perene²⁵⁵. Já a missão é indicada em LG²⁵⁶. “Nenhuma ligação, portanto, nessa Constituição à qual Francisco se refere prioritariamente, entre missão e reforma da Igreja!”²⁵⁷. O reposicionamento da eclesiologia de LG numa perspectiva querigmática e missionária se deu amplamente em Congar, como “passagem de uma concepção geográfica para uma concepção relacional e cultural da missão e da evangelização [...]”²⁵⁸.

Outra abertura que permite à EG reposicionar a relação entre missão e reforma em face do Concílio é o porquê da missão. AG e EN quase não se interrogam sobre isso. Nesse sentido,

que se pense em certa concepção da ‘tolerância’, reforçada pelo amálgama corrente entre religião e violência: a opinião pública no Ocidente aceita certamente a

²⁵⁰ EG 20-49.

²⁵¹ THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 4.

²⁵² Tal questão encaminha o acesso a algumas obras atuais: ROUTHIER, G., *Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François*; AURÉLIO, M., *A Igreja do Papa Francisco à luz do Vaticano II*; COLETTI, R. M. P., *A Gaudium et Spes e a Evangelii Gaudium*.

²⁵³ THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 9.

²⁵⁴ LG 8.

²⁵⁵ UR 6.

²⁵⁶ LG 8, 17.

²⁵⁷ THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 10.

²⁵⁸ THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 10.

pluralidade das ‘comunidades’ ou religiões sobre um mesmo território, assegurando seu tratamento igual pelos poderes públicos, mas, quando elas manifestam a menor pretensão a uma validade ou uma verdade última ou realizam o que consideram como sua ‘missão’ nas sociedades, são facilmente acusadas de ‘proselitismo’. A equação entre ‘missão’ e ‘proselitismo’ está tão integrada na consciência ocidental que a maioria dos próprios cristãos não compreende mais a ligação intrínseca entre o Evangelho e sua difusão ou missão²⁵⁹.

Outra dificuldade apontada por Francisco, que se configura como possível abertura conciliar, é a que se refere à tentativa de autopreservação das instituições eclesiais. Há que se “promover um dinamismo evangelizador”²⁶⁰ capaz de colocar a Igreja “em estado permanente de missão”²⁶¹. Para Theobald²⁶², está é a outra face da reforma perene da Igreja implícita no Vaticano II e explícita em EG.

A relação entre missão e reforma eclesial em EG, portanto, pode ser considerada um critério interpretativo do Concílio na medida em que o evento conciliar não abordou tal relação de maneira explícita, mas forneceu os elementos que, à luz de uma hermenêutica que considera a unidade do *corpus* do Vaticano II, possibilitam uma elaboração teológica e uma prática pastoral que se constituem no âmago dessa relação. EG o faz a partir do princípio da transformação ou reforma missionária da Igreja, pois para Francisco, como intérprete do Vaticano II, não há reforma eclesial que não seja missionária, isso pelo fato de que natureza e missão eclesiais estão imbricadas por essência.

Obedecendo ao mandato missionário de Jesus – “Ide e fazei discípulos”²⁶³ – a Igreja encontra-se em constante atitude de ‘saída’ a fim de “pregar o Evangelho em todos os tempos e lugares”²⁶⁴. A reafirmação desse “estado permanente de missão”²⁶⁵, evento fundante da Igreja²⁶⁶, é o que Francisco tem diante de si ao propor que a nova etapa evangelizadora tenha como motivação teológica e pastoral a “transformação missionária da Igreja”²⁶⁷, ou seja, o resgate de sua natureza missionária²⁶⁸ como elemento central de sua presença no mundo. A “saída

²⁵⁹ THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 13.

²⁶⁰ EG 26.

²⁶¹ EG 25.

²⁶² THEOBALD, C., A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, p. 14.

²⁶³ Mt 28,19-20.

²⁶⁴ EG 19.

²⁶⁵ Referência direta ao DAp: “Procurará colocar a Igreja em estado permanente de missão. Levemos nossos navios mar adentro, com o poderoso sopro do Espírito Santo, sem medo das tormentas, seguros de que a Providência de Deus nos proporcionará grandes surpresas” (DAp 551).

²⁶⁶ At 2.

²⁶⁷ EG 19.

²⁶⁸ AG 2.

missionária” da Igreja não é outra coisa senão a “alegria missionária”, “que enche a vida da comunidade dos discípulos”²⁶⁹ a partir do Evangelho. Tendo o Mestre por modelo e as comunidades do Novo Testamento por inspiração, a Igreja deve

sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho [...] anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo. A alegria do Evangelho é para todo o povo, não se pode excluir ninguém²⁷⁰.

A ‘saída’ missionária da Igreja caracteriza-se, para Francisco, por algumas atitudes essenciais²⁷¹ e pela conversão pastoral e missionária de todas as comunidades evangelizadoras, conversão que reposiciona a ação evangelizadora: de uma “simples administração” a um “estado permanente de missão”²⁷². Este processo – simples em seu dado bíblico-teológico-magisterial e complexo em sua aplicação pastoral hodierna – é o sentido que Francisco atribui à reforma da Igreja.

2.2.2.

A complexidade da noção de reforma

A complexidade da noção de reforma se deve a duas razões de natureza eminentemente teológicas. A primeira diz respeito ao quê propriamente é aplicada tal noção: o que se reforma na Igreja e como se realiza tal reforma. A segunda se refere ao que não se reforma na Igreja e ao que fundamenta tais elementos irreformáveis. O estabelecimento de tal distinção não se faz de maneira intuitiva, especialmente no contexto da contemporaneidade eclesial. A segunda razão diz respeito a alguns paralelos conceituais: ‘reforma’ é o mesmo que ‘renovação’, ‘aggiornamento’ e ‘conversão’? Certamente há aproximações possíveis, mas em que o conceito de reforma difere das demais noções? Igualmente esta distinção não é intuitiva, o que é comprovado pelo uso destes termos ao modo de sinônimos em muitas produções teológicas e círculos pastorais. Nesse sentido, a questão da reforma se apresenta como um problema, em sentido acadêmico-teórico: há diversos e interdependentes elementos, aspectos e dimensões imbricados na noção de reforma.

²⁶⁹ EG 21.

²⁷⁰ EG 20.

²⁷¹ EG 24.

²⁷² EG 25.

É a reforma um ‘problema irresoluto’? Dado o princípio da *Ecclesia semper reformanda*, pelo qual a Igreja de Cristo é chamada a uma contínua revisão de si pela necessidade nunca plena de fidelidade ao Evangelho, além do fato elementar de que, em uma perspectiva teológica cristã, tudo está de alguma maneira ‘não resolvido’ até o retorno do Senhor, uma busca mais aprofundada sobre o específico tema da reforma da Igreja e das suas instituições não foi todavia ainda enfrentada²⁷³.

Quanto à primeira razão pertinente à complexidade da noção reforma – o quê e como se reforma a Igreja e o quê não se reforma na Igreja – focalizam-se dois elementos, a saber: a semântica teológica da reforma e a questão das rupturas na continuidade, que se constituiu, inclusive, no cerne da hermenêutica reformadora do Concílio Vaticano II para Bento XVI. Nesse sentido, segundo Nadalini²⁷⁴, pode-se afirmar que há dois principais significados do conceito de reforma: reforma como mudança para melhor (*mutatio in melius*) e reforma como restauração ou restabelecimento do que já estava no corpo eclesial e se perdeu em algum tempo histórico. Isso é realizado, em geral, por pessoas (reformadores) ou por eventos. Estes poderão conjugar uma reforma para melhor e uma reforma restaurativa? Daí decorre a questão das rupturas na continuidade. Dada a evidência de que a reforma sempre terá por elemento essencial uma ruptura, seja ela prospectiva ou retrospectiva, já no presente, a questão posta reside na clara compreensão dos horizontes do binômio ruptura-continuidade. Um possível caminho para tal é o de que, seguindo a reflexão de Bento XVI, “a natureza da verdadeira reforma consiste ‘propriamente no conjunto de continuidades e descontinuidades em níveis diversos’. A tarefa da hermenêutica da reforma consiste no individuar e no distinguir estes níveis”²⁷⁵. Ou seja, há níveis de reforma segundo suas especificidades. Reduções unívocas e equívocas deste conceito maculam, portanto, seu caráter analógico. É justamente essa relação que será apresentada na primeira sub-seção da presente seção.

Já quanto à segunda razão – aquela dos paralelos conceituais acerca da reforma – temos que tal complexidade e aparente ‘confusão’ decorre da própria complexidade da Igreja como realidade mistérica e instituição visível-histórica:

²⁷³ NADALINI, E., La riforma della Chiesa come “problema irrisolto”, p. 3, trad. nossa.

²⁷⁴ NADALINI, E., La riforma della Chiesa come “problema irrisolto”, p. 16.

²⁷⁵ POTTMEYER, H. J., La Chiesa in cammino, p. 67, trad. nossa.

O discurso sobre a realidade complexa da igreja conduz, para além do mistério da igreja, à sua existência e à sua configuração no mundo, isto é, ao segundo capítulo, aquele sobre o povo de Deus. A Igreja, compreendida como povo de Deus em caminho em direção à plena realização do reino de Deus, é devedora do modelo característico da eclesiologia conciliar. A ideia da realidade complexa da igreja, fundamento da hermenêutica da reforma, a bom termo constitui o elemento que vincula entre si os dois capítulos. O povo de Deus deve, de fato, enfrentar dois desafios: aquele da fidelidade ao seu mistério e aquele pastoral no mundo contemporâneo²⁷⁶.

Ao uso conjugado das noções mencionadas segue-se um ‘ajuste fino’, que permite qualificar os níveis da reforma anteriormente referidos e conferir ênfases específicas a estes níveis na medida em que a noção de ‘reforma’ parece ser a chave para a interpretação dos processos eclesiais ao longo da história, na esteira da lógica do Novo Testamento e da Tradição. Para O’Malley²⁷⁷, estas distinções sutis, mas importantes, expressam-se nos seguintes aspectos: a reintrodução de um vocabulário reformador; a análise honesta e profunda do sentido de *ressourcement*, de retorno às fontes; a distinção entre ‘verdadeira’ e ‘falsa’ reforma; níveis de reforma que integram ou distanciam a Igreja Universal das Igrejas Locais; a relação entre reformadores e instituição eclesial; uma reforma por meio de eventos com efeito centrífugo ou centrípeto; a reforma em nível pessoal, comunitário e institucional como vinculadas ou desvinculadas (hierarquia, laicato, mulheres, outros interlocutores); etc. Nessa perspectiva, não se fará uma investigação exaustiva da totalidade destes pontos, mas uma designação parcial de seus sentidos específicos, ao modo de individuação e níveis de reforma, pois

O tema da reforma/renovação constitui um tema indubitavelmente de longa duração na experiência histórica do cristianismo e, particularmente, no caso específico [...] da igreja católica. O termo, de resto, revela uma gama semântica ampla: reforma como renovação, purificação em contraste com decadência-corrupção, verdadeira-autêntica reforma, melhoramento (reforma *in melius*) contraposto à falsa reforma (*in peius*), revolução, aggiornamento, retorno a uma forma primitiva perdida. Cada uma destas categorias possui uma declinação histórica²⁷⁸.

Qual é a linguagem da reforma? [...] *reforma* [...] *renovação* [...] *revolução e evolução, melhoria* [...] *aggiornamento, renascimento* [...] e *desenvolvimento*. Outros termos aparecerão em pares como antíteses: *tradição* e *progresso*, *conservação* e *inovação* ou *improvisação, restauração e acomodação*. Compreender a tensão criativa ou destrutiva em cada par de termos é uma forma

²⁷⁶ POTTMEYER, H. J., *La Chiesa in cammino*, p. 70, trad. nossa.

²⁷⁷ O’MALLEY, J. W., *La riforma nella vita della Chiesa*, p. 105-107.

²⁷⁸ GIOMBI, S., *Riformare la Chiesa*, p. 17, trad. nossa.

instrutiva de compreender as ideias de reforma em diferentes lugares, épocas e circunstâncias²⁷⁹.

Em face do caminho argumentativo proposto, torna-se possível a indicação dos principais elementos distintivos da reforma da Igreja no âmbito dos nomes a ela atribuídos. Diz-se principais porque há outros e porque destes derivam outros elementos específicos. Vale salientar, com isso, que as distinções apresentadas na segunda sub-seção desta seção são aspectos da reforma interdependentes e complementares de acordo com as múltiplas semânticas pertinentes à noção de reforma, tal como se poderá visualizar nas seguintes sub-seções, nas quais serão apresentadas algumas elaborações autorais sobre o tema da reforma, que invariavelmente enfatizam um ou mais aspectos do que se pode aludir da noção de reforma sem esgotar sua riqueza e complexidade semântico-teológica. Cada elemento conceitual e cada elaboração autoral, portanto, focalizam um ou mais aspectos, pois a reforma é da, na e para a Igreja em sua integralidade.

2.2.2.1.

Ecclesia semper reformanda

A expressão que intitula a presente seção é de uma densidade teológico-pastoral ímpar. Conjugam-se nela três elementos – Igreja, perenidade e reforma – que, respectivamente, referenciam um aspecto institucional, outro temporal e, por fim, um processual. Tal formulação, cuja origem não remonta ao período contemporâneo, não poderia ser mais atual e significativa para o atual contexto pós-moderno de enfraquecimento das instituições, de esvaziamento da noção de tempo e de exigência de plasticidade dos processos humanos e institucionais. Ou seja, é possível que o conteúdo de *Ecclesia semper reformanda* sirva não apenas como mote para a reforma eclesial mas também como princípio hermenêutico para a leitura da realidade hodierna, pautada em profundas e rápidas transformações e para a qual adquire ainda mais sentido o Evangelho como sinal de contradição. Nesse sentido, não é por acaso que o Concílio Vaticano II tornou explícita essa formulação em seu corpo textual, mais especificamente em UR 4 e UR 6. Tratam-se das únicas menções conciliares ao termo reforma, que se desdobram, por assim dizer, nas

²⁷⁹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 6, trad. nossa.

outras expressões utilizadas pelo Concílio para se referir à relação mencionada: Igreja-perenidade-reforma. Diz-se isto dos termos ‘renovação’, ‘purificação’, ‘conversão’, expostos em alguns dos números mais importantes do Vaticano II²⁸⁰. Sob o ponto de vista hermenêutico-conceitual, é evidente que diferentes noções possuem diferentes sentidos e significados: seu uso não é arbitrário, mas intencional. A prioridade de utilização de outros termos que não ‘reforma’, numa primeira abordagem, não minimiza e muito menos desvaloriza a expressão *Ecclesia semper reformanda* ou mesmo a noção de reforma. Veja-se o que ocorre com a noção de *aggiornamento*²⁸¹, por exemplo: ela não é explicitamente citada nos textos conciliares, mas serve de critério formal para sua compreensão, pois emerge do texto. O mesmo ocorre com a noção de reforma. Não se trata aqui de adentrar a discussão sobre a distinção entre o texto do Concílio e o espírito do Concílio²⁸². Focaliza-se, todavia, a análise dos próprios textos, sua recepção, interpretação e aplicação. Não significa supor o que o Concílio quis dizer, mas observar o que foi dito e analisar seu posicionamento à luz dos princípios teológicos e pastorais a ele subjacentes e por ele expressos. Desse modo, é possível afirmar, em primeiro lugar, sobre o sentido da expressão *Ecclesia semper reformanda* – valendo-se, para isso, do Concílio – que a noção de reforma é eminentemente teológica, de base, principal, sendo que suas implicações solicitam a ocorrência de outras noções que expressam seus diferentes aspectos. Desde aqui é possível compreender porque, no período pós-conciliar, o termo reforma da Igreja assumiu diversas conotações, inclusive com referências a ‘reforma’ e ‘reformas’²⁸³.

²⁸⁰ LG 8, 9, 15; GS 43; UR 3, 6.

²⁸¹ ALMEIDA, A. J., *Aggiornamento*; DE MORI, G., *O aggiornamento como categoria teológica*.

²⁸² “A hermenêutica da descontinuidade corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar. Ela afirma que os textos do Concílio como tais ainda não seriam a verdadeira expressão do espírito do Concílio. Seriam o resultado de compromissos em que, para alcançar a unanimidade, foi necessário arrastar atrás de si e confirmar muitas coisas antigas, já inúteis. Contudo, não é nestes compromissos que se revelaria o verdadeiro espírito do Concílio mas, ao contrário, nos impulsos rumo ao novo, subjacentes aos textos: somente eles representariam o verdadeiro espírito do Concílio, e partindo deles e em conformidade com eles, seria necessário progredir. Precisamente porque os textos refletiriam apenas de modo imperfeito o verdadeiro espírito do Concílio e a sua novidade, seria preciso ir corajosamente para além dos textos, deixando espaço à novidade em que se expressaria a intenção mais profunda, embora ainda indistinta, do Concílio. Em síntese: seria necessário seguir não os textos do Concílio, mas o seu espírito” (BENTO XVI. Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal, 22 de dezembro de 2005, 10-11). “Não se trata, de forma alguma, de separar nem de opor ‘espírito’ e ‘letra’ do Concílio [...] Esta operação seria nestorianismo hermenêutico, serviço do nestorianismo eclesiológico” (ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium*, p. 23).

²⁸³ “De fato, o termo ‘reforma’ pode assumir diversos significados, em relação aos quais uma questão fundamental aparece inevitável: pode a Igreja mudar a sua ‘forma’? E ainda antes, qual é a forma da Igreja?” (CANOBBIO, G., *Quale riforma per la Chiesa?*, p. 31, trad. nossa).

Em segundo lugar, faz-se necessário analisar a origem de tal expressão para ampliar a compreensão de seu sentido e alcances na contemporaneidade. Na conferência de 30 de julho de 1947, em Barmen, intitulada *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, feita ao *Coetus* dos pregadores evangélicos, o teólogo evangélico Karl Barth afirmou:

A Igreja não coloca a sua confiança no que ela traz. Lá onde é posta em jogo a sua liberdade, ela coloca sua confiança unicamente na mensagem da livre graça de Deus. É desta mensagem que vem o direito, o dever, a liberdade da Igreja de existir no mundo, enquanto *ecclesia semper reformanda*: sem qualquer pretensão, mas sem qualquer temor diante dos demônios – cristãos ou não cristãos – de qualquer tipo²⁸⁴.

O mesmo Karl Bath, mais adiante, retoma tal formulação em sua *Dogmatica ecclesiale*, no contexto do parágrafo 62, dedicado à relação entre o Espírito e a comunidade cristã. Nesse contexto, Barth, ao tratar do artigo *Credo catholicam Ecclesiam*, afirma que há uma essência eclesial imutável, garantida pelo Espírito, e variações eclesiais sujeitas ao tempo e ao espaço: “sempre, sob novas formas em cada época, essa [a Igreja] é obrigada e chamada a ser a mesma Igreja e a confirmar continuamente sua identidade”²⁸⁵. Para Barth, dois erros devem ser afastados: pensar a Igreja apenas como antiga (a Igreja deve corresponder à sua essência) e pensar a igreja como moderna (adaptada aos tempos), de modo que isso não corresponde à verdadeira Igreja.

O que conta, na Igreja, não é o ‘progresso’, mas sim a reforma: a sua existência como *ecclesia semper reformanda*. Agora, *semper reformari* não significa caminhar com o seu tempo, aceitar que a mentalidade de cada época seja juiz do que é verdadeiro e do que é falso, mas procurar, em cada época, combatendo com a sua mentalidade, a forma, a doutrina, a estrutura e o serviço correspondente à essência imutável da Igreja²⁸⁶.

Barth não descreve a origem da expressão. Diz-se comumente que remonta à teologia calvinista do século XVII, mas tal afirmação, segundo Mahlmann²⁸⁷, não se sustenta. Para Canobbio²⁸⁸, de uma investigação acerca da literatura teológico do período pós-Reforma pode se considerar o uso da fórmula pelo teólogo suíço

²⁸⁴ ASKANI, H.-C., “*Ecclesia semper reformanda*”?, p. 14, trad. nossa.

²⁸⁵ BARTH, K., *Dogmatique*, IV, p. 68, trad. nossa.

²⁸⁶ BARTH, K., *Dogmatique*, IV, p. 68, trad. nossa.

²⁸⁷ MAHLMANN, T., “*Ecclesia semper reformanda*”, p. 384-387.

²⁸⁸ CANOBBIO, G., *Quale riforma per la Chiesa?*, p. 34-35.

Johann Heinrich Heidegger (1633-1698), que na sua *Dogmatik* trata de uma dupla reforma: ordinária e extraordinária. “A primeira deveria ser contínua, e, portanto, haveria sentido sustentar que a Igreja deve sempre estar em estado de reforma”²⁸⁹. No mesmo período de Heidegger, o pastor reformado holandês Jodocus van Lodesteyn (1620-1677) trata de uma sempre necessária reforma da Igreja, perenemente em curso, dado que a Reforma Protestante se deu mais em âmbito institucional do que doutrinal e devocional: sem uma renovação interior de seus membros a Igreja não se pode dizer reformada. No entanto, a origem da fórmula parece ser ainda mais antiga e remonta a Willem Teelinck (1579-1629), em cujos escritos se visualiza o postulado de que a Igreja se deve sempre reformar, retornar aos seus princípios. Por outro lado, “a fórmula *sempre in ecclesia opus est reformatione* se encontra já em 1610 no comentário a Mt 1,1 do teólogo de Wittenberg Fridrich Balduin (1575-1628); o mesmo retomará o tema no comentário de *Rm* bem como de *1Cor*”²⁹⁰

Segundo Pani²⁹¹, uma possível origem da fórmula seria ainda mais remota, referindo-se precisamente ao início do pontificado de Paulo III, em 1534.

Nesta data há um memorial do jurista novarese Giovan Battista Caccia sobre a reforma da Igreja intitulado *De fide integranda ac de ecclesia reformanda*, dedicado precisamente a Paulo III, ‘no qual se ressaltam lamentos e protestos por uma obrigatória reforma da Igreja’²⁹².

Em conclusão, pode-se especular sobre a origem da fórmula, que é difusa, mas ainda assim não se encontra seu significado preciso: “A referência ao estudo histórico sobre a origem da fórmula serve, todavia, ao menos para recordar que a consciência da necessidade da reforma da Igreja era amplamente dividida, também no âmbito católico, e já antes da Reforma”²⁹³

Por que deveria a igreja, como instituição de origem divina, precisar ser reformada? A resposta está no fato de que a igreja é também uma instituição humana. Embora a igreja tenha a garantia de Cristo de que ele nunca a abandonará, ela ainda deve realizar sua jornada terrestre com pés humanos. Esse fato, por definição, significa que os cristãos cometerão erros ao longo do caminho. Estudar a história dos movimentos de reforma nos fornece exemplos de como outros tentaram corrigir esses erros e reter os fundamentos da igreja enquanto os adaptavam aos tempos de

²⁸⁹ CANOBBIO, G., Quale riforma per la Chiesa?, p. 34, trad. nossa.

²⁹⁰ CANOBBIO, G., Quale riforma per la Chiesa?, p. 34-35, trad. nossa.

²⁹¹ PANI, G., *Ecclesia semper reformanda*, p. 125-140.

²⁹² CANOBBIO, G., Quale riforma per la Chiesa?, p. 35, trad. nossa.

²⁹³ CANOBBIO, G., Quale riforma per la Chiesa?, p. 35, trad. nossa.

mudança. O fato de estarmos testemunhando – vivendo, na verdade vivendo – uma era de notável renovação em virtude do Vaticano II nos dá uma visão única dos capítulos anteriores da história da reforma que, por sua vez, oferecem uma perspectiva sobre nós²⁹⁴.

2.2.2.2.

Distinções conceituais

A primeira distinção se faz entre ‘reforma’ e ‘*aggiornamento*’. São termos correlatos e pertinentes à mesma realidade, mas distintos. Em linhas gerais, o *aggiornamento* conciliar exprime parcialmente a condição reformadora essencial da Igreja. Ou seja, o *aggiornamento* eclesial é uma das faces da reforma, mais precisamente nos termos de uma ‘refontalização’ dinâmica: o retorno à Tradição viva da Igreja como fonte para a vida espiritual (pessoal) e para a pastoral. A articulação necessária e salutar entre a pastoralidade do Concílio e a renovação espiritual que propunha foi significativamente expressa pela definição de *aggiornamento* de Alberigo:

a indicação sintética da direção na qual o Concílio teria que abrir o caminho para a Igreja. Não uma reforma institucional nem uma modificação doutrinal, mas uma imersão total na tradição visando a um rejuvenescimento da vida cristã e da Igreja. Uma fórmula na qual fidelidade à Tradição e renovação profética eram destinadas a conjugar-se; a leitura dos ‘sinais dos tempos’ devia entrar em sinergia recíproca com o testemunho da mensagem evangélica²⁹⁵.

O termo em questão foi utilizado por João XXIII para indicar o principal objetivo do Concílio Vaticano II²⁹⁶. As fases antepreparatória e preparatória do Concílio, passando por suas sessões, até sua recepção e posteriores hermenêuticas constituíram-se, e ainda se constituem, pela referência direta ao conceito de *aggiornamento*. A inexistência de tal referência impossibilita a compreensão autêntica do Vaticano II em virtude de sua proeminência no âmbito das motivações

²⁹⁴ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 1, trad. nossa.

²⁹⁵ ALBERIGO, G., *Transizione epocale*, p. 553, trad. nossa.

²⁹⁶ Segundo Almeida, João XXIII utilizou o termo ‘*aggiornamento*’ pela primeira vez em novembro de 1958, em conversa com Mons. Loris F. Capovilla, então seu secretário particular, afirmando a realidade por ele indicada como necessária à Igreja. Daí, para o Papa Roncalli, a necessidade de um Concílio. Sua primeira utilização em público ocorreu em 25 de janeiro de 1959, diante de um grupo de Cardeais, ocasião na qual João XXIII anunciou o Sínodo romano de 1960, o Concílio Vaticano II e a atualização do Código de Direito Canônico. “Desde então, a ideia de *aggiornamento* se colará ao projeto de Concílio concebido por João XXIII, tornando-se, ao lado de ‘pastoralidade’, uma de suas descrições mais eficazes” (ALMEIDA, A. J., *Aggiornamento*, p. 8).

que levaram à realização do Concílio. De acordo com Almeida²⁹⁷, a compreensão do projeto conciliar por parte de João XXIII foi evoluindo desde o anúncio do Concílio, em 25 de janeiro de 1959, até sua abertura, em 11 de outubro de 1962: o *aggiornamento* deveria ser, ao mesmo tempo, pastoral e espiritual. O caráter pastoral do Concílio decorreria do contexto social e histórico daquele período, contexto de mudança de época, um *kairós*, que, na visão de João XXIII, levaria a Igreja a assumir para si o princípio evangélico da reforma²⁹⁸. Já o caráter espiritual do Concílio estaria fundado na necessidade de uma reinterpretação global do mistério cristão para os tempos atuais.

Paulo VI, em 6 de setembro de 1963, durante a Semana de Atualização Pastoral, em Roma, discursou sobre o sentido do termo *aggiornamento*. Para o Pontífice, *aggiornamento* indica a relação entre a verdade cristã e a sua inserção na realidade dinâmica, contingente e mutável da vida humana condicionada pelo elemento histórico. Do ponto de vista eclesial, a ideia de *aggiornamento* supera a concepção de ‘atualização’, pretensamente vinculada à ‘modernização’ da Igreja ou meramente à sua adequação às exigências atuais. Mais que isso, *aggiornamento* é a condição perene da Igreja de “pôr em dia ou manter em dia”²⁹⁹ a verdade cristã, que é Jesus Cristo. Em sentido estrito, podemos dizer que o *aggiornamento* conciliar expressa a noção de ‘dia’ (*giorno*), cujo elemento primaz é a ‘luz’, imagem de Cristo, “luz dos povos”³⁰⁰.

“O Espírito Santo é o verdadeiro animador de todo autêntico *aggiornamento*-renovação eclesial, só Ele pode, em cada marco histórico, infundir novo vigor espiritual e novas energias morais, devolvendo à Igreja um rosto mais luminoso e lançando-a a uma ação apostólica mais incisiva”³⁰¹.

O primeiro número da Constituição Dogmática LG sintetiza essa belíssima realidade: “O Concílio deseja ardentemente iluminar todos os homens com a claridade de Cristo, luz dos povos, que brilha na Igreja, para que o Evangelho seja anunciado a todas as criaturas”³⁰².

²⁹⁷ ALMEIDA, A. J., *Aggiornamento*, p. 8.

²⁹⁸ UR 6; LG 8.

²⁹⁹ ALMEIDA, A. J., *Aggiornamento*, p. 8.

³⁰⁰ LG 1.

³⁰¹ DANTAS, J. P. M., *Lo Spirito Santo “anima” del Corpo Mistico*, p. 279, trad. nossa.

³⁰² LG 1.

Aggiornamento foi apressadamente entendido por alguns como sinônimo de ‘reforma’, por outros como um expediente próprio para não usar um termo ‘quente’ e controverso como ‘reforma’. Uma análise profunda do ensinamento de João XXIII possibilita, ao invés, concluir que com ‘aggiornamento’ o papa queria indicar a disponibilidade e a atitude de busca de uma renovada inculturação da revelação nas novas culturas. ‘Aggiornamento’ aparece como a indicação sintética da direção na qual o Concílio deveria abrir o caminho à Igreja. Não reformas disciplinares nem modificações doutrinárias, mas uma imersão total na tradição com a finalidade de um rejuvenescimento da vida cristã e da Igreja³⁰³.

Não menos importante é a consideração pneumática do *aggiornamento* conciliar. Suplicando ao Espírito que renove em nossa época os prodígios como em um novo Pentecostes³⁰⁴, João XXIII tinha consciência das implicações teológicas dessa afirmação: é o Espírito que faz novas todas as coisas. O *aggiornamento* é a afirmação da centralidade de Cristo na vida da Igreja e em sua relação com o mundo, centralidade que se torna visível num contínuo processo de reforma interior, de retorno a Cristo, pela abertura à ação do Espírito:

O *aggiornamento* não é uma simples adequação aos tempos modernos, mas tem como fim o desejo do bem e como critério a consciência da ação do Espírito que quer vivificar, renovar a Igreja, conduzindo-a à sua origem, que é Cristo, para que possa melhor vivê-lo internamente e testemunhá-lo ao seu exterior, ao mundo [...] Esta é a ação de rejuvenescimento que o Espírito Santo continuamente opera para reconduzir tudo a Cristo! A exigência da reforma ou do *aggiornamento* não nasce de uma simples exigência temporal, mas da recomendação de Cristo mesmo: discernir, vigiar, compreender, tornar-se consciente [...] responsável³⁰⁵.

Imbricados na noção de *aggiornamento* – e do mesmo modo parciais enquanto pertinentes à noção de reforma – são os conceitos de ‘*ressourcement*’ e ‘*sviluppo*’. Para O’Malley³⁰⁶, *ressourcement* trata da ideia tradicional de reforma, a saber: transferir as normas de um passado específico ao presente eclesial. Esta noção não satisfaz o princípio teológico e pastoral da reforma. *Sviluppo* diz respeito a evolução e progresso. Esta é uma noção utilizada no Concílio para descrever e compreender os tipos de mudança, mas especificamente uma mudança que já se

³⁰³ ALBERIGO, G., *Transizione epocale*, p. 533, trad. nossa.

³⁰⁴ Na Constituição Apostólica HS, para a convocação do Concílio, João XXIII recorda as palavras dirigidas na forma de oração aos Cardeais no dia 25 de janeiro de 1959, ocasião na qual fez o anúncio do Concílio: “E digne-se o divino Espírito ouvir da maneira mais consoladora a oração que todos os dias sobe de todos os recantos da terra: ‘Renova em nossa época os prodígios, como em novo Pentecostes; e concede que a Igreja santa, reunida em unânime e instantânea oração junto a Maria, Mãe de Jesus, e guiada por Pedro, difunda o reino do divino Salvador, que é reino da verdade, de justiça, de amor e de paz. Assim seja’” (HS 23).

³⁰⁵ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 104, trad. nossa.

³⁰⁶ O’MALLEY, J. W., *La riforma nella vita della Chiesa*, p. 101-102.

encontrava em gérmen na Igreja, que já haveria sido iniciada. Já *aggiornamento* conferia uma maior atenção às diferenças históricas e culturais a respeito de cada concílio precedente, e o fato de validar de maneira implícita como reforma uma medida de acomodação ou adaptação ao mundo. Quando GS afirma que a igreja aprende com o mundo, dá um passo avante ao conceito³⁰⁷. Para Ferreira, central nesse contexto é a noção de ‘comunhão’, de modo que “*aggiornamento e ressourcement* são correspondentes nela”³⁰⁸. Afirma, assim, Ferreira:

A antiga compreensão da comunhão dos cristãos, como resultante da comunhão com Deus pela mediação sacramental da Igreja e de suas estruturas históricas para servir a essa comunhão, encontra-se com uma forma de compreender a missão da Igreja a partir da resposta aos desafios que lhe vêm do mundo e da cultura, o que confere à noção de comunhão uma configuração pastoral³⁰⁹.

Nessa perspectiva verifica-se que a distinção entre reforma e *aggiornamento* reside na ênfase histórica: *aggiornamento* – tal como expresso no Concílio – pode muito bem ser utilizado para indicar a dimensão histórica da reforma, ou seja, a adequada ‘captação’ da Tradição como fonte para o presente eclesial e a necessidade de sempre realizar esse processo no futuro (amanhã e depois), focalizando o caráter espiritual e pastoral da Igreja. No entanto, ainda que a intenção fundamental do Concílio tenha sido a do *aggiornamento* eclesial,

podemos afirmar que o concílio não resolveu o problema da mudança na continuidade, o que na realidade não estava incluído entre as suas tarefas; todavia o enfrentou e, assim, revelou sua complexidade. Demonstrou de modo implícito que não existem soluções fáceis ao problema. Avisa-nos, aqui, que não podemos falar com desenvoltura da reforma da igreja, como se fosse um conceito à margem de complicações”³¹⁰.

A segunda distinção se dá entre ‘reforma’ e ‘renovação’. É certo que o termo mais utilizado como sinônimo de ‘reforma’ é o de ‘renovação’. No entanto, não são conceitos de mesmo significado, ainda que correlatos, de modo que ‘renovação’ exprime uma outra face da ‘reforma’: o ato mesmo de traduzir, implementar e aplicar no hoje eclesial os princípios fontais da Tradição em face dos sinais dos tempos. Dito de outra maneira: a renovação é o resultado concreto e prático do

³⁰⁷ GS 40.

³⁰⁸ FERREIRA, A. L. C., A preparação do Concílio Vaticano II na renovação eclesiológica, p. 552.

³⁰⁹ FERREIRA, A. L. C., A preparação do Concílio Vaticano II na renovação eclesiológica, p. 552.

³¹⁰ O'MALLEY, J. W., La riforma nella vita della Chiesa, p. 102-103, trad. nossa.

aggiornamento. Esta distinção é muito significativa para a compreensão do caráter progressivo, gradual e perene da reforma. Numa consideração quantitativa de ‘renovação’ – porque a Igreja sempre estabeleceu essa distinção sutil entre reforma e renovação – tem-se

uma comparação simples de reforma e renovação, que revela 113 exemplos de linguagem reformista nos documentos dos concílios ecumênicos, em comparação com 86 exemplos de linguagem renovadora. Mas 63 dos exemplos posteriores, quase 75% de todos os usos da linguagem da renovação nos concílios ecumênicos, são encontrados apenas nos documentos do Vaticano II³¹¹.

Seguindo a explanação de Bellitto³¹², a linguagem da renovação (formas do substantivo *renovatio* e do verbo *renovare*) se fez presente nos Concílios de Calcedônia (451), Nicéia II (787) e Constantinopla IV (869-70). E já desde aqui o sentido prático de renovação aparece: não se tratava de uma renovação aos moldes do que depois o Vaticano II chamaria de *aggiornamento*, mas da renovação técnica da legislação canônica vigente. Calcedônia oferece o primeiro uso de uma palavra de renovação nos cânones de um concílio ecumênico: “Somos movidos por doutrinas errôneas por nossa resolução coletiva e renovamos (*renovavimus*) o credo infalível dos padres”³¹³. Em Nicéia II, os padres vereadores ordenaram a renovação dos costumes anteriormente abandonados (*renovari*); Constantinopla IV renovou as formas de piedade que haviam sido circunscritas.

As duas palavras mais importantes para nossa história são *reforma* (*reformatio*, *reformare*) e *renovação* (*renovatio*, *renovare*), esforços gêmeos que freqüentemente competem e continuam a puxar a igreja em direções opostas, embora não sejam necessariamente adversos. Apesar de duas gerações de pesquisas históricas e teológicas sobre reforma, os estudiosos ainda estão descobrindo o que pessoas diferentes em épocas diversas quiseram dizer precisamente quando usaram *reforma* e *renovação*. Na véspera do Vaticano II, Ladner ofereceu esta definição de reforma: ‘a ideia de esforços livres, intencionais e sempre perfectíveis, múltiplos, prolongados e sempre repetidos do homem para reafirmar e aumentar os valores preexistentes no composto espiritual-material do mundo’. Por mais precisa que seja essa definição, mais de um de seus alunos e leitores a considerou torturante e incômoda. Ladner admitiu que sua definição de reforma deve ser considerada provisória e incompleta porque pesquisas adicionais sempre trazem maior clareza³¹⁴.

³¹¹ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 11-12, trad. nossa.

³¹² BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 11-12.

³¹³ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 11, trad. nossa.

³¹⁴ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 6, trad. nossa.

Vê-se, com isso, que a noção de renovação suplantou a noção de reforma desde os inícios da Igreja até o século XIII, quando se utilizou pela primeira vez o termo reforma. Verificou-se anteriormente que a principal razão deste fato se deu em virtude da não utilização explícita da noção de reforma nos ambientes eclesiais, pois referir-se à reforma significava referir-se mais à reforma pessoal do que à institucional. O termo renovação surgiu nesse contexto jurídico-canônico, moral, disciplinar. Isso mudou durante o governo de Inocêncio III (1119-1216), que supervisionou o Concílio de Latrão IV (1215), o primeiro concílio ecumênico a usar a linguagem reformista explicitamente em seus documentos. Latrão IV instruiu os bispos a se reunirem em um sínodo anual, no qual deviam cuidar da correção dos excessos e da reforma da moral, especialmente entre o clero, e nomear vigários para investigar cuidadosamente o que necessitava de correções ou reformas ao longo do ano. Os prelados eram encarregados de exercer seu ofício de correção e reforma com prudência e diligência, cuidando especialmente da retidão do comportamento clerical e da reforma da moral. Depois de Latrão IV, os conselhos normalmente começavam com uma proclamação redigida em linguagem reformista, declarando que os delegados tratariam de melhorias, principalmente no comportamento moral do clero³¹⁵. Passou-se a uma consideração de que o termo reforma deveria suplantiar renovação justamente pelo processo da reforma gregoriana, muito mais institucional e eclesiástica, o que perdurou até o Vaticano I.

O Concílio Vaticano II resgatou a noção de renovação em seu sentido original e posicionou a noção de reforma a seu lado, mas estabelecendo as devidas distinções. Os padres conciliares, como se viu, optaram pelo amplo uso da noção de renovação em detrimento da linguagem reformadora, escolhendo formas de *renovatio/renovare* sete vezes mais do que *reformatio/reformare*. UR 6 utiliza os dois termos no mesmo argumento. Um Concílio que quase sempre enfatizou explicitamente a renovação aqui seleciona *renovatio* e *reformatio* para descrever a tarefa da Igreja: um retorno aos princípios fundadores que envolve uma atualização contínua de tais princípios³¹⁶.

[...] Paulo VI em *Ecclesiam Suam* (1964) não só permitiu a possibilidade da necessidade de reforma, mas canonizou o ato da reforma e declarou-o uma obrigação. Com a *Ecclesiam Suam*, Paulo VI encorajou o programa de renovação

³¹⁵ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 11-12.

³¹⁶ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 13.

do Vaticano II como uma bola de neve para a alegria de muitos e a consternação de alguns que esperavam que a revolução de João XXIII pudesse ser estancada antes de ir longe demais. Paulo VI identificou três tarefas principais para seu pontificado: honesta autorreflexão, dever de reformar e diálogo da Igreja com o mundo³¹⁷.

Vale aqui destacar o posicionamento de Theobald referente às diferenças semânticas entre *renovatio* e *reformatio*³¹⁸. Tais diferenças ficam explicitadas no contexto do debate acerca do esquema do Decreto sobre o ecumenismo, ao final da Segunda Sessão conciliar. Inicialmente, o mencionado Decreto contemplava apenas a ‘renovação’ espiritual da Igreja, de modo que o bispo de Mainz (Alemanha) – Hermann Volk – foi o primeiro a utilizar o termo ‘*reformare*’, que posteriormente foi incluído em UR 6, ainda que sob críticas de um significativo número de padres conciliares. Theobald vê nesse processo a sinalização de que ‘*reformare*’ tinha por significado a revisão e/ou reformulação da tradição doutrinal da Igreja, o que estabeleceria a distinção entre ‘reforma’ e ‘renovação’ em UR, já que ambas as noções foram utilizadas no Decreto, inclusive lado a lado nos números 4 e 6. O mesmo autor considera que esse paralelismo semântico-conceitual aponta para uma mudança doutrinal da qual o Concílio, ao que parece, não tomou plena consciência. Decorre disso, ao modo de hipótese, o fato de que UR e LG seriam substancialmente diferentes quanto ao ideal da renovação eclesial.

Feiner, comentando o Decreto sobre o ecumenismo, cita Stakemeier, que ciente da distinção anteriormente referida depreende dela uma conclusão diversa daquela de Theobald:

Reformatio e renovatio não foram, de fato, especialmente distinguidas no decreto, mas há, não obstante, uma diferença entre as duas expressões [...] *Reformatio* significa uma restauração do padrão da época anterior, que foi deformado pela fraqueza humana e pelo pecado. Este é o sentido em que a reforma católica do século 16 usava a palavra e o padrão a que se referia era o da Igreja da época patrística, embora não pusesse em causa o desenvolvimento legítimo desde aquele período. Em contraste, *renovatio* significa uma atitude mais fiel e mais profunda em todas as áreas da vida cristã, com base no espírito do evangelho³¹⁹.

De Mey realiza uma análise valorativa acerca de tal debate indicando que, historicamente, não é possível afirmar em absoluto a distinção entre ‘renovação’ e ‘reforma’ em UR. Segundo ele, “a maioria dos padres que intervieram no debate

³¹⁷ BELLITTO, C. M., *Renewing Christianity*, p. 2-3, trad. nossa.

³¹⁸ THEOBALD, C., *The Theological Options of Vatican II*, p. 87-107.

³¹⁹ FEINER, J., *Commentary on the Decree on Ecumenism 2*, p. 95, trad. nossa.

sobre o *De oecumenismo* não fez, em primeira instância, um contraste entre renovação e reforma”³²⁰. A inclusão de ‘reforma’ encaminhava um apelo pela concomitância da renovação interna e da renovação externa da Igreja. Segundo De Mey, a noção de ‘reforma’ já havia sido mencionada, em tempo pregresso, no debate pertinente ao *De ecclesia* por Mons. Larraín Errázuriz, bispo de Talca (Chile)³²¹.

Em minha opinião, não se deve separar demais a *Unitatis redintegratio* e a *Lumen gentium*. As reflexões sobre o ecumenismo na primeira pressupõem o que a última tem a dizer sobre a relação de comunhão que a Igreja Católica mantém com os não católicos³²².

Por fim, tem-se a distinção conceitual entre ‘reforma’ e ‘conversão’. Esta última situa-se no processo de mudança de mentalidade pressuposto pela integralidade da reforma, dado que “a reforma é, antes de mais nada, uma questão de atitude. Pode, portanto, exigir *metanoia*, conversão da mente e do coração”³²³. A conversão é, então, pessoal e pastoral, pois se trata dos constantes apelos de reorientação pessoal-existencial a Cristo e de revisão pastoral, ou seja, de uma renovada visão e compreensão do agir da Igreja segundo sua própria natureza.

A reforma, no seu significado originário, é um processo espiritual muito próximo à conversão e nesse sentido faz parte do coração do fenômeno cristão; somente por meio da conversão alguém se torna cristão, e isto é válido para toda a vida do indivíduo e para toda a história da Igreja³²⁴.

Se, então, a conversão diz de uma mudança de mentalidade, sua expressão reside na superação de crenças pessoais e pastorais inconsistentes, na reproposição e vivência de atitudes autenticamente evangélicas e na implementação prática de novos elementos evangelizadores. A conversão possui, portanto, um estreito vínculo com a primazia da graça: pode-se conceber uma plena consciência da necessidade do *aggiornamento* eclesial e das técnicas precisas para a renovação da Igreja sem que isso, de fato, resulte em fecundidade espiritual e evangelizadora³²⁵. Desde aqui se pode afirmar que a conversão é uma das faces da reforma segundo o

³²⁰ DE MEY, P., Church renewal and reform in the documents of Vatican II, p. 386, trad. nossa.

³²¹ DE MEY, P., Church renewal and reform in the documents of Vatican II, p. 386.

³²² DE MEY, P., Church renewal and reform in the documents of Vatican II, p. 386, trad. nossa.

³²³ DALY, G., The Church, p. 290, trad. nossa.

³²⁴ RATZINGER, J., Warum ich noch in der Kirche bin, p. 105-106, trad. nossa.

³²⁵ EG 11.

ideal de conversão inscrito no Evangelho e apresentado pelo magistério, mediante dois elementos que igualmente exprimem a reforma: o encontro pessoal com Cristo e a conversão pastoral.

Em nossa Igreja devemos oferecer a todos os nossos fiéis um ‘encontro pessoal com Jesus Cristo’, uma experiência religiosa profunda e intensa, um anúncio querigmático e o testemunho pessoal dos evangelizadores, que leve a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral³²⁶.

É a resposta inicial de quem escutou o Senhor com admiração, crê nEle pela ação do Espírito, decide ser seu amigo e ir após Ele, mudando sua forma de pensar e de viver, aceitando a cruz de Cristo, consciente de que morrer para o pecado é alcançar a vida³²⁷.

A reforma da Igreja em sua face de conversão prioriza o querigma e o encontro pessoal com Cristo como ‘motores’ reformadores e o testemunho de vida cristã como a manifestação eclesial e pública da conversão, que é perene. Este ciclo – que se apresenta de maneira paradigmática no Pentecostes – torna-se pastoral na medida em que “todas as comunidades se esforcem por atuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão”³²⁸. A conversão pastoral suscita o abandono da “simples administração”³²⁹ e a adesão a um “estado permanente de missão”³³⁰. Não é por acaso que o próprio Concílio Vaticano II apresentou a conversão do coração e a conversão eclesial como propulsores da renovação e da reforma eclesiais³³¹. “A *Ecclesia semper reformanda* é uma *Ecclesia in statu conversionis* e uma *Ecclesia in statu missionis*”³³².

Portanto, a conversão – seja em seu âmbito pessoal ou em seu âmbito pastoral – expressa a reforma eclesial nos termos da contínua mudança de mentalidade e atividade à qual estão submetidos todos os cristãos e todas as estruturas que contrastam com o Evangelho³³³.

³²⁶ DAp 226.

³²⁷ DAp 278.

³²⁸ EG 25.

³²⁹ EG 25.

³³⁰ EG 25.

³³¹ UR 6.

³³² GALLI, C. M., *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco*, p. 54, trad. nossa.

³³³ “A reforma é a conversão missionária – pessoal, comunitária, estrutural – de todo o povo de Deus e de todos no povo de Deus” (GALLI, C. M., *La riforma della Chiesa secondo Francesco*, p. 53, trad. nossa).

2.2.2.3.

Antonio Rosmini (1797-1855)

Antonio Francesco Davide Ambrogio Rosmini-Serbati foi um padre católico, teólogo e filósofo italiano. É certamente um dos mais importantes pensadores italianos da primeira metade do século XIX. Em 1828 fundou o Instituto da Caridade (Rosminianos), Congregação Religiosa de direito pontifício desde o ano de 1839, que tem por membros clérigos, fieis leigos e aqueles que desejam vincular-se segundo a comunhão de bens espirituais. Posteriormente, suas ideias pouco ortodoxas e seu envolvimento no campo político fizeram com que duas de suas obras fossem incluídas no *Index Librorum Prohibitorum – Costituzione secondo la giustizia sociale e Dalle cinque piaghe della Santa Chiesa* – do que se seguiu a imposição de silêncio em 1854. Em 1889, quarenta de suas proposições foram condenadas por Leão XIII no Decreto *Post Obitum*. O século XX significou a reabilitação de Rosmini: João XXIII tomou suas *Massime di perfezione cristiana* como regra de vida, Paulo VI suspendeu o interdito sobre *Dalle cinque piaghe della Santa Chiesa* e João Paulo II elogiou seu pensamento em *Fides et Ratio*. O mesmo pontífice aprovou a abertura da causa de sua beatificação.

Esta breve descrição histórica apresenta-se como relevante para a consideração da elaboração rosminiana sobre a reforma da Igreja, ao passo que o aprofundamento da questão é introduzido por Giombi:

Perspectivas [...] para uma renovação da Igreja em resposta aos males que pesam sobre sua estrutura apresentam-se em Antonio Rosmini com as suas *Cinque piaghe della santa Chiesa* [...] O título retomava as *Cinque piaghe della Chiesa* denunciadas por Inocêncio IV ao abrir o concílio geral de Lion (1245). Naquele caso, porém, as chagas eram todas externas à Igreja (corrupção dos costumes, insucesso na recuperação da Terra santa, cisma de Constantinopla, perigo dos Tártaros, conflito com o imperador Frederico II); a Igreja, portanto, não era questionada por nenhuma responsabilidade e por nenhuma necessidade de conversão. As chagas das quais fala Rosmini são, ao contrário, internas à Igreja. Rosmini, de fato, quer indicar aquelas que a ele fazem aparecer os males da Igreja do seu tempo: a divisão entre povo e clero, a inadequada formação e preparação do clero, a divisão no seio do episcopado e a dependência da escolha dos bispos pelo poder político, o poder temporal. Sobretudo das duas primeiras ‘chagas’ surge a proposta reformadora de uma inovadora eclesiologia aberta à participação e fundada sobre a unidade entre clero e povo³³⁴.

³³⁴ GIOMBI, S., *Riformare la Chiesa*, p. 34, trad. nossa.

Vê-se, pois, que Rosmini não propõe uma renovação eclesial baseada na condenação ou adaptação da Igreja à cultura moderna. A reforma é, ao contrário, é uma exigência interna, de fidelidade da Igreja à sua origem, fidelidade a si mesma. Genericamente, Rosmini propõe a reforma da Igreja a partir dos conceitos de história, mudança, caminho e parada. Tais noções exprimem o movimento das sociedades humanas e a Igreja pode reconhecer neste movimento um percurso a percorrer em prol de sua natureza reformadora.

[...] eis porque as outras sociedades se formam, destroem-se e se reformam de novo; há por isso um período de destruição que sucede a um período de formação, e que é seguido por um outro período novo de formação. Mas estes *períodos organizadores* e estes períodos críticos não se podem aplicar à sociedade humana em geral, nem mesmo à Igreja de Jesus Cristo, os quais sempre subsistem, mas somente ao *modo acidental* de uma e de outra: somente isso se organiza, destrói-se e se reorganiza. O momento em que começa a operar a força que preside a organização se pode chamar *época de marcha*; o momento em que a organização acaba se pode chamar *época de estação*. A Igreja se encontra sucessivamente nestas duas *épocas*; ora se vê um movimento rumo a um novo e grande desenvolvimento; ora se vê um repouso como aquela que é, porventura, o fim da sua viagem³³⁵.

Esta afirmativa delinea a perenidade da reforma eclesial e estabelece uma precisa distinção, que, posteriormente, as principais elaborações teológicas sobre a reforma no século XX irão retomar: a reforma da Igreja é pertinente às suas formas históricas, ditas ‘acidentais’, e não à sua identidade e missão, que se podem designar ‘substanciais’. As imagens da ‘marcha’ e do ‘repouso’ permitem verificar esta realidade: o ‘caminho’ impõe a necessidade de novas organizações; a ‘parada’ impõe a necessidade de avaliar o caminho segundo o que não se altera: a identidade e a missão eclesiais. Por conseguinte, Rosmini aplicou este princípio ao Instituto por ele fundado, o que também vale para a compreensão de sua noção de reforma:

1. Quanto mais uma sociedade qualquer se estende em superfície, tanto mais se atenua a unidade do seu espírito e fervor. 2. Quanto mais uma sociedade qualquer se afasta da sua origem, tanto mais se define e perde a própria imagem. 3. Quanto mais os membros dão por *hábito* as coisas, quanto mais fazem por *lei*, quanto mais fazem mecanicamente, isto é, pensando com a *cabeça* de outros, tanto mais se esfria o espírito da sociedade. 4. [...] todo ano devem fazer uma *descrição* do estado da sociedade e uma *Constituição de reforma*. Dever principal de qualquer sócio é todo ano renovar-se [...] começar nova vida, novo fervor³³⁶.

³³⁵ ROSMINI, A., Cinque piaghe della santa Chiesa, III, 58, trad. nossa.

³³⁶ RIVA, C., Il rinnovamento della chiesa secondo Rosmini, p. 263, trad. nossa.

É evidente que Rosmini se posiciona a partir de seu contexto histórico-ecclesial: a herança tridentina – com seus benefícios e limites – e os impactos da Revolução Francesa – com seus princípios anticristãos que motivaram a Igreja a uma renovada autoconsciência. Sua crítica possui um endereço: a Igreja de sua época. Todavia, encontram-se nela implícitas as noções de ‘retorno às fontes’, ‘*aggiornamento*’, ‘sinais dos tempos’ e ‘circunstâncias históricas’, que também serão retomadas nas ecclesiologias do século XX. Para Nadalini³³⁷, uma leitura rosminiana do evento conciliar do século XX é possível no âmbito da noção de reforma pelo fato de que Rosmini atribuiu a essa noção um significado de confronto com o moderno a partir das fontes da fé cristã. Tendo por base a Escritura e a *auditus fidei*, propõe o tema da mudança/novidade não lhe conferindo o adjetivo de ‘profana’, do que decorreria uma atitude ecclesial de simples adaptação aos tempos. O caráter temático em questão está na linha de um desenvolvimento ecclesial que ilustra o depósito da fé nas diversas circunstâncias. Interpretando Rosmini, Nadalini afirma que “a verdadeira heresia não é a mudança, mas opor-se à autêntica novidade do Evangelho confundindo Tradição com imutabilidade”³³⁸. Esta realidade pode ser sintetizada no termo “progresso”³³⁹, utilizado por Rosmini: o que antes estava bem pode não estar mais em virtude de fatores terceiros.

Dada essa noção preliminar de reforma na teologia rosminiana, passa-se a uma noção complementar: a da necessidade de purificação e renovação³⁴⁰ da Igreja para a cura das ‘chagas’ que a assolam. Uma vez mais é importante salientar que Rosmini dialoga com a situação ecclesial e social de sua época, o que não invalida uma possível consideração atual de seu pensamento. Nesse sentido, ressalta-se que Rosmini, em *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, expõe um duplo problema: o da impossibilidade de reforma da Igreja e o da reforma como estatuto permanente. Por ‘chagas’ designam-se as maiores disfunções da estrutura ecclesial histórico-temporal em contraposição à sua estrutura divina/mistérica. Afirma Rosmini:

a período dinâmicos, de expansão, sucedem períodos de organizações e estase [paralisação], e, por fim, períodos críticos; com a diferença, a respeito das sociedades de origem inteiramente humana, que na Igreja ‘destruição’ e

³³⁷ NADALINI, E., La riforma della Chiesa come problema “irrisolto”, p. 89.

³³⁸ NADALINI, E., La riforma della Chiesa come problema “irrisolto”, p. 89, trad. nossa.

³³⁹ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, III, 56, trad. nossa; LG 5; SC 23.

³⁴⁰ LG 25.

‘recomposição’ são, por assim dizer, co-presentes, nunca sendo capaz de chegar a uma dissolução³⁴¹.

As cinco ‘chagas’ às quais Rosmini faz referência são, textualmente: a chaga “da mão esquerda da santa Igreja, que é a divisão do povo e do Clero no culto público”³⁴²; a chaga “da mão direita da santa Igreja, que é a insuficiente educação do Clero inferior”³⁴³; a chaga “do lado da santa Igreja, que é a desunião dos bispos”³⁴⁴; a chaga “do pé direito da santa Igreja, que é a nomeação de bispos na mão do poder laical”³⁴⁵; e a chaga “do pé esquerdo: a servidão dos bens eclesiásticos”³⁴⁶. A estrutura ora apresentada compõe a imagem de uma Igreja crucificada, sendo que se pode afirmar – em sentido teológico – que a Igreja é a Igreja do Cristo Crucificado: se pelas chagas de Cristo – expressões do mal humano – fomos curados³⁴⁷, também as chagas da Igreja são ocasião para sua purificação e renovação constantes.

Para Nadalini, a escolha de tais ‘chagas’ e o modo de sua formulação evidenciam um elemento sumamente importante da noção rosminiana de reforma:

[...] Rosmini vê a Igreja das origens como o modelo de toda reforma. A relação entre Rosmini e a Igreja primitiva é assim fecunda que ele ‘descreve a Igreja dos primeiros séculos como um modelo de perfeição mais que como uma realidade histórica’. [Essa] intuição [...] passa transversalmente a estrutura *delle Cinque piaghe*. Em cada uma dessas, de fato, exceto na quinta, o esquema argumentativo é o mesmo: quadro otimístico da Igreja antiga, um fato novo que muda a situação geral [...] a ferida que nasce como consequência e o os remédios possíveis”³⁴⁸.

De uma origem cristã ideal (Igreja antiga) passa-se às decadências históricas (fatos novos e feridas consequentes) e aos respectivos ‘remédios’, que sempre fazem referência às mesmas origens cristãs. Por exemplo, à terceira ‘ferida’ aplica-se o ‘remédio’ da perfeita unidade dos apóstolos. Para Rosmini, a Igreja primitiva ignorava uma lógica de poder e mundanização. “A Igreja primitiva é uma verdadeira escola de comunhão, de pobreza e de liberdade”³⁴⁹. Com isso, torna-se

³⁴¹ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, III, 55, trad. nossa.

³⁴² ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, I, 5-21.

³⁴³ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, II, 22-43.

³⁴⁴ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, III, 44-69.

³⁴⁵ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, IV, 70-121.

³⁴⁶ ROSMINI, A., *Cinque piaghe della santa Chiesa*, V, 122-158

³⁴⁷ Is 53,4-5.

³⁴⁸ NADALINI, E., *La riforma della Chiesa come problema “irrisolto”*, p. 120, trad. nossa.

³⁴⁹ NADALINI, E., *La riforma della Chiesa come problema “irrisolto”*, p. 120, trad. nossa.

possível afirmar que Rosmini atribui à sua noção de reforma um caráter retrospectivo em sentido relativo, pois não se trata de uma transposição indistinta de um modelo do passado ao presente (tradicionalismo) nem de um retorno às origens da criação (como queriam os Padres gregos). Trata-se, em contrapartida, de uma retrospecção paradigmática: toma-se a Igreja primitiva como referencial reformador que lança luz sobre as novas formas históricas eclesiais ao modo de um critério reformador. Isso fica claro nas palavras do próprio Rosmini no ‘Aviso’ prévio à edição de sua obra, em terceira pessoa: “Descrevendo as dores presentes da Igreja [...] frequentemente institui um confronto entre a condição na qual hoje se encontra a Igreja e aquela na qual se encontrava quando no povo cristão floresceu mais ardente a fé e a caridade”³⁵⁰.

Esta hermenêutica rosminiana vale para as suas cinco ‘chagas’: a Igreja primitiva apresenta-se como critério para a renovação da liturgia (primeira ‘chaga’), da formação e eleição do Clero (segunda ‘chaga’), da colegialidade episcopal (terceira ‘chaga’), da autoridade eclesial (quarta ‘chaga’) e da administração da Igreja (quinta ‘chaga’).

2.2.2.4.

Yves Congar (1904-1995)

O teólogo dominicano Yves-Marie Joseph Congar (1904-1995) foi um dos principais pensadores contemporâneos que, mesmo antes do Concílio, dedicou-se a refletir sobre a reforma da Igreja. Sobre este tema publicou *Vraie et fausse réforme*, no ano de 1950. Nesta obra, Congar tratou de apresentar os fundamentos teológicos da verdadeira reforma da Igreja, os quais deveriam corresponder à natureza e à vocação da mesma Igreja. Sua exaustiva reflexão contempla alguns elementos nucleares, denominados ‘critérios’, indispensáveis para a autêntica reforma eclesial. A explanação de tais critérios é precedida pela apresentação de alguns riscos pertinentes à noção reforma³⁵¹: a) a tentação de converter em fim o que é meio ou simples observância (tentação do farisaísmo ou do rigorismo normativo); e b) a tentação de rejeitar a superação das formas pelas quais a Igreja realiza a obra de Deus, formas cristalizadas a partir de um momento determinado

³⁵⁰ ROSMINI, A., Cinque piaghe della santa Chiesa, p. 50, trad. nossa.

³⁵¹ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 137.

(tentação da sinagoga ou da absolutização das estruturas e processos). Contudo, para Congar, reformar a Igreja não seria simplesmente o engendramento de atitudes contrárias a tais riscos. O cardeal dominicano³⁵² indica que tais aspectos nos remetem à complexidade da reforma porque complexos são os processos eclesiais e múltiplos são os seus elementos teológicos e pastorais. Desde aí, explicita o campo específico da reforma da Igreja, valendo-se, para isso, do contexto eclesial no qual emergiu a Reforma Protestante³⁵³:

o que realmente faltava reformar era a concepção de vida cristã, uma reforma da mente, das ideias [...] uma reforma por meio do ensino. No fundo, uma reforma ‘evangélica’, quer dizer, algo distinto, mais amplo e profundo que uma restauração mediante o retorno a regras impostas canonicamente, ou seja, como Jesus havia feito em grau máximo, um retorno radical, do princípio ao fim, às fontes.

Diz-se, então, de uma ‘reforma evangélica’: o Evangelho como fonte da vida eclesial. Daí que para Congar³⁵⁴ há algumas condições ou critérios que não só permitem como fundamentam a autêntica reforma da Igreja. São eles: a) a primazia da caridade e da pastoralidade; b) a permanência na comunhão eclesial; c) a paciência e o respeito aos atrasos; e d) a renovação mediante o retorno à tradição. Nessa perspectiva, a Igreja busca reformar-se em sua integralidade a partir de sua razão teológica de ser e agir e não a partir de aparentes novas estruturas. Rechaça-se, com isso, a reforma como adoção de modelos eclesiais de outrora sob a justificativa de que se responderam positivamente às necessidades de seu tempo igualmente o farão, ao modo automático, nos tempos hodiernos.

O primeiro critério – o da primazia da caridade e da pastoralidade – está vinculado às realidades do sujeito-Igreja e do profetismo eclesial. No primeiro caso (sujeito-Igreja), busca-se reformar a Igreja considerando-a como sujeito (realidade) histórico e pré-existente. Ou seja, a reforma eclesial não consiste numa pretensa ‘refundação’ da Igreja ou ainda na constituição de uma Igreja outra, distinta daquela instituída por Cristo e dinamizada no seio da comunidade apostólica, que brota do mistério trinitário e que se expressa historicamente como povo de Deus reunido em nome da mesma Trindade³⁵⁵. O sujeito-Igreja permanece, subsiste, de modo que as formas históricas do ser e do agir da Igreja devem ser reformadas para que

³⁵² CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 139.

³⁵³ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 163, trad. nossa.

³⁵⁴ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 211-291.

³⁵⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, A oração do Senhor, 23.

correspondam à natureza e à vocação eclesiais. Daí a primazia da pastoralidade: não se reformam apenas ideias, conceitos e, especialmente instituições, mas sim, e prioritariamente, as formas do agir eclesial, salvaguardando o sujeito-Igreja e o depósito da fé. Dessa relação decorre o segundo caso (profetismo), pois, para que as formas históricas da Igreja sejam continuamente reformadas à luz do mistério que funda o sujeito-Igreja em face dos contextos históricos em que está inserida, faz-se necessário que haja profetas (reformadores) que apontem as reformas necessárias e pertinentes a cada período histórico. Ainda que a reforma da Igreja deva ser contínua, Congar reconhece que o profetismo eclesial é imprescindível para essa continuidade e para que as reformas sejam, de fato, reais e estejam subordinadas à primazia da pastoralidade, pois o profeta não fala por si e não cria organismos eclesiais abstratos ou mesmo independentes.

É necessário que a percepção do ‘profeta’ se desenvolva, porém não de modo arbitrário, em um sistema; que não se converta, por e para si mesma, em um corpo, senão que se incorpore ao corpo da Igreja já existente. Sem dúvida, a percepção profética há de ter um desenvolvimento, porém não há de ser *seu* desenvolvimento próprio, buscado por si mesmo; deve ter seu desenvolvimento *na Igreja*, no corpo e na vida da Igreja concreta. Não deve dar lugar a uma novidade; deve renovar *a Igreja*, quer dizer, uma realidade já existente. Uma realidade preexistente que, portanto, não é preciso buscar, voltar a encontrar ou a constituir³⁵⁶.

De tal modo a primazia da pastoralidade está vinculada à concepção da permanência do sujeito-Igreja que Congar insiste no fato de que a reforma supõe permanência e mudança: permanência da Igreja como sujeito e mudança de suas formas de atuação pastoral como atributos. Trata-se de uma mudança ‘na’ Igreja e não uma mudança ‘da’ Igreja, esta última compreendida no escopo do sujeito eclesial. Reformar a Igreja, portanto, é viabilizar mudanças em suas formas históricas e, conseqüentemente, pastorais para que se pareça sempre mais com aquela querida por Cristo.

[...] o que se trata de reformar em um ou outro aspecto é justamente a Igreja concreta [...] Se não se a aceita [a Igreja] se fará uma Igreja distinta, que não será ela [...] e portanto não se reformará. Se se a aceita tal como está, não se mudará nada nela e, por isso, já não se reformará. Não há que mudar a Igreja e, no entanto, há que mudar algo nela. Não há que se fazer *outra Igreja*, porém, em certo sentido, há que se fazer uma *Igreja outra*, distinta³⁵⁷.

³⁵⁶ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 211, trad. nossa.

³⁵⁷ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 213.

Sendo assim, a reforma congariana é eminentemente pastoral, pois diz da vida dos cristãos, da redescoberta contínua da riqueza do Evangelho que transcende a história e, ao mesmo tempo, incide na história a partir da ação da Igreja.

[...] uma boa teologia com ‘volta às fontes’ e sobretudo uma boa eclesiologia são as garantias mais eficazes para um reformismo fiel [...] a ação da inteligência separada da caridade leva facilmente a desconhecer a realidade concreta e ‘dada’ da Igreja. Pelo contrário, as reformas que tem tido êxito na Igreja são as que se fazem em função das necessidades concretas das almas, em uma perspectiva pastoral, pelo caminho da santidade³⁵⁸.

Pode-se, então, afirmar ser esta primeira condição para a verdadeira reforma da Igreja uma condição de carácter eminentemente cristológico: Cristo é o Bom Pastor, é o modelo da ação pastoral da Igreja, e as formas históricas da Igreja devem corresponder ao Evangelho, que é Jesus, a Boa-Nova do Pai. A santidade do cristão e, por conseguinte, da Igreja, no mundo, é configurar-se à Pessoa de Jesus como anunciador da salvação e do Reino. O Evangelho serve como ‘espelho’ para que a Igreja, no decorrer da história, possa recuperar as perdas sofridas em seu processo de inculturação e rechaçar o comodismo ou a manutenção de estruturas pastorais obsoletas.

Nessa esteira, Congar compreende que o processo de reforma eclesial deve igualmente se dar na comunhão da Igreja, ou seja, a permanência do sujeito-Igreja não só orienta uma reforma que seja pastoral mas também implica uma reforma que não suscite a divisão e nem a descaracterização do povo de Deus como povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Este é o segundo critério para a reforma da Igreja.

Esta união de uma reforma eclesial e o princípio sinodal é compreensível; reflete, sem dúvida, a natureza profunda das coisas. Com efeito, trata-se de conjugar um movimento de baixo e a ação da autoridade, a adesão da base e a direção dos responsáveis. Uma assembleia, seja qual for seu nome e sua forma [...] é um lugar de diálogo no qual se pode formar e afirmar uma vontade comum, onde a autoridade pode atuar tendo o consentimento vivo do corpo inteiro³⁵⁹.

Isso se exprime pela relação entre reforma e sinodalidade³⁶⁰. Não há reforma autêntica e verdadeira que esteja separada do corpo eclesial ou ainda que gere a

³⁵⁸ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 214.

³⁵⁹ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 235, trad. nossa.

³⁶⁰ Para o aprofundamento do tema, sugere-se o acesso às obras LUCIANI, R.; SILVEIRA, M. P. (eds.), La sinodalidad en la vida de la Iglesia; COMPTE, M. T.; LUCIANI, R. (coords.), En camino

segregação deste corpo. A natureza profunda da Igreja é ser mistério de comunhão, como se viu. Segundo Luciani, processos eclesiais reformadores só são possíveis à medida em que se forma na Igreja um “estilo sinodal” reconhecidamente marcado pelo escutar, pelo discernir, pelo dialogar e pelo consensuar³⁶¹, ou seja, estilo indelevelmente comunitário. Congar, portanto, salienta que a reforma eclesial deve seguir a natureza da Igreja: reforma a partir, na e para a comunhão. O que não gera, promove e expressa a comunhão da Igreja não pode ser considerado como verdadeiro movimento reformador.

Para que um ‘movimento’, e sobretudo um movimento de reforma, converta-se verdadeiramente em um movimento *da Igreja*, em uma reforma *da Igreja*, e não seja um movimento aberrante ou uma reforma cismática, é preciso que se insere nas linhas determinadas pela estrutura da Igreja, e para isto seja recebido e homologado pela autoridade central na qual habita o sentimento das exigências da unidade, da catolicidade e da continuidade; que seja adotado por ela, sincronizado por ela com o conjunto da vida eclesial [...] ³⁶².

Se a primazia da pastoralidade por ser considerada como critério eminentemente cristológico, o critério da comunhão pode ser tido como eminentemente pneumatológico, pois é o Espírito Santo o princípio da comunhão eclesial.

[...] a vida da fé, como vida de conhecimento, é a obra do Espírito em nós. Assim, o Espírito Santo é espírito de amor e comunhão fraterna. Sua obra, propriamente falando, não é aclarar isto ou aquilo, senão animar e realizar o Corpo de Cristo. Desse modo, se dirá que as condições do dom e as condições de trabalho do Espírito Santo são em si essencialmente comunitárias. Atua no amor recíproco dos fiéis como Espírito de amor e comunhão fraterna. Não há fé reta sem vida de comunhão fraterna ³⁶³.

O terceiro critério – o da paciência e do respeito com os atrasos – é decorrente dos dois primeiros: reformar a pastoral sempre em chave comunitária implica reconhecer a diversidade dos espaços, dos tempos e, sobretudo, dos cristãos, suas culturas e seus interlocutores. A perenidade reformadora supõe progressividade e gradualidade, oriundas da própria natureza humana e das sociedades em face do desenvolvimento humano. Isto não seria diferente com a

hacia una Iglesia sinodal; LUCIANI, R., SCHICKENDANTZ, C. (coords.), Reforma de estructuras y conversión de mentalidades.

³⁶¹ LUCIANI, R., La reforma como conversión pastoral e sinodal, p. 127.

³⁶² CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 237, trad. nossa.

³⁶³ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 223, trad. nossa.

Igreja, sociedade espiritual e, ao mesmo tempo, visível, histórica, temporal, humana. Por conseguinte, a reforma eclesial tem por pressupostos a adesão livre e consciente dos sujeitos eclesiais em diferentes níveis de compreensão e consecução.

Por fim, para Congar³⁶⁴, o critério da Tradição é, ao mesmo tempo, imóvel e atual. É o depósito da fé, presença sempre atual e dinâmica do que nos foi dado uma vez por todas. A partir daí, o retorno à Tradição para a autêntica reforma da Igreja pressupõe uma tensão entre fidelidade e criatividade. Para reformar a Igreja, faz-se necessário conservar a fidelidade ao depósito da fé, mas viabilizar que a fé cristã seja significativa para os homens e mulheres de todos os tempos e contextos segundo a destinação universal da salvação operada por Cristo.

O retorno à Tradição, portanto, na perspectiva congariana, é tensão para renovação à luz do mais fundamental da fé, da sua originalidade e radicalidade, elementos explicitados pela Tradição. Trata-se de purificar a Igreja e adaptá-la aos mais variados contextos à luz da riqueza inesgotável da fé que a mesma Igreja guarda fielmente porque dela é depositária. Trata-se, então, de reformar voltando às fontes: uma refontalização (e não uma refundação). Re-forma supõe assumir a forma original da Igreja, que é Cristo. Reformar é refontalizar a partir da Tradição porque ali está a Igreja constituída pela fé dos primeiros cristãos como dom que lhes foi concedido pela graça de Cristo e pela ação do Espírito.

O critério da tradição é, portanto, cristológico-pneumatológico, porque é o Espírito Santo quem faz o sujeito-Igreja, inserido na história, estar permanentemente radicado em Jesus Cristo e a partir dele renovar-se continuamente em face dos contextos e das contingências históricas.

2.2.2.5.

Joseph Ratzinger (1927-)

Joseph Aloisius Ratzinger – futuro Papa Bento XVI – refletiu sobre os elementos teológicos pertinentes à noção de reforma em *O novo Povo de Deus*. Esta obra tinha por objetivo ressoar a eclesiologia do Concílio Vaticano II na esteira de uma eclesiologia eucarística de comunhão. A Igreja é o Corpo de Cristo e só é Povo de Deus na medida em que se reafirma seu fundamento cristológico-

³⁶⁴ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 277-292.

pneumatológico, sua natureza comunal, de modo que esse mistério é expresso e manifesto por inteiro na Eucaristia, sacramento do Corpo de Cristo. Desde essa concepção eclesiológica pode-se afirmar a reforma eclesial numa dupla perspectiva segundo Ratzinger: a) na Igreja Corpo de Cristo enquanto ‘sujeito’; b) e na Igreja enquanto ‘instituição histórica’. É esse substrato teológico que Ratzinger toma por base para apresentar os fundamentos e critérios da ‘autêntica’ reforma em detrimento de uma ‘falsa’ reforma.

Há dois extremos que comprometem a compreensão da reforma eclesial³⁶⁵. O primeiro diz de uma espécie de ‘armadilha’ cristológica³⁶⁶, que decorre de um déficit escatológico na eclesiologia. Concebe-se uma identificação plena e absoluta entre Cristo e a Igreja, de modo que a Igreja seria o Reino de Deus já presente no mundo, sem referência a seu futuro escatológico. O definitivo (*eschaton*) de Deus seria a Igreja como tal, em sua forma e atuação históricas, o que implicaria a impertinência e a consequente impossibilidade de uma reforma. Trata-se de uma concepção eclesiológica triunfalista, na qual a Igreja é tida como sociedade perfeita³⁶⁷ (em sentido estático). Com isso, Ratzinger evidencia dois perigos que podem por em xeque a autêntica reforma da Igreja: o desprezo de sua dimensão escatológica e a absolutização da contingência e do pecado eclesial (a Igreja daria lugar a uma outra igreja). Compreende-se equivocadamente a reforma eclesial ao se tomar o conceito de Povo de Deus à parte da noção de Corpo de Cristo³⁶⁸.

Ratzinger avança com o argumento ao aproximar ‘reforma’ e ‘renovação’³⁶⁹. O entendimento da reforma eclesial como renovação exige uma atitude de discernimento para se distinguir entre simples modernização e autêntica renovação. Renovar a Igreja não é substituir o que é propriamente cristão por outros

³⁶⁵ RATZINGER, J., O novo Povo de Deus, p. 288-289.

³⁶⁶ RATZINGER, J., O novo Povo de Deus, p. 288.

³⁶⁷ “[...] a expressão *societas perfecta* assumirá também conotações morais e ideológicas, veiculando uma imagem de Igreja sem erros nem pecados, de qualquer forma, não necessitada de conversão e reforma” (ALMEIDA, A. J., *Lumen gentium*, p. 88).

³⁶⁸ Sob o ponto de vista da hermenêutica do Concílio – que incide diretamente na compreensão da reforma eclesial – José Comblin teceu uma crítica ao Sínodo de 1985 postulando que o Relatório Final substituiu a eclesiologia do Povo de Deus (LG 9-17) pela eclesiologia de comunhão. Para Comblin, o Sínodo teria julgado o conceito ‘Povo de Deus’ unicamente em perspectiva sociológica. Isso expressaria um retorno à teologia pré-conciliar, valorizando sobremaneira a hierarquia. Fato é que tais eclesiologias não são antagônicas, mas convergentes e complementares: a ênfase na noção de comunhão tem sua razão de ser no resgate da dimensão mística da Igreja (LG 1-4), de sorte que a noção de Povo de Deus é essencialmente comunal, vinculada à universalidade da Aliança de Deus com a humanidade, plenificada e consumada em Jesus Cristo, paradigma da vida cristã, fundamento da Igreja e modelo do discípulo missionário.

³⁶⁹ RATZINGER, J., O novo Povo de Deus, p. 315-318.

elementos, mas revalorizar o que é cristão, ou seja, ‘tornar nova’ a Igreja, refontizá-la, fazê-la retornar sempre ao que lhe é mais original nos termos de sua natureza (comunhão) e vocação (missão). Nesse sentido, a renovação (ou reforma) da Igreja não é um procedimento meramente metodológico, estratégico ou administrativo: é, antes de tudo, uma exigência da fé, porque tal renovação está vinculada ao mistério de comunhão que brota da Trindade³⁷⁰, do qual participam os membros do Corpo. Assim, para Ratzinger, reformar a Igreja é reformar em primeiro lugar não a instituição em si mesma (em seu aspecto estrutural e organizacional), mas sim a vida dos cristãos.

Podemos dizer, pois, que a verdadeira renovação é aquela que se preocupa com aquilo que é realmente cristão e que muitas vezes se encontra escondido. A falsa renovação corre cegamente ao encalço do homem, ao invés de guiá-lo. A falsa renovação assemelha-se, portanto, a uma indústria mal dirigida e que procura avidamente o aumento da freguesia. Mas com isto não queremos dizer que o cristianismo não deva ser propagado [...] O que queremos deixar bem claro é que a fé não pode ser comparada a uma mercadoria que possa ser transformada segundo os gostos dos homens³⁷¹.

Nesse contexto, Ratzinger elabora duas formulações complementares acerca da reforma da Igreja que harmonizam seus elementos individual e eclesial: a) reformar a Igreja “não consiste numa quantidade de devoções e de instituições ou orientações exteriores, mas ela consiste realmente em pertencer única e integralmente à fraternidade de Cristo Jesus”³⁷²; b) reforma-se a Igreja “no sentido de tornar-se simples e de voltar-se para a simplicidade do mistério e tudo aquilo que tem vida. Renovação significa procurar a simplicidade do próprio Deus”³⁷³.

Ainda no âmbito da teologia de Joseph Ratzinger, toma-se um outro texto de sua autoria – *Uma comunidade a caminho: sobre a Igreja e sua renovação permanente*³⁷⁴ – para apresentar a compreensão do autor acerca da noção de reforma eclesial. O referido texto inicia com uma afirmação: “a palavra e a realidade da Igreja caíram em descrédito”³⁷⁵. Tal desagrado tem por razões

³⁷⁰ LG 1-4.

³⁷¹ RATZINGER, J., *O novo Povo de Deus*, p. 318.

³⁷² RATZINGER, J., *O novo Povo de Deus*, p. 327.

³⁷³ RATZINGER, J., *O novo Povo de Deus*, p. 329.

³⁷⁴ Trata-se de um discurso proferido em 1990 pelo então Cardeal Ratzinger no ‘Meeting pela amizade entre os povos’, organizado pelo Movimento Comunhão e Libertação, em Rimini (Itália). O tema de seu discurso foi ‘Una compagnia sempre reformanda’ (‘Uma companhia em constante reforma’).

³⁷⁵ RATZINGER, J., *Compreender a Igreja hoje*, p. 83.

posicionamentos diversos: “a Igreja se adaptou demasiadamente aos critérios do mundo”; “ela continua ainda muito longe deste mundo”; e o fato de a Igreja limitar a liberdade e de ser “objeto de uma esperança silenciosa”³⁷⁶, porque dela se espera muito mais do que das outras instituições. Nesse cenário, Ratzinger pondera: “parece que esse clima desfavorável nem mesmo será superado por uma reforma permanente”³⁷⁷. E continua: “ou simplesmente até agora não se descobriu o tipo de reforma que poderia transformar a Igreja numa comunidade a caminho, na qual valeria a pena conviver?”³⁷⁸. Subjaz ao desejo generalizado de uma Igreja melhor o desejo de uma reforma profunda e constante, que, ao que parece, ainda não se conseguiu identificar em seus fundamentos e contornos teológicos e dimensões e consequências pastorais. Afirma Ratzinger: “deveríamos finalmente [...] construir também a Igreja melhor: uma Igreja plena de humanidade, de senso fraterno, de criatividade generosa, um lar de reconciliação para tudo e para todos”³⁷⁹. Seria, então, o *modus operandi* da democracia a reforma a Igreja? A “Igreja não é uma democracia”³⁸⁰. Ratzinger tece uma crítica à pretensão de aplicar à Igreja os “direitos de liberdade”³⁸¹ decorrentes do ideal iluminista tendo em vista um reposicionamento eclesial. Este seria formulado nos seguintes termos:

Somos nós mesmos que a ‘faremos’ e a faremos sempre nova. Assim ela se tornará finalmente a ‘nossa’ Igreja e nós seremos os responsáveis por ela. O aspecto passivo dá lugar ao aspecto ativo. A Igreja surge através de discussões, compromissos e decisões. No debate evidencia-se o que hoje se pode exigir, e o que por todos pode ser visto, hoje ainda, como parte da fé ou diretrizes morais. Cunham-se novas fórmulas de fé abreviadas³⁸².

Tal como na democracia política, as decisões eclesiais seriam tomadas tendo por base os representantes da maioria? Como equacionar os posicionamentos a fim de que todo o sistema eclesial não seja posto em xeque? A reforma da Igreja, então, decorreria de um relativo consenso pautado nos posicionamentos da maioria representada nos espaços decisórios.

³⁷⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 84.

³⁷⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 83.

³⁷⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 83.

³⁷⁹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 85.

³⁸⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 85.

³⁸¹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 84.

³⁸² RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 86.

Já o sentido positivo da reforma eclesial é descrito nos seguintes termos: “A *reformatio* necessária em todas as épocas não plasma a ‘nossa’ Igreja, inventada segundo nosso capricho, mas exige a permanente abolição de nossas próprias estruturas, em favor da pura luz que nos vem do alto [...]”³⁸³. Valendo-se de Michelangelo e Boaventura³⁸⁴, Ratzinger explica-se. A reforma da Igreja não é, de início, uma atividade dos agentes eclesiais, um fazer. O ativismo eclesial tende a propor e configurar “novas estruturas humanas mediante as quais [a Igreja] possa falar e agir em cada época histórica”³⁸⁵. Ainda que tais estruturas sejam necessárias, elas “envelhecem” e “podem se apresentar como o essencial, desviando o olhar do que é verdadeiramente essencial”³⁸⁶. Ora, se há algo que primeiramente cabe aos agentes eclesiais no processo de reforma da Igreja é retirar, eliminar, rechaçar aquilo que ‘de-forma’ a Igreja, ou seja: desprezar o que é supérfluo para que a autêntica imagem da Igreja de Jesus Cristo seja manifesta. Assim, a Igreja é *congregatio*: “[...] aquela comunidade pura e almejada, na qual um ‘eu’ não se opõe a outro ‘eu’ [...] A verdadeira reforma é, pois, uma *ablatio* (ablação) que [...] se torna *congregatio* (assembleia)”³⁸⁷.

Reformar a Igreja é, então, ‘deixar-se reformar’, em contraposição ao ativismo eclesial. Por essa razão, a reforma eclesial diz muito mais do ato humano de fé, que nos insere nos “horizontes do Eterno”³⁸⁸, do que de planejamentos e estruturas organizacionais. Apenas tendo como ponto de partida a experiência da fé é possível que a reforma eclesial implique, oportuna e eficazmente, uma reforma institucional que, por sua vez, estará sempre a serviço da renovação da vida cristã.

É sempre a partir dela [da fé] que devemos reexaminar as estruturas humanas que se constituíram dentro da Igreja. Isto significa que a Igreja deve ser a ponte da fé e não pode, principalmente na vida de suas associações dentro do mundo, colocar-se como um fim em si mesma³⁸⁹.

³⁸³ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 87.

³⁸⁴ Segundo Ratzinger, Michelangelo compreendia a tarefa do artista como um retirar da pedra aquilo que velava a imagem que trazia em si e que deveria ser libertada. O artista não ‘faz’; o artista ‘traz à luz’. São Boaventura aplica a mesma a mesma intuição ao campo antropológico: se o escultor realiza uma ‘*ablatio*’, elimina o que é impróprio para que surja a forma nobre de uma matéria-prima; assim o ser humano é purificado por Deus para que nele resplandeça sua imagem original, a forma divina.

³⁸⁵ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 87.

³⁸⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 88.

³⁸⁷ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 88.

³⁸⁸ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 89.

³⁸⁹ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 89.

Com isso, Ratzinger reitera o sentido eminentemente teológico da noção de reforma: trata-se de uma condição permanente da Igreja, fundada em sua natureza mistérica, que exprime a eterna novidade de Deus e aponta para o imperativo da comunhão: “quanto mais estruturas nós construímos, ainda que sejam as mais modernas, tanto menos espaço existe para o Espírito, menos espaço para o Senhor e menos espaço para a liberdade”³⁹⁰. A reforma, então, contempla a normatividade de Cristo – Cabeça da Igreja³⁹¹ – e a operosidade do Espírito – ‘alma’ da Igreja e protagonista de sua missão³⁹².

2.2.2.6.

Hans Küng (1928-2021)

Teólogo, filósofo, presbítero e professor de origem suíça, Küng atuou como docente na Universidade de Tübingen (Alemanha), em companhia do também docente Joseph Ratzinger, e foi indicado como perito e consultor teológico do Concílio Vaticano II. Em 1979 teve sua licença docente revogada em virtude de sua pesquisa e consequente publicação *Infalibile? An Inquiry*. Permaneceu como presbítero e professor em Tübingen até sua aposentadoria em 1996. Sua concepção teológica de reforma está associada à relação Igreja-mundo. Na *Introdução* de sua obra *The Catholic Church: A Short History*, afirma:

Em vista da aparente incapacidade por parte da igreja católica para corrigir-se e reformar-se, resulta compreensível que nos inícios do terceiro milênio cristão a indiferença mais ou menos benevolente que se dedicou à igreja nos últimos cinquenta anos se tenha tornado em aversão e uma hostilidade certamente generalizada?³⁹³

Küng se refere ao modo pelo qual a Igreja vê a si mesma, no que tange a seus erros históricos, e ao modo pelo qual a Igreja é vista por seus interlocutores, especialmente aqueles que dela discordam. Refere-se ainda ao expediente eclesial desdenhoso e revestido de infalibilidade no tratamento das críticas dirigidas à Igreja, sobremaneira quanto às questões controversas na atualidade: a participação das mulheres na vida eclesial, o celibato clerical, os contraceptivos, o aborto, o

³⁹⁰ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 90; 2Cor 3,17.

³⁹¹ 1Cor 12,27; Cl 1,18.

³⁹² EN 74-75; EG 259-263.

³⁹³ KÜNG, H., La Iglesia Católica, p. 8, trad. nossa.

homossexualismo e a eutanásia³⁹⁴. Dessa forma, a noção de reforma para Küng envolve os três aspectos mencionados: o histórico, o teológico e o institucional. Os contextos históricos, deveriam lançar a Igreja na direção de uma reforma teológico-institucional constante, a fim de que sua relação com o mundo não se constitua em uma sucessão de erros históricos, mas em efetivo serviço ao ser humano.

Se devemos diferenciar o bem do mal na ambígua história da igreja [...] necessitaremos de um critério fundamental para julgá-la. Na tarefa de relatar a história da igreja, independentemente da erudita ‘neutralidade’ sobre seus valores que se pretendam reclamar, o tempo [...] os fatos, os acontecimentos, as pessoas e as instituições deverão ser sujeitos tacitamente à avaliação³⁹⁵.

Esta avaliação a que Küng faz referência possui um critério: o Evangelho. Todas as instituições eclesásticas, seus dogmas e regras e sua liturgia carecem do adjetivo ‘cristãs’ se não fazem referência ao critério avaliativo do Evangelho, pois “sem essa referência, a igreja católica não teria identidade nem relevância”³⁹⁶. Nessa perspectiva, a reforma eclesial se dá permanentemente em perspectiva dialética: o que a Igreja é e o que poderia se tornar segundo tal critério.

Certamente, não se encontrarão extrapolações ou prognósticos de futuro que ninguém possa efetuar, senão que perspectivas realistas para encorajar as esperanças de uma igreja que, estou convencido, todavia, tem futuro no terceiro milênio... sempre e quando se renova a si mesma, adequando-se ao mesmo tempo ao Evangelho e à sua época³⁹⁷.

Tudo na Igreja é reformável e deve reformar-se. Daí decorre sua crítica à ideia de ‘restauração’³⁹⁸. ‘Restaurar’ significa recuperar elementos do passado no presente e estendê-los ao futuro. Ao contrário, Küng afirma a pertinência de uma ‘renovação’, a qual se concentra no presente histórico, implica renovações futuras e se exprime pastoralmente³⁹⁹: na afirmação da origem cristã da Igreja; na adoção de uma linguagem não patriarcal-masculina; na vinculação efetiva de ministério e carisma numa Igreja de participação e no aceite das mulheres em todos os ministérios eclesiais; na ausência de exclusividade confessional e na efetividade de um ecumenismo interno e amplo, com reconhecimento ministerial; na abolição das

³⁹⁴ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 8.

³⁹⁵ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 9, trad. nossa.

³⁹⁶ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 9.

³⁹⁷ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 10, trad. nossa.

³⁹⁸ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 77.

³⁹⁹ KÜNG, H., *La Iglesia Católica*, p. 83.

excomunhões e plena fraternidade eucarística; e na garantia de autonomia às Igrejas nacionais, regionais e locais.

Küng se vale de uma imagem ecumênica para exprimir sua noção de reforma: o ‘ortodoxo’ se preocupa com a transmissão criativa da verdade de Deus segundo a tradição viva; o ‘católico’ se preocupa com a universalidade e o senso de comunhão eclesial; e o ‘evangélico’ se preocupa com uma reforma prática e constante segundo o Evangelho. A ecumenicidade ampla como ‘motor’ da reforma eclesial considera que cada umas das três descrições, em termos existenciais e de fé, podem ser as outras duas, de modo que a Igreja em constante renovação é o ‘resultado’, por assim dizer, desta conjunção de elementos.

2.3.

Reflexão conclusiva

Propôs-se ao capítulo que agora se encerra o objetivo de analisar a noção de reforma da Igreja por meio da investigação de seus elementos históricos e teológicos para a compreensão dos fundamentos e implicações da reforma eclesial. Esta reflexão conclusiva visa ao recolhimento e breve sistematização dos principais elementos imbricados na noção de reforma e suas respectivas consequências teológicas, seja em sentido retrospectivo (fundamentos) como em sentido prospectivo (implicações). Assim serão contemplados o primeiro e o terceiro âmbitos do objetivo em questão, a saber: ‘o quê’ se investigou (a noção de reforma) e ‘para quê’ se investigou (para se compreender o que baseia e o que está implicado em tal noção). O segundo âmbito do objetivo proposto – o ‘como’ se investigou – encontra-se desenvolvido ao longo das seções precedentes.

Verifica-se como primeiro dado relevante o fato de que o termo ‘reforma’, na condição de categoria eclesiológica, foi objeto de significativa ‘desconfiança’ e ‘desconforto’ no que tange a seu percurso e evolução históricas. Se no período patrístico não se manifestaram tais atitudes é igualmente verdade que terminologicamente o conceito não foi amplamente utilizado e sua compreensão, ainda que positiva, foi acentuadamente difusa. No entanto, já a partir da reforma de Gregório Magno começaram a pairar sobre a noção de reforma ares de suspeita e insegurança quanto a seu preciso sentido. Isso se tornou ainda mais evidente no transcurso dos séculos, culminando na reforma de Gregório VII. Pode-se considerar

que a alteração da percepção relativa à reforma por parte dos sujeitos eclesiais (da Patrística à Idade Média) foi motivada pelo deslocamento de ‘lugar’ da mesma reforma: passou-se da pessoa (cristão) para a instituição (Igreja)⁴⁰⁰. As reformas propostas no período medieval incidiram, é verdade, na individualidade dos batizados, mas seu principal ‘alvo’ era a instituição eclesial, dado que desde a vinculação Igreja-Império o foco de interesse reformador foi demovido da conversão pessoal para a reforma institucional. Justifica-se tal alteração em virtude da proeminência religiosa, cultural, social e política da Igreja, já num contexto de cristandade, pois era preciso salvaguardar não apenas os interesses eclesiásticos como também a primazia da instituição eclesiástica no processo de compreensão do mundo e de intervenção na realidade. Uma reforma institucional faria mais sentido para tal intento, relegando, com isso, a reforma pessoal para a esfera unicamente da regulação moral, da recepção dos sacramentos e da piedade individual. Fica claro, então, que a desconfiança e o desconforto endereçadas à noção de reforma tinham por fundamento o temor de uma reforma que sobrepujasse ou desconstruísse a influência da instituição Igreja em todos os âmbitos da sociedade medieval.

É evidente que não se trata aqui de estabelecer generalizações absolutizantes. Toda reforma institucional supõe e implica, em certa medida, a reforma dos sujeitos. Porém, sistemática e historicamente, pode-se afirmar que a ‘instabilidade’ de sentido que acompanha a noção de reforma até os dias atuais tem por origem a transição a que se fez referência. Nessa perspectiva, cita-se novamente a afirmação de Congar: “assusta-nos, às vezes, a palavra ‘reforma’, porque a história a associou tragicamente ao fato de uma verdadeira revolução. Parece que sobre ela pesa uma espécie de maldição”⁴⁰¹. Esta ‘maldição’ até hoje polariza os termos aos quais o próprio Congar faz referência: o retorno às origens (reforma pessoal) e as “grandes comoções” que mais destroem que edificam (reforma institucional)⁴⁰². Isso vem ilustrado nos dicotômicos posicionamentos hodiernos: por um lado, a defesa de uma reforma de caráter revolucionário (quase uma ‘refundação’ da Igreja), e, por outro, a negação de qualquer possibilidade de

⁴⁰⁰ Veja, por exemplo, o que se analisou acerca dos monaquismos ascético e ocidental (seções 2.1.1.4. e 2.1.2.1, respectivamente): da vida solitária e cenobítica passou à vida comunitária em grandes mosteiros.

⁴⁰¹ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 29, trad. nossa.

⁴⁰² CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 29, trad. nossa.

reforma (em virtude da santidade e pretensa imutabilidade da Igreja na história). Em nenhum destes polos reside o sentido teológico preciso da noção aqui analisada.

Uma segunda constatação pertinente ao percurso histórico-teológico da noção de reforma aponta para um dos principais – senão o principal – ‘mecanismos’ reformadores do corpo eclesial: a reforma *tam in capite quam in membris*⁴⁰³. Na esteira da reflexão anterior, este mecanismo tornou-se uma espécie de exortação reformadora a partir da reforma de Gregório VII. Sabe-se que tal imperativo assumiu, na prática, processos prioritariamente canônico-institucionais: a reforma *in capite* tornou-se a reforma promovida pela hierarquia sob o ordenamento papal com vistas à regulamentação canônica da atuação dos ministros ordenados e ao rechaço e proibição de abusos; e a reforma *in membris* tornou-se a aplicação dos dispositivos eclesiásticos à vida cristã dos fieis. É interessante notar que, na presente tese, as seções especialmente dedicadas à reforma em perspectiva teológica inferem que, de fato, a reforma da Igreja ou na Igreja compreende todo o Povo de Deus: hierarquia e leigos (além dos religiosos). Ou seja, a reforma é, sim, *tam in capite quam in membris*; porém, realizada de um modo diverso daquele caracteristicamente institucional e canônico. Reforma-se a Igreja “no sentido de tornar-se simples e de voltar-se para a simplicidade do mistério e tudo aquilo que tem vida. Renovação significa procurar a simplicidade do próprio Deus”⁴⁰⁴. Reforma-se a Igreja mediante o profetismo hierárquico e laical, profetismo de ‘reformadores’ na comunhão, que apontem as reformas necessárias e pertinentes a cada período histórico. Reforma-se a Igreja com “uma reforma ‘evangélica’, quer dizer, algo distinto, mais amplo e profundo que uma restauração mediante o retorno a regras impostas canonicamente, ou seja, como Jesus havia feito em grau máximo, um retorno radical, do princípio ao fim, às fontes”⁴⁰⁵. Reforma-se a Igreja segundo uma referência primária ao Evangelho – “sem essa referência, a igreja católica não teria identidade nem relevância”⁴⁰⁶ – e secundária aos procedimentos analítico-institucionais-administrativos. Reforma-se a Igreja recuperando continuamente seu frescor espiritual e missionário original – aquele no “qual se encontrava quando no povo cristão floresceu mais ardente a fé e a caridade”⁴⁰⁷ – que, por sua vez,

⁴⁰³ Expressão que remonta ao Concílio de Vienne (1309).

⁴⁰⁴ RATZINGER, J., O novo Povo de Deus, p. 329.

⁴⁰⁵ CONGAR, Y., Verdadera y falsa reforma en la Iglesia, p. 163, trad. nossa.

⁴⁰⁶ KÜNG, H., La Iglesia Católica, p. 9.

⁴⁰⁷ ROSMINI, A., Cinque piaghe della santa Chiesa, p. 50, trad. nossa.

dimensiona a reforma na cabeça e nos membros. Parece, pois, haver consenso entre algumas das elaborações contemporâneas acerca da extensão da noção de reforma e de suas raízes teológicas: 1) reconhece-se a importância e a necessidade dos elementos institucionais-canônicos, mas estes como movimento posterior àquele da acolhida e vivência do Evangelho; 2) a reforma não é somente ‘na’ cabeça e ‘nos’ membros, mas ‘da’ cabeça para si mesma e para os membros e ‘dos’ membros para si mesmos e para a cabeça. Não é por acaso que Francisco e Bento XVI clarificaram tal realidade: o primeiro afirmou a necessidade de uma conversão paroquial/presbiteral, regional/episcopal e universal/papado engendrada por uma “conversão pastoral”⁴⁰⁸; o segundo destacou o desenvolvimento do único sujeito-Igreja (Povo de Deus a caminho) no tempo, de sorte que a continuidade do dom do Senhor à Igreja implica descontinuidades, ou seja, que nas decisões eclesiais “somente os princípios exprimem o aspecto duradouro [...] não são, por sua vez, igualmente permanentes as formas concretas, que dependem da situação histórica e podem portanto ser submetidas a mutações”⁴⁰⁹. O princípio reformador *tam in capite quam in membris* permanece, mas situado num nível mais radical, aquele da Igreja Povo de Deus, da “sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo”, que formam uma “única realidade complexa”, esta “simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação”⁴¹⁰.

Uma terceira e última conclusão parcial se refere ao caráter perene da reforma eclesial, à *Ecclesia semper reformanda*. Para além dos debates sobre a origem desta última formulação e sobre a inserção do termo reforma no Decreto conciliar sobre o ecumenismo, a perenidade reformadora da Igreja solicita uma plausibilidade teológica, uma concretude existencial e uma avaliação histórica. Isso significa dizer que a ausência destes expedientes pode condicionar uma compreensão generalista, abstrata e inócua da “reforma perene”⁴¹¹, viabilizando uma noção imprecisa, a-histórica e idealista de tal realidade. Em face disso,

⁴⁰⁸ EG 27-33.

⁴⁰⁹ BENTO XVI, Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal, 22 de Dezembro de 2005. “Encontramos hoje, aqui e ali, mesmo em altos círculos eclesiásticos, a ideia de que uma pessoa é tanto mais cristã quanto mais se envolve em atividades eclesiásticas [...] Pode ocorrer que alguém viva da Palavra e dos sacramentos e pratique o amor que vem da fé, sem jamais ter sido visto em associações eclesiásticas, sem se ter ocupado com novidades da política eclesiástica [...] e, no entanto, ser um verdadeiro cristão” (RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 89-90).

⁴¹⁰ LG 8.

⁴¹¹ UR 6.

sugestiva é a descrição de Ladner: “não é de admirar que os primeiros monges perguntassem com tanta frequência: ‘O que devo fazer?’”⁴¹². A reforma eclesial é, pois, algo de concreto, prático, o que não compromete de modo algum sua decorrência fundamental do mistério da Igreja: se “a Igreja toda aparece como ‘um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo’”⁴¹³, ‘como fazer’ resplandecer sempre mais no rosto da Igreja a luz de Cristo⁴¹⁴? Vinculam-se aqui *aggiornamento*, renovação e reforma. A reforma católica, a Reforma Protestante e a Reforma Católica foram ‘testes’ reformadores, cada qual com suas intenções, desdobramentos, limites e consequências, positivas e/ou negativas para a comunidade-Igreja. Igualmente assim o foram os Concílios do Vaticano. A pergunta, no entanto, mantém-se, pois inclusive a hermenêutica da reforma no Segundo Concílio do Vaticano encontra-se em processo de debate e recepção. A questão é: ‘o que significa, de fato, a reforma da Igreja?’ Sem tangenciá-la, é imprescindível salientar que não há uma resposta categórica à mencionada indagação ao modo de uma ‘receita’ reformadora aplicável a toda e qualquer realidade eclesial. No entanto, se a reforma implica uma ou várias práticas e se estas práticas se referem às formas históricas passíveis de descontinuidade na continuidade da Igreja de Cristo, então cabe dizer que há, com certeza, ‘princípios’ que orientam tais práticas. E mais: há não apenas princípios como também há ‘lugares’ da reforma. A consecução prática dos princípios nos múltiplos lugares eclesiais é tarefa dos cristãos inseridos em suas respectivas realidades espaçotemporais. Manicardi parece propor os três princípios teológicos que norteiam as práticas reformadoras na Igreja⁴¹⁵.

O primeiro é o da ‘iteração’. ‘Iterar’, em sentido lato, significa ‘repetir’. Se a reforma é uma noção eminentemente teológica, este princípio não diz de uma repetição de modelos histórico-eclesiais de outrora que serviriam de ‘exemplo’ para modelos atuais supostamente reformados. Não se está diante de um princípio de ordem cronológica, mas de ordem ‘kairológica’. A Igreja não é reformada tal como uma edificação material, da qual se pretenderia resgatar o formato original passado. A Igreja é reformada a partir do futuro escatológico, a partir do que ela será no

⁴¹² LADNER, G. B., *The idea of reform*, p. 321, trad. nossa.

⁴¹³ LG 4.

⁴¹⁴ LG 1.

⁴¹⁵ Tais princípios estão apresentados e analisados na seção 2.2.1.1. da presente tese. O autor em questão não os designa ‘princípios’, mas ‘sentidos’.

Reino definitivo, a saber: comunhão plena com a Trindade. A Igreja já é comunhão em seu peregrinar terrestre, mas não ainda em plenitude. O imperativo reformador decorrente desse princípio encaminha uma prática eclesial não coadunada com saudosismos históricos ou ainda com tentativas de resgate de experiências limitadas a um tempo e um espaço as quais seriam aplicáveis a toda a Igreja indistintamente. A prática correspondente à reforma iterativa da Igreja é a comunhão. Tal como se diz, no âmbito da teologia fundamental, que Deus cria salvando (cria para a aliança, para a comunhão com o ser humano, que será plena no Reino escatológico), afirma-se que o Filho e o Espírito fundam a Igreja para a comunhão (fundam para a unidade com Deus e entre os sujeitos do Povo de Deus, plena do mesmo modo no Reino definitivo). A acolhida da graça da comunhão e os esforços reformadores em vista da mesma comunhão situam-se num ‘lugar’: a instituição eclesial, a autoconsciência da Igreja, a mentalidade dos cristãos acerca do fundamento eclesiológico-comunional do corpo eclesial. A reforma da e na Igreja, nessa perspectiva, realiza-se focalizando o futuro de Deus e não o passado institucional.

O segundo princípio é o da ‘restituição’. Reformar a Igreja supõe também resgatar e recuperar a vitalidade da Igreja fundada por Cristo e nascida do Espírito. Já de início surge a seguinte interrogação: isto não se revelaria como um anacronismo histórico, justamente o que o primeiro princípio põe em xeque? A resposta é negativa porque não se trata de uma restituição reformadora ao modo de uma ‘imitação’ da Igreja apostólica e das primeiras comunidades cristãs no contexto presente da Igreja. Trata-se de ter sempre diante dos olhos do corpo eclesial as palavras e as obras de Jesus e a força e a *parresía* do Espírito, ambos co-instituintes da Igreja. Ou seja, restitui-se à Igreja não uma memória mitológica literal e comportamental relativa aos fatos da Igreja nascente⁴¹⁶, mas a ‘memória das origens’: memória das fontes eclesiais, fontes que continuam a jorrar de Cristo e do Espírito, binômio e realidade fontais da Igreja. Depreende-se desse princípio a *forma Christi* (Evangelho) e a *forma ecclesiae* (sua natureza e sua missão), elementos de base para a fundação, constituição e envio da Igreja. A atualidade da reforma da Igreja em qualquer tempo e espaço é expressão de um constante retorno às origens, estas não identificadas com fatos, mas com as Pessoas do Filho e do

⁴¹⁶ Não se trata do “reestabelecimento da pureza de costumes decaídos com o tempo ou restauração de uma disciplina que veio relaxando e deixou espaço à decadência” (MANICARDI, L., *Riformare*, p. 44, trad. nossa).

Espírito e suas missões. Isto supera o nível histórico-disciplinar na direção do nível espiritual da reforma. O princípio da restituição, então, motiva a conversão dos sujeitos eclesiais a Jesus Cristo no Espírito Santo, conversão ao Evangelho, norma da vida cristã e, por conseguinte, da Igreja. Não é conversão ‘para trás’, para o passado, mas conversão ‘para frente’, permitindo-se conduzir pela fonte que, historicamente situada no passado histórico, jorra no presente eclesial até à vida eterna, porque esta fonte é o Filho e o Espírito. O que ambos realizaram na Igreja das origens serve de paradigma para o que desejam realizar na contemporaneidade eclesial. E o ‘lugar’ da reforma restitutiva é o cristão, a pessoa humana, o sujeito eclesial, aquele que crê em Jesus e se encontra aberto à ação do Espírito. É a reforma da conversão pessoal, da conversão a Jesus Cristo, do tornar-se parecido com Ele, tal como o realizou o Espírito na comunidade apostólica, o que valeu aos discípulos de Jesus o título de ‘cristãos’. A reforma por restituição revisa o testemunho dos batizados no mundo a ponto de serem designados ‘cristãos’ mais pelo que vivem do que pela sua pertença institucional-confessional.

O terceiro e último princípio é o da ‘responsividade’. Atribui-se a este um sentido responsorial, ou seja, de resposta ao que o próprio Deus concedeu à Igreja como dom: sua natureza mistérico-comunional (ser) e sua missão evangelizadora (agir). A instituição da Igreja – ainda que fundamentalmente santa – não interferiu na liberdade humana: o sujeito crente pode ou não responder adequadamente ao chamado de Deus para a comunhão e para a missão na Igreja. Ora, se a reforma em perspectiva responsorial está balizada na acolhida da graça e na resposta livre e consciente dos sujeitos eclesiais, então tal resposta não é tanto um ‘fazer muitas coisas’, como se a reforma fosse resultado de um ativismo eclesiástico, o que se aproximaria de uma espécie de neopelagianismo⁴¹⁷. O termo reformador por excelência não é o que os cristãos se propõem a fazer na Igreja, mas o que o Senhor e o Espírito realizam na Igreja tendo os cristãos por instrumentos efetivos, pois “sem mim nada podeis fazer”⁴¹⁸. A reforma é dom, graça, ação de Cristo e do Espírito na Igreja para que esta seja fiel à sua vocação. Trata-se da *auditus fidei* que se traduz na práxis da fé como resposta. Dado que a escuta da fé não é um procedimento individual, mas comunitário, o princípio reformador responsorial está situado no presente eclesial: que respostas a história contemporânea exige da

⁴¹⁷ EG 94; GE 47-48.

⁴¹⁸ Jo 15,5.

Igreja na atualidade? Não se veja aqui uma simples adaptação a um contexto específico, mas em que medida a Igreja de hoje pode (e deve) anunciar Jesus Cristo a seus contemporâneos de modo que a mensagem do Evangelho seja significativa e transformadora. Trata-se de uma reforma que suscita uma inquietação positiva, vigilância e pró-atividade para a missão. Assim, o ‘lugar’ de consecução deste princípio é a ‘pastoral’, a ação evangelizadora da Igreja, a missão. A reforma responsorial assume, então, um caráter de ‘renovação’ eclesial pela via da evangelização.

Em suma, se for possível explicitar uma certa ‘operacionalização’ da reforma perene da Igreja isto repousa sobre os princípios e lugares apresentados, cujos fundamentos residem em perspectivas teológicas complementares, dado que a presente tese possui por foco a noção teológica de reforma:

REFORMA CRISTOLÓGICO-PNEUMÁTICA				
PRINCÍPIO	ÂMBITO	LUGAR	IMPERATIVO	PERSPECTIVA
Iteração	Futuro	Instituição	Comunhão	Escatológica
Restituição	Passado	Pessoa	Conversão	Espiritual
Responsividade	Presente	Missão	Renovação	Pastoral

Quadro 1 – Dimensões da noção teológica de reforma eclesial

3.

Os enunciados pneumatológicos do magistério recente

O presente capítulo propõe-se a apresentar, descrever e analisar o que se denomina ‘objeto formal’ desta pesquisa, a saber: os enunciados pneumatológicos do magistério recente, do Concílio Vaticano II a Francisco. A teologicidade pertinente a um determinado trabalho é conferida (ainda que não somente) pelo seu objeto formal, ao passo que a proposta deste capítulo que se inicia é a de fornecer o específico enfoque teológico ao tema em questão e, em certa medida, propor uma abordagem teológica original em face da produção sobre a relação entre o Espírito Santo e a reforma eclesial. Vale igualmente salientar que a escolha espaço-temporal realizada – a do magistério recente – deve-se à sua relevância para a vida e a missão da Igreja hodierna e especialmente por sua decisiva contribuição no resgate da pneumatologia no século XX, ainda em curso e carente de frutos mais explícitos tanto na teologia como na pastoral.

Há ainda um outro aspecto hermenêutico sumamente importante relativo à formulação de tal objeto formal. Realizar-se-á uma análise dos ‘enunciados’ pneumatológicos e não uma síntese sistemática das pneumatologias do magistério recente. Isso significa dizer que o expediente adotado não visa a uma exposição exaustiva seguida de uma possível apresentação das ênfases e convergências das referidas pneumatologias. Em sentido estrito, a análise proposta priorizará a apresentação e análise de algumas formulações pneumatológicas do magistério recente segundo sua relevância e pertinência para o binômio Espírito-reforma. É evidente que tais pneumatologias acabarão por transparecer nos enunciados a serem analisados; no entanto, isto aparecerá como efeito secundário e, inclusive, oportuno para o reforço das escolhas assertivas dos enunciados. Desde aí se encontra a precisão do termo ‘enunciados pneumatológicos’.

Em termos metodológicos, o plano deste capítulo contempla três seções. A primeira abordará o resgate da pneumatologia no século XX, que não apenas precedeu como continua a motivar e é motivado pela produção pneumatológica do magistério recente. Serão aqui priorizados três importantes temas: a recuperação da reflexão pneumatológica pelo magistério no período pré-conciliar; os pentecostalismos contemporâneos; e o resgate da pneumatologia no século XX em termos panorâmicos. A segunda seção tratará propriamente do Espírito no

magistério recente conforme o seguinte ordenamento: Concílio Vaticano II; Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco. Os enunciados pneumatológicos a serem analisados – sempre considerando sua interface com o tema eclesiológico-reformador – são oriundos quase que em sua totalidade de documentos pontifícios seletos e alocuções oficiais dos mencionados pontífices. Por fim, a terceira seção apresentará uma reflexão conclusiva breve em caráter retrospectivo e tópico segundo os principais elementos analisados no ao longo do capítulo.

3.1.

O resgate da pneumatologia no século XX

Sabe-se que o século XX é o ‘século do Espírito Santo’¹ no sentido de que presenciou o resgate da reflexão teológico-pastoral sobre a Pessoa e a ação do Espírito bem como o resgate da experiência do Espírito nas esferas pessoal e comunitária. É possível, pois, designar este processo como ‘movimento’, pois é difuso, fluido, heterogêneo, inter-institucional, gradual e atrativo. Não se trata de uma arquitetura teológico-pastoral bem definida ou de um processo estrategicamente intencional. Trata-se, todavia, de um movimento do Espírito, que age como, quando e onde quer². Não parece coincidência que tal movimento tenha sido concomitante ao resgate da noção de reforma como central para a vida e missão da Igreja³.

O retorno às fontes bíblicas e patrísticas foi a motivação original desse processo, tanto entre católicos como entre protestantes.

“O interesse teológico dos inícios deste período é visto no quadro dos movimentos renovadores da teologia e da pastoral, movimentos já iniciados na segunda metade do século XIX. Três destes movimentos marcam a reflexão teológica daquele tempo. São eles: A) A consciência histórica; B) Os fatores de mudança; C) Os movimentos de renovação”⁴.

¹ Obra altamente relevante para a análise da questão é SYNAN, V., O século do Espírito Santo.

² Jo 3,8.

³ Veja-se a obra PRENTER, R., *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, publicada em 1949 pelo referido pastor e teólogo luterano.

⁴ BOFF, L., *Espírito e missão na teologia*, p. 96. “A temática do Espírito foi inaugurada pelo teólogo alemão da Escola de Tubinga, J. A. Möhler, com suas duas obras *Die Einheit* (1825) e a *Symbolik* (1832) [...] com estas obras Möhler alarga a concepção de espírito, e chega aos inícios do século XX afirmando que o Espírito Santo está em contato com o mundo e a sua história, que é a história da salvação” (BOFF, L., *Espírito e missão na teologia*, p. 125). “A especulação teológica a partir deste século ocupou-se particularmente da relação do Espírito Santo com os fieis. Examinou a natureza própria da inabituação do Espírito Santo na alma [...] e da relação íntima entre o Espírito Santo e a Igreja santificada por ele. Na Igreja, o Espírito habita como hóspede divino e é concebido a alma da

Ademais, a experiência do Espírito na obra lucana, sobremaneira em Atos, estabeleceu o desejo de experimentar na contemporaneidade a vivência das primeiras comunidades cristãs pós-pentecostais. No ambiente católico, muito significativa foi *Divinum illud munus*, de Leão XIII, e seu impacto na recepção de uma renovada pneumatologia no século XX, à qual se seguiu imediatamente um avivamento espiritual entre os protestantes, que se denominou posteriormente como pentecostalismo clássico ou contemporâneo, o qual rapidamente se desenvolveu em várias partes do mundo. *Mystici Corporis Christi*, de Pio XII, ampliou a recepção pneumatológica do início do século na direção de uma eclesiologia pneumatológica, cujas intuições concorrerem para a renovação eclesiológico-pneumatológica⁵ proposta pelo Concílio Vaticano II, considerada como o ‘disparador’ para a recuperação efetiva da pneumatologia entre os católicos, com destaque já imediato à Renovação Carismática Católica, designada posteriormente por pentecostalismo católico⁶, o que não exclui todas as demais expressões de uma renovada pneumatologia em prol da missão evangelizadora da Igreja. Desde aí se seguiu um novo impulso ecumênico, pela própria índole de tal movimento, o chamado ‘ecumenismo espiritual’ e um novo impulso teológico, com o significativo aumento quantitativo e sensível perspicácia qualitativa referentes ao estudo sobre a Pessoa e a ação do Espírito.

Igreja. A renovação eclesiológica deste século exprime a missão do Espírito na Igreja pelo conceito de alma, isto é, o Espírito é a causa formal da Igreja. Acontece que com este conceito o Espírito perde o seu caráter dinâmico, para tornar-se um elemento estável dentro da estrutura eclesial [...] A consciência histórica do século XX, porém, fez com que a teologia da Igreja ocidental sentisse o vácuo criado pela falta de uma reflexão pneumatológica que considerasse o Espírito o verdadeiro construtor da Igreja” (BOFF, L., Espírito e missão na teologia, p. 129).

⁵ “As causas mais profundas e decisivas da renovação eclesiológica são, todavia, de ordem espiritual; devem ser vistas na vigorosa tomada de consciência do sobrenatural provocada pela ação antimodernista, no movimento litúrgico, na intensificação da vida eucarística, no retorno às fontes bíblicas e patrísticas, no descobrimento do papel ativo do laicado, nos primeiros impulsos do movimento ecumênico moderno; em síntese, em ‘um impulso de ordem espiritual, que foi primeiro vivido e logo formulado’” (FORTE, B., La Iglesia icono de la Trinidad, p. 18, trad. nossa). “Esta renovação – apelando sobretudo à teologia dos Padres e da escolástica – recupera as dimensões pneumatológicas e cristológicas da realidade eclesial: floresce e se desenvolve com enérgico entusiasmo a teologia da Igreja [...]” (FORTE, B., La Iglesia icono de la Trinidad, p. 19, trad. nossa).

⁶ SMET, W., Pentecostalismo cattolico.

3.1.1.

O magistério antes do Concílio Vaticano II

Em 9 de maio de 1897, Leão XIII publicou a Carta Encíclica *Divinum Illud Munus*, na qual expôs os tópicos fundamentais da doutrina católica sobre o Espírito Santo. Segundo Huerga⁷, “não se havia alçado na história do pensamento cristão uma voz tão alta e autorizada desde o Concílio Constantinopolitano I”. Tal Encíclica se apresentou como um dos marcos do resgate da pneumatologia no século XX⁸, pois inseriu-se justamente no período de transição entre o final do século XIX – marcado pelo Concílio Vaticano I – e o início do século XX – cujo auge teológico-pastoral se deu no Concílio Vaticano II. Nesse contexto, DIM organizou-se numa estrutura que contempla duas partes: uma expositivo-doutrinal e outra dispositivo-pastoral.

E nós, que procuramos constantemente, com a ajuda de Cristo Salvador [...] imitar os seus exemplos, continuamos religiosamente a sua mesma missão [...] Guiados por essa intenção, em todos os atos de nosso pontificado atendemos principalmente e incessantemente a duas coisas. Primeiro, para restaurar a vida cristã, tanto na sociedade pública quanto na família, tanto nos governantes quanto nas cidades; porque somente de Cristo a vida pode ser derivada para todos. Em segundo lugar, para promover a reconciliação com a Igreja daqueles que, pela fé ou pela obediência, estão separados dela; pois a verdadeira vontade do próprio Cristo é que haja apenas um rebanho sob um pastor. E agora, quando nos sentimos perto do fim de nossa carreira mortal, é um prazer consagrar toda a nossa obra, seja ela qual for, ao Espírito Santo, que é vida e amor, para que Ele os fecunda e amadureça. Para melhor e mais eficazmente cumprir o nosso desejo, na véspera da Solenidade de Pentecostes, queremos falar-lhe da admirável presença e da força do mesmo Espírito; isto é, na ação que Ele exerce na Igreja e nas almas graças ao dom das Suas graças e dos carismas celestes. Que resulte, como é nosso desejo ardente, que nas almas a fé no augusto mistério da Trindade seja reavivada e revigorada, e especialmente que a devoção ao Espírito divino cresça [...]”⁹.

Seguem-se a esta motivação inicial alguns pontos fundamentais de DIM, que, segundo Huerga¹⁰, estão articulados no eixo fundamental do documento, a

⁷ HUERGA, A., La Enciclica de Leon XIII sobre el Espíritu Santo, p. 507, trad. nossa.

⁸ “Uma frase que se tornou clássica e caracteriza muito bem a consciência católica dos inícios do século XX é a do teólogo alemão Romano Guardini. Ele descobre o ‘despertar da Igreja nas almas’ a partir de um processo que o mesmo Guardini denomina de ‘novo Pentecostes’. O novo Pentecostes para o teólogo consiste em que a Igreja como comunidade, em sua vida, em sua liturgia e em sua realidade objetiva, não se situa ‘frente aos homens’, nem é experimentada como fronteira, mas constitui o conteúdo mesmo da autêntica vida religiosa. Com esta ideia nasce a consciência de que ‘nós somos a Igreja’” (BOFF, L., Espírito e missão na teologia, p. 99).

⁹ DIM 2, trad. nossa.

¹⁰ HUERGA, A., La Enciclica de Leon XIII sobre el Espíritu Santo, p. 509.

saber: a missão do Espírito Santo. Esta se realiza segundo uma ordem estabelecida: a encarnação do Verbo¹¹, a Igreja¹², a inabitação das almas¹³ e os dons santificantes¹⁴. Desde aqui se depreende a importância de DIM para a pneumatologia contemporânea: esta ordem mencionada delineia uma pneumatologia cristológica, uma pneumatologia eclesiológica, uma pneumatologia antropológica e uma pneumatologia da santidade. Não é por acaso que estes temas se tornaram centrais para a reflexão teológica sobre o Espírito até nossos dias¹⁵.

Já a segunda parte de DIM, de caráter marcadamente pastoral, estabelece três indicações práticas: o combate ao desconhecimento do Espírito¹⁶; a atenção ao pecado contra o Espírito Santo¹⁷; e a adoração e culto do Espírito¹⁸. Suas fontes para tal são aquelas da Igreja, que igualmente foram resgatadas na pneumatologia e no âmbito da experiência do Espírito na contemporaneidade: a Sagrada Escritura; a Liturgia; os Santos Padres; e Santo Tomás de Aquino. Vale salientar que, para além do conteúdo pneumatológico proposto por Leão XIII em DIM, a relevância de tal Encíclica residiu (e ainda reside) no fato de ter impulsionado uma nova experiência do Espírito e uma nova consciência pneumatológica na Igreja. Ou seja, Leão XIII não se concentrou em apresentar originalidades teológicas ou pastorais, mas em reposicionar a mencionada experiência do Espírito no centro da atividade eclesial. Este certamente foi o legado mais importante de tal documento pontifício, o que se comprova pela passagem que segue:

Certamente os homens cristãos farão isso muito bem e perfeitamente se a cada dia se esforçarem mais para conhecê-lo, amá-lo e suplicar a ele [...] Talvez nos nossos dias não falem alguns que, se questionados como alguns o foram por São Paulo ‘se tivessem recebido o Espírito Santo’, responderiam por sua vez: ‘Nem sequer ouvimos se o Espírito Santo existe’ (Atos 19,2) [...] Lembrem, então, aos pregadores e párocos que lhes compete ensinar ao povo com diligência e clareza a doutrina católica sobre o Espírito Santo [...] Isto é o que agora queremos recomendar a você: devemos amar o Espírito Santo, porque ele é Deus [...] Esse amor [divino] [...] em primeiro lugar, nos obriga a ter nesta vida um conhecimento mais claro do Espírito Santo a cada dia. Quem ama, diz Santo Tomás, não se contenta com um conhecimento superficial do amado, mas se esforça por conhecer

¹¹ DIM 3-6, trad. nossa.

¹² DIM 7-9, trad. nossa.

¹³ DIM 11, trad. nossa.

¹⁴ DIM 12, trad. nossa.

¹⁵ Veja-se, a título de exemplos: CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*; HEITMANN, C.; MÜHLEN, H., *Experiencia y teología del Espíritu Santo*; LAURENTIN, R., *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto*; MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia*.

¹⁶ DIM 13, trad. nossa.

¹⁷ DIM 14, trad. nossa.

¹⁸ DIM 15-16, trad. nossa.

cada uma das coisas que lhe pertencem intrinsecamente, e assim entra no seu interior, como o Espírito Santo, que é o amor de Deus, diz-se que examina as profundezas de Deus. Em segundo lugar, que a abundância de seus dons celestiais será ainda maior [...] E cuide bem para que tal amor não se limite a áridas dissertações ou atos religiosos externos, porque deve ser operativo, fugindo do pecado, que é uma ofensa especial contra o Espírito Santo¹⁹.

Assim, a identificação de DIM como um marco (talvez o primeiro) do resgate da pneumatologia do século XX é sumamente importante nestes termos: o da revalorização da Pessoa e da ação do Espírito mediante um documento pontifício exclusivamente dedicado a Ele com o objetivo primeiro de fomentar uma nova descoberta do Espírito na vida pessoal e comunitária. Eclesial e teologicamente, a publicação de DIM ao final do século XIX propulsionou o movimento pneumático e pneumatológico do século XX em tempos de transição entre a herança tridentina e do Vaticano I e a proposição de um *aggiornamento* eclesial levado a termo pelo Vaticano II e ainda em curso na vida e na missão da Igreja contemporânea.

Já aos 29 de junho de 1943, Pio XII publicou a Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*, documento pontifício eminentemente eclesiológico que exerceu ampla e decisiva influência no âmbito pneumatológico, pois explicitou a vinculação entre o Corpo de Cristo – a Igreja – e o Espírito na medida em que destacou a relação entre instituição e carisma²⁰. Nesse sentido, MCC expandiu o escopo de DIM: da reproposição de uma renovada consciência e experiência do Espírito de DIM passou-se à consideração teológico-pastoral das consequências de tal renovação em sentido eclesiológico de MCC, sentido este que mais se refere à ação do Espírito no mundo segundo o mistério cristão.

MCC, com a sua concepção de Corpo de Cristo, foi preparada por um movimento de pensamento eclesial, cujas origens remontam ao início do século XIX²¹. A Encíclica “exorta expressamente a não dar uma importância excessiva ou de não ver a forma hierárquica como o único elemento estrutural da igreja”²². Todos os membros do corpo são agraciados com carismas próprios para a edificação do próprio corpo, carismas que unem os membros uns aos outros no amor²³. A

¹⁹ DIM 13, trad. nossa.

²⁰ Encaminha-se o conhecimento das seguintes produções: AMARAL, M. S., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*; AMARAL, M. S., *O Espírito Santo e a Igreja*; HASENHÜTTL, G., *Carisma*.

²¹ Destaque para o teólogo alemão da Escola de Tubinga, J. A. Möhler, com suas duas obras *Die Einheit* (1825) e *Symbolik* (1832).

²² HASENHÜTTL, G., *Carisma*, p. 356, trad. nossa.

²³ 1Cor 12–13.

atividade do corpo carismático-institucional – que não são antagônicos – é animada pelo Espírito, “que continua a distribuir os dons aos membros da Igreja”²⁴.

Devendo expor brevemente o modo como Cristo fundou o seu corpo social, acode-nos antes de mais nada esta sentença de nosso predecessor de feliz memória Leão XIII: ‘A Igreja, que já concebida, nascera do lado do segundo Adão, adormecido na cruz, manifestou-se pela primeira vez à luz do mundo de modo insigne no celeberrimo dia de Pentecostes’. De fato o divino Redentor começou a fábrica do templo místico da Igreja, quando na sua pregação ensinou os seus mandamentos; concluiu-a quando, glorificado, pendeu da Cruz; manifestou-a enfim e promulgou-a quando mandou sobre os discípulos visivelmente o Espírito paráclito²⁵.

É o Espírito que manifesta e articula o corpo eclesial segundo o seu agir co-instituente da Igreja e segundo os dons e carismas dos quais cumula os cristãos para o exercício de seus ministérios. É “a esse Espírito de Cristo, como a princípio invisível, que deve atribuir-se também a união de todas as partes do corpo tanto entre si como com sua cabeça, pois que ele está todo na cabeça, todo no corpo e todo em cada um dos membros [...]”²⁶. A ênfase eclesiológico-pneumatológico de MCC reside justamente na constatação da Igreja-Comunhão – noção que posteriormente foi trazida à luz pelo Vaticano II²⁷ – e na indicação de que o Espírito é o artífice de tal edifício espiritual e institucional segundo o mesmo princípio comunal. “Essa presença e ação do Espírito de Jesus Cristo exprimiu-a sucinta e energicamente [...] Leão XIII, na encíclica ‘Divinum Illud’ por estas palavras: ‘Baste afirmar que, sendo Cristo cabeça da Igreja, o Espírito Santo é a sua alma’”²⁸.

Sendo assim, MCC se apresenta como documento pontifício que ampliou o significado pneumatológico de DIM para o âmbito eclesiológico, o que exprime, ao modo providencial, o principal anseio da Igreja contemporânea: sua reforma em vista da missão. Se a Igreja é constituída pelo Filho e pelo Espírito e existe para evangelizar, Leão XIII e Pio XII estabeleceram as bases sobre as quais a reflexão pneumatológica iria se estruturar, especialmente segundo a eclesiologia pneumatológica do Concílio Vaticano II.

²⁴ HASENHÜTTL, G., *Carisma*, p. 357, trad. nossa.

²⁵ MCC 25.

²⁶ MCC 55.

²⁷ LG 1-4.

²⁸ MCC 55.

3.1.2.

Os pentecostalismos contemporâneos

A expressão ‘pentecostalismos’ tem sido utilizada na teologia contemporânea para designar as diversas modalidades da experiência do Espírito na atualidade, especialmente desde os inícios do século XX. Inclusive, há muitas ramificações para esta noção, mas aqui importa delinear dois destes pentecostalismos que incidiram diretamente no resgate da pneumatologia no século XX como também na noção contemporânea de reforma: o pentecostalismo clássico e o pentecostalismo católico. Sobre o pentecostalismo clássico, afirma Synan:

Em mais de dois mil anos de história cristã, ocorreram muitas renovações, avivamentos e reformas. Sem esses eventuais despertamentos, a Igreja poderia ter-se desviado para o caminho da corrupção, do ritualismo sem vida e da completa inépcia. Algumas dessas renovações proporcionaram aos seus entusiasmados seguidores uma experiência espiritual ou uma forma de culto bem diferente dos sacramentos tradicionais da Igreja²⁹.

Nesse sentido, o século XX presenciou o surgimento do chamado ‘pentecostalismo clássico’, oriundo do movimento de santidade³⁰, que conferia ênfase aos sinais e maravilhas em consonância com os dons do Espírito tal como apresentado no evento e na sequência do Pentecostes. “Nas primeiras décadas, o crescimento foi lento, em virtude da rejeição e das perseguições. Após a Segunda Guerra Mundial, no entanto, a expansão global dos pentecostais não pode mais ser ignorada”³¹. Segundo o mesmo Synan³², as principais características do pentecostalismo clássico eram: a conversão radical; santidade e separação do mundo; o batismo no Espírito Santo com a evidência inicial do falar em línguas; a experiência dos dons do Espírito; a cura divina por meio da oração; a expectativa pela segunda vinda de Cristo; a adoração alegre e expressiva; e pregações fervorosas. “A linha mestra de sua doutrina era que os dons do Espírito (‘carismas’) estavam à disposição da Igreja do século XX tanto quanto estavam presentes na Igreja do primeiro século da nossa era”³³.

²⁹ SYNAN, V., O século do Espírito Santo, p. 30.

³⁰ Trata-se do ‘movimento holiness’, cuja explicação detalhada por ser acessada em SYNAN, V. O século do Espírito Santo, p. 135-169.

³¹ SYNAN, V., O século do Espírito Santo, p. 31.

³² SYNAN, V., O século do Espírito Santo, p. 32.

³³ SYNAN, V., O século do Espírito Santo, p. 32.

O movimento pentecostal clássico teve início nos Estados Unidos, mais propriamente no ano de 1906, na Rua Azusa, em Los Angeles.

[...] os tremores subsequentes do fenômeno ocorrido na pequena igreja negra *holiness* da Rua Azusa continuariam a sacudir o mundo com ainda mais intensidade no decorrer do século. Poucos dias antes, um pequeno grupo de lavadeiras e serviçais domésticas havia acompanhado William J. Seymour até um antigo prédio da Igreja Episcopal Metodista Africana, na Rua Azusa, para dar início aos cultos. Seymour havia chegado à cidade poucas semanas antes com uma desconcertante mensagem, relativa ao ‘batismo no Espírito Santo’ com a ‘evidência bíblica’ do falar em línguas conforme o Espírito se manifestasse. O que aconteceu na Rua Azusa mudou o curso da história da Igreja para sempre³⁴.

Comumente, atribui-se o termo ‘pentecostalismo’ quase que exclusivamente ao movimento pentecostal clássico, anteriormente apresentado. Nesse caso, o sentido do termo permanece vinculado à experiência protestante do ‘novo Pentecostes’, a qual, como se viu, foi decisiva para o resgate da Pessoa e da ação do Espírito no século XX e, por conseguinte, para a recuperação da reflexão pneumatológica. No entanto, ao se considerar o pentecostalismo como um movimento difuso, que tem por base uma experiência pautada nos elementos decorrentes do Pentecostes – especialmente os de avivamento carismático – é não apenas possível como estritamente necessário fazer referência ao que se denomina ‘pentecostalismo católico’. Esta designação não possui um caráter canônico ou mesmo institucional, tal como o pentecostalismo clássico, do qual surgiram um sem número de igrejas e comunidades cristãs pentecostais. Faz-se referência a um pentecostalismo católico porque também nos ambientes católicos se verificou uma experiência de avivamento carismático que, no contexto do século XX, contribuiu para o retorno da reflexão teológico-pastoral sobre o Espírito Santo e para o surgimento de diversas expressões de serviço à evangelização sob o mote do novo Pentecostes. Esse movimento assumiu a designação inicial de Renovação Carismática Católica ou Renovação no Espírito, ao que passo que, por não se tratar de uma nova associação de fieis de natureza institucionalizada, é atribuída a essa Renovação a noção de ‘corrente de graça’³⁵, na perspectiva da inclusão de todas as expressões dela decorrentes.

³⁴ SYNAN, V., O século do Espírito Santo, p. 60.

³⁵ “[...] esta graça do Espírito Santo com um caráter mundial e muitas expressões não é um único movimento unificado como outros. Ela não tem um fundador ou grupo de fundadores, mas é um trabalho soberano do Espírito Santo. É uma *corrente de graça* que permite que indivíduos, grupos, comunidades, atividades e ministérios se expressem de maneiras diferentes com diferentes formas

O chamado pentecostalismo católico, em termos panorâmicos, teve início no pós-Vaticano II. Um grande contingente de cardeais, bispos, presbíteros e teólogos se dedicaram a seu estudo e acompanhamento, dentre os quais se destacam: Leo-Jozef Suenens, Yves Congar, René Laurentin, Joseph Ratzinger, entre outros. A história do pentecostalismo católico é densa e, ao mesmo tempo, heterogênea, sendo impossível delineá-la de maneira exaustiva, inclusive porque continua em franca evolução. Interessa ao presente trabalho a apresentação e breve análise dos principais elementos de tal movimento que concorreram para o resgate da pneumatologia no século XX e seu impacto no magistério recente. Nas palavras de Smet,

o movimento de renovação no Espírito é mais que uma revalorização da oração e uma comunidade de louvor a Deus. Visitando estes grupos escuta-se muitas vezes se falar de conversões extraordinárias mediante a efusão do Espírito. Você se encontra na presença dos efeitos maravilhosos dos dons e dos carismas, idênticos àqueles que os apóstolos e os primeiros discípulos receberam, no dia de pentecostes, com a vinda do Espírito Santo. Numerosas pessoas testemunham que favores análogos são de novo comunicados em abundância em nossos dias. É por esta razão que se fala de uma renovação carismática³⁶.

Em sua gênese, este movimento de renovação no Espírito não se constituiu em uma organização, mas em um “movimento de espiritualidade, no sentido mais amplo do termo”³⁷, com um triplo escopo³⁸: a) uma plenitude de vida no Espírito de Jesus para a maior glória de Deus; b) a extensão universal dessa experiência (para todo cristão); c) a vivificação e renovação do corpo de Cristo, que é a Igreja. Estes aspectos da experiência carismático-pentecostal no seio da Igreja Católica instigaram seus pioneiros e, posteriormente, o magistério eclesial e os teólogos a aprofundarem a reflexão sobre o fundamento e validade de tal experiência. Estes podem ser expressos do seguinte modo: a fé na Pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus, que, pela força da sua ressurreição, renova todas as coisas. Ora, esta afirmação sintetiza a fé eclesial, de sorte que sua alegação por um movimento de

de organização” (SERVIÇO INTERNACIONAL PARA A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA (CHARIS), Estatutos, Preâmbulo, grifo nosso). “[...] a RCC não é um movimento no sentido sociológico comum: não tem um fundador nem estatutos; não é homogêneo; inclui uma ampla variedade de manifestações. É uma *correnteza de graça*, um sopro renovador do Espírito Santo, designado para todos os membros da Igreja – leigos, religiosos, sacerdotes e bispos. É um desafio para todos nós” (SUENENS, L.-J., *The hidden hand of God*, p. 253, trad. nossa, grifo nosso).

³⁶ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 24, trad. nossa.

³⁷ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 41, trad. nossa.

³⁸ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 41, trad. nossa.

espiritualidade singular na condição de seu fundamento seria, ao menos, uma tautologia teológica. Fato é que a especificidade de tal fundamento no contexto da Renovação Carismática nascente não possuía um caráter unicamente de fórmula teológico-dogmática, mas sim, e principalmente, existencial, teologal e eclesial. Recapitulando as palavras de James Byrne, um dos precursores da renovação no Espírito, Smet³⁹ afirma:

Esta fé em Cristo, diz Byrne, desde os ambientes tradicionalistas é vista muitas vezes como um fato já adquirido, ao ponto tal que se descarta o problema com rapidez. ‘Crer’ é, por exemplo, identificado com ‘vou à missa no domingo’; ‘faço tudo o que a igreja me pede’; ‘cumpro todos os meus deveres’; ‘faço também boas obras’. Mas a fé pessoal que Jesus solicita aos seus discípulos no evangelho e que Paulo caracteriza fortemente na sua *carta aos Romanos* é outra coisa que não o cumprimento dos deveres naturais ou de boas ações. É mais que um pertencimento a uma comunidade eclesial. A fé requerida por Jesus é o abandono de si mesmo à sua Pessoa e à sua obra, de modo que *ele somente é o centro da vida*. Quantos batizados, quantos fieis, quantos líderes de organizações cristãs estão empenhados nesta linha?, pergunta-se Byrne. E para quantos desses tal empenho é essencial?

Em síntese, apresenta-se a seguinte questão: no cristão, a experiência de um novo Pentecostes plasma na existência o que se professa no símbolo da fé. Trata-se, então, de uma experiência cristológico-pneumatológica para a edificação e renovação da Igreja. Assim como os apóstolos verbalizaram e agiram segundo sua profissão de fé no Filho de Deus⁴⁰ e após a sua ressurreição regressaram à vida progressa⁴¹, sendo que somente após o Pentecostes traduziram existencialmente sua experiência com Cristo⁴², também se verifica que os cristãos da contemporaneidade realizam suas obrigações cristãs mas necessitam da força do Espírito em vista uma existência realmente conformada com a Pessoa de Jesus. O pentecostalismo católico, nestes termos, propõe um resgate da experiência pneumática e pneumatológica segundo a experiência pessoal-eclesial dos Atos dos Apóstolos como motor da renovação da Igreja. A recepção dos sacramentos ou os diversos estados de vida não garantem uma existência realmente conformada a Cristo, de modo que essa constatação propiciou, na esteira da Renovação no Espírito, uma série de elaborações teológicas e pastorais importantes⁴³.

³⁹ SMET, W., Pentecostalismo cattolico, p. 42-43, trad. nossa.

⁴⁰ Mt 16,15-16.

⁴¹ Jo 21,1-3.

⁴² At 2.

⁴³ Destaque para MCDONELL, K.; MONTAGNE, G. T., Iniciação Cristã e Batismo no Espírito Santo.

Dentre as propriedades essenciais do pentecostalismo católico, destacam-se as seguintes⁴⁴: a) o Pentecostes como paradigma da experiência pessoal da fé em Jesus Cristo; b) a ênfase na ação direta e pública do Espírito Santo na comunidade eclesial; c) programa e método como elementos secundários; d) a centralidade da efusão do Espírito, do exercício dos carismas e dos frutos do Espírito; e) a gratuidade da ação do Espírito que suscita a colaboração humana (abertura e docilidade do Espírito); f) a conversão pessoal e comunitária como expressão da renovação no Espírito; e g) o Espírito que impele os cristãos à acolhida do dom da unidade do corpo de Cristo. Destas propriedades depreende-se que o chamado movimento carismático católico põe em relevo alguns dos aspectos cristãos essenciais, de modo que sua natureza fluida, capilar e dinâmica passou a ser considerada pelo magistério como uma decisiva contribuição à renovação eclesial pós-conciliar e, mais recentemente, como uma experiência a ser compartilhada com toda a Igreja: o único Serviço Internacional para a Renovação Carismática Católica (CHARIS)⁴⁵. “Deste ponto de vista, a renovação carismática tem menos as características de um movimento marginal na igreja. Coloca-se, ao invés disso, no centro de uma renovação teológica, contribuindo com seu desenvolvimento”⁴⁶.

É evidente, no entanto, que, após o cinquentenário do surgimento do pentecostalismo católico, algumas questões apresentam-se como objeto de reflexão em termos teológicos e pastorais segundo o fundamento e as propriedades da Renovação Carismática Católica na condição de corrente de graça e expressão de recuperação da consciência sobre a Pessoa e a ação do Espírito Santo e suas implicações existenciais. Já Smet⁴⁷ havia acenado para tais questões e estas permanecem até a atualidade. A Renovação no Espírito estaria sob o risco de promover um cristianismo elitizado, composto por cristãos supostamente

⁴⁴ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 47-50.

⁴⁵ *Catholic Charismatic Renewal International Service* (Serviço Internacional da Renovação Carismática Católica), também conhecido como CHARIS, é o organismo de serviço internacional para todas as expressões da Renovação Carismática Católica (RCC), uma corrente de graça cuja origem na Igreja, em 1967, veio como um fruto do Concílio Vaticano II. Comum a todas as expressões da Renovação Carismática Católica é a experiência dos frutos de Pentecostes através de um derramamento de dons espirituais chamado batismo no Espírito Santo, envolvendo um encontro pessoal com Jesus Cristo como Salvador, uma abertura à palavra de Deus, ao exercício dos carismas e para Evangelização no serviço fiel à Igreja. CHARIS promove e fortalece a comunhão entre todas as realidades carismáticas, fomentando um sentido de família mundial da Renovação Carismática Católica (SERVIÇO INTERNACIONAL PARA A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA (CHARIS), Estatutos, I, 1, §1).

⁴⁶ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 51, trad. nossa.

⁴⁷ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 175-183.

‘melhores’ em virtude de uma experiência carismática? Sua contribuição pastoral fomentaria a emergência de “novas formas de autoridade”⁴⁸ segundo a eclesiologia do povo de Deus ou resultaria num alto grau de institucionalização do próprio movimento? A Renovação no Espírito, de fato, apontaria para a ação do mesmo Espírito como impulso para a renovação eclesial ou encontraria segurança nas estruturas já constituídas, mas que ameaçam a vitalidade pastoral da Igreja? Permaneceria sempre clara sua dimensão social – segundo o imperativo da conversão – ou se atualizaria um enclausuramento nas instâncias da piedade pessoal e dos grupos de oração? Estas perguntas encontram-se diretamente vinculadas às ênfases pneumatológicas do magistério recente, sendo que o movimento pentecostal católico apresenta-se como uma oportunidade para a consecução destas mesmas ênfases na Igreja, o que ainda não se expressa de maneira satisfatória pela complexidade da realidade carismática em sua relação com as práticas assumidas nas macro e micro-regiões eclesiais bem como nas Igrejas Particulares.

3.1.3.

A recuperação da reflexão pneumatológica

A retomada da reflexão pneumatológica no século XX ainda se encontra em curso, estendida para os inícios do século XXI. Trata-se de um processo difuso e com distintas nuances teológicas e pastorais. Para uma compreensão panorâmica adequada acerca da pneumatologia na contemporaneidade, faz-se necessário visualizar os elementos originais que a individualizam e, ao mesmo tempo, vinculam-na às outras áreas da pesquisa teológicas e da prática pastoral da Igreja. Nesse contexto, afirmou Congar na conferência inaugural do I Congresso Internacional de Pneumatologia⁴⁹:

Qual era a situação na época moderna, até esses últimos vinte anos? Herdamos dos Padres e da grande escolástica uma teologia da terceira Pessoa em que o debate com os Ortodoxos privilegiou a questão da processão do Espírito Santo ‘a Patre Filioque’. Quanto à obra atribuída ao Espírito Santo, desenvolveram-se dois aspectos: no que diz respeito à Igreja como tal, o Espírito era visto sobretudo como responsável pela infabilidade e pela continuidade da Tradição. No que diz respeito

⁴⁸ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 178, trad. nossa.

⁴⁹ Realizado em Roma entre 22 e 26 de março de 1982, na ocasião do 1600º aniversário do I Concílio de Constantinopla e do 1550º aniversário do Concílio de Éfeso. As atas encontram-se publicadas: CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA. *Credo in Spiritum Sanctum*.

aos fiéis, interessava-nos a habitação do Espírito Santo nas almas, e ainda mais os seus sete dons. O tratado da graça mal se ligava ao Espírito Santo: falávamos sempre da graça de Cristo. Nada é mais característico dessa dicotomia entre a instituição Igreja e a vida interior das almas individuais do que talvez a obra do cardeal Manning que achava um dever falar do Espírito Santo⁵⁰.

Para Congar, ainda que o Concílio Vaticano II tenha uma concentração pneumatológica importante e decisiva para o resgate da reflexão teológica sobre a Pessoa e ação do Espírito, ele apenas iniciou esse processo, permanecendo a “meio-caminho”⁵¹. As ‘sementes’ pneumatológicas foram ‘plantadas’ e seguem seu processo de ‘frutificação’: a valorização dos carismas; a atenção às Igrejas locais e à pluralidade dos ministérios; a explicitação do *sensus fidei*; etc. Para além destes temas, Congar reconhece que o inestimável valor pneumatológico do Concílio decorre de sua “visão nitidamente trinitária”⁵², baseada na “visão que tinham os Padres dos séculos IV e V”⁵³. Ora, há aqui um dado significativo: o resgate da pneumatologia no século XX se dá em perspectiva trinitária e não num pretenso ‘pneumatomonismo’, em contraposição ao cristomonismo⁵⁴ de outrora.

Os temas prioritários da renovação pneumatológica proposta na esteira do Vaticano II⁵⁵ são: as fontes da pneumatologia (Escritura, liturgia, Padres e Magistério); a relação pneumatologia-cristologia; a unidade dos cristãos como dom do Espírito; a questão da processão do Espírito; a investigação sobre sua Pessoa e ação; os novos movimentos e comunidades eclesiais; e a relação do Espírito com a história, a escatologia e o Reino de Deus. No entanto, ainda prevalece – em termos gerais – o enfoque quase que unicamente cristológico, quando não mariológico-devocional, nas iniciativas e atividades eclesiais, como também na teologia, em certa medida. Este cenário motivou Paulo VI a declarar em 6 de junho de 1973: “Em continuidade com Cristologia e especialmente com Ecclesiologia do concílio

⁵⁰ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 15, trad. nossa.

⁵¹ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 16, trad. nossa.

⁵² CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 16, trad. nossa.

⁵³ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 16, trad. nossa.

⁵⁴ “A concepção da Igreja que predominava na teologia católica anterior ao Vaticano II se caracterizava pelo que Y. M. Congar designou por ‘cristomonismo’; esta expressão indica a atenção privilegiada que se prestava aos aspectos cristológicos da Igreja e, portanto, à sua dimensão visível e institucional. Esta acentuação se havia desenvolvido na ecclesiologia medieval, em relação, por uma parte, com o papel histórico-político que ia assumindo a comunidade cristã, sobretudo em seus elementos hierárquicos, e, por outra, com a separação introduzida no mistério, ao distinguir claramente entre o Corpo de Cristo ‘verdadeiro’ da eucaristia e o eclesial, chamado ‘místico’ [...]” (FORTE, B., *La Iglesia icono de la Trinidad*, p. 15, trad. nossa).

⁵⁵ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 16-17.

devem surgir estudos novos e novas formas de prestar culto ao Espírito Santo, precisamente como complemento indispensável do ensinamento do Concílio”⁵⁶. Tal exortação tem encontrado resposta em três níveis diversos.

O primeiro diz respeito ao estudo do Espírito como vínculo de amor entre o Pai e o Filho, sob inspiração da reflexão agostiniana⁵⁷. Trata-se mais de uma “triadologia”, como afirma Congar⁵⁸, do que propriamente uma pneumatologia, de sorte que não se pode igualmente afirmar uma pneumatologia ‘pura’, sem referência à Trindade como tal, o que se retomou justamente com o estudo sobre as processões trinitárias. Ademais, tratou-se da questão do *Filioque*, que exprimiu um grande avanço na teologia trinitária e no campo ecumênico. O segundo nível refere-se ao florescimento de novas experiências do Espírito, tais como os novos movimentos de espiritualidade, comunidades de vida e aliança e iniciativas missionárias. Mas é propriamente o terceiro que expressa o mote da renovada pneumatologia contemporânea: a relação Espírito-Cristo-Igreja.

Entendemos atualmente por esse termo [Pneumatologia], não a teologia da terceira Pessoa em si, mas o impacto de uma consideração ativa do Espírito sobre a maneira de considerar a Igreja, sua vida e seus membros. Pode-se, de fato, ver a Igreja à luz de um modelo paternal, cristológico ou ainda, pneumatológico, a partir do Espírito como princípio ativo, o que nos conduzirá a um modelo trinitário⁵⁹.

Uma eclesiologia puramente cristológica, segundo Congar⁶⁰, propõe um modelo de Igreja numa visão societária-paternal, que tende ao paternalismo e ao patriarcalismo. A totalidade dos cristãos não pertencentes à hierarquia seriam objeto das ações hierárquicas e não sujeitos eclesiais ativos. A lógica passa a ser de subordinação e “colonização”⁶¹, isso em virtude da absolutização e radicalização da realidade de Cristo-Cabeça.

Num modelo puramente cristológico, Cristo seria considerado o fundador de uma determinada sociedade, a Igreja. Não nego que o seja. Demonstrá-lo, porém, seria a grande preocupação de nossos tratados apologéticos da Igreja. Visariam a estabelecer que Cristo fundou uma Igreja em forma de *sociedade*, e sociedade

⁵⁶ PAULO VI. Udienza Generale, 6 giugno 1973, 2, trad. nossa.

⁵⁷ “O Espírito Santo é pois alguma coisa comum ao Pai e ao Filho, seja o que for. Mas essa comunhão é consubstancial e coeterna. Se for mais exato dar-lhe o nome de amizade, que se dê. Mas seria mais adequado chamá-lo de caridade. É ele igualmente uma substância, visto que Deus é uma substância, e *Deus é Caridade* (1Jo 4,16) (AGOSTINHO, A Trindade, VI, 5).

⁵⁸ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 19, trad. nossa.

⁵⁹ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 22, trad. nossa.

⁶⁰ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 22, trad. nossa.

⁶¹ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 22, trad. nossa.

completa (“*societas perfecta*”), *desigual* ou *hierárquica* comportando antes de tudo e de direito divino, uma distinção entre clérigos e leigos. Obtinha-se desse modo uma visão piramidal da Igreja⁶².

Salientando esta tríade – Espírito-Cristo-Igreja – a pneumatologia recente tem se dedicado, por exemplo, ao tema dos ministérios, reconhecendo seu fundamento em 1Cor 12,47, fundamento eminentemente pneumatológico e universal (com a participação de todos os batizados).

Estamos assim diante de um modelo de Igreja comunhão, sem deixar de ser sociedade, e que se constrói horizontalmente em sua base sem deixar de se construir de cima. É o que se passa atualmente no Brasil, com as comunidades de base, no Zaire, com as comunidades presididas pelos ‘Mokambí’, no Congo com os ‘Mabundu’ ou até mesmo na França, em que a falta de padres é suprida por professores leigos, mulheres e homens que se empenham, na medida do possível, para sustentar o povo de Deus, a Igreja de Jesus Cristo [...] Sofro com o enfraquecimento e até o desaparecimento de tantas instituições e organizações que conheci florescentes, mas estou maravilhado de ver o surgimento de tantas novas expressões do Evangelho que o Espírito suscita na vida dos homens e das mulheres, como um curso subterrâneo de água viva, que brota em fontes sem fim através da fé e da generosidade dos fiéis. Os cristãos se tornam assim os sujeitos de sua vida de Igreja. Eles a sustentam com os dons de natureza e de graça que eles receberam, em sinergia com os ministérios ordenados⁶³.

Não se trata de substituir um modelo pelo outro, mas de conjugar modelos segundo a natureza e o agir da mesma Igreja: “[...] a saúde da pneumatologia, é a cristologia”⁶⁴ A imagem das duas mãos do Pai⁶⁵ expressa essa realidade: duas missões, dois dons, mas uma única obra.

⁶² CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 22, trad. nossa.

⁶³ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 23-24, trad. nossa.

⁶⁴ CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 25, trad. nossa. “Não há Palavra sem Sopro, ela ficaria presa na garganta! Não há Sopro sem Palavra, ele não teria conteúdo e nada transmitiria a ninguém. Segundo santo Irineu, o Verbo e o Espírito Santo são como as duas mãos pelas quais Deus forma o homem e faz tudo o que faz. Diria isso em particular aos membros da Renovação no Espírito e aos chamados grupos carismáticos. Di-lo-ia como lei geral, sem pretender que todo impulso pessoal deveria estar previsto na doutrina e ser autorizado por ela, pois o impulso do espírito a tudo precede e é o Espírito que torna efetivo o Evangelho, no inédito da história. Mas é claro que para os grupos e para cada fiel em geral são a Palavra e a doutrina que garantem a autenticidade do Espírito. Santa Tereza preferia um diretor bom teólogo a um confessor mais piedoso e menos instruído” (CONGAR, Y., Actualité de la pneumatologie, p. 25, trad. nossa). “A obra de Deus é operada através de duas missões: a do Filho e a do Espírito Santo. S. Irineu, digredindo sobre elas, oferece a sugestiva imagem das ‘duas mãos de Deus’. Procedendo do Pai, as ‘duas mãos’ realizam conjuntamente aquilo que o Primeiro no Amor deseja fazer: vivificar o homem, conformando-o à imagem divina. O Pai envia o Filho e o Espírito para executarem a *mesma* obra. Apesar de suas características próprias, uma ‘unidade funcional’ dialetiza o cumprimento das missões. No Novo Testamento isso se comprova pela homogeneidade de efeitos ou operações que são atribuídos, ora a Cristo, ora ao Espírito. A título de exemplificação, Congar estabelece um sugestivo paralelo entre as missões, o qual reproduzimos literalmente” (NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 44-45).

⁶⁵ ORBE, A., Espiritualidad di San Ireneo.

O resgate da pneumatologia no século XX, portanto, tem por primeira e principal razão o retorno às fontes bíblicas e patrísticas da fé e da experiência cristãs: veja-se *Divinum illud munus* e em seu contexto diversas referências a estas fontes. O pentecostalismo clássico posterior igualmente referia-se à experiência original do Pentecostes como possível de consecução em sua época. Papel preponderante nesse processo teve a obra lucana, que evidencia a ação do Espírito na Igreja e na história concreta das primeiras comunidades. O anseio premente era o de experimentar na atualidade o que a Igreja nascente experimentou. O mote desse processo pode ser sintetizado nos seguintes termos: “a Igreja das origens foi plenamente consciente de estar sob a ação do Espírito Santo e de estar cheia de seus dons. Desta maneira, o Senhor glorificado exerce sua atividade sobre ela”⁶⁶. À consciência da obra do Espírito na Escritura – sobremaneira nos escritos lucanos – não decorria uma experiência fontal, a saber: a potência da Palavra e da Tradição estariam abafadas e a Igreja não corresponderia àquela experiência original, evidentemente que traduzida para o momento histórico presente. A teologia posterior, ao analisar tal contexto, destacou esse retorno às fontes da fé a partir de uma formulação lapidar: “o Espírito Santo, este desconhecido”⁶⁷. Trata-se de um desconhecimento em termos de experiência e não de consciência. Desde aí o retorno à Escritura e à Tradição:

Se hoje os dons e a força do Reino não se manifestam assim visivelmente como na igreja primitiva não devemos concluir que tais dons eram reservados ao cristianismo no seu início mas, seguindo o Vaticano II, que falta à igreja a consciência da presença do Espírito. É difícil poder afirmar que o presente precisa menos do que o passado. Muitos cristãos parecem não ter mais ouvido falar de uma ‘vida superabundante’ ou, pelo menos, não lhe é conferida muita importância. Nas suas exortações, os padres conciliares insistem muitas vezes sobre a ‘vida no Espírito’⁶⁸.

3.2. O Espírito Santo no magistério recente

Se a primeira metade do século XX foi contemplada por apenas dois documentos magisteriais com traços pneumatológicos⁶⁹, a segunda metade viu um

⁶⁶ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 92, trad. nossa.

⁶⁷ LAURENTIN, R. *Lo Spirito Santo, questo sconosciuto*.

⁶⁸ SMET, W., *Pentecostalismo cattolico*, p. 73, trad. nossa.

⁶⁹ DIM e MCC.

aumento exponencial destes. Dentre os textos do Concílio Vaticano II apenas um não faz menção explícita (terminológica) ao Espírito Santo⁷⁰. Portanto, é possível afirmar a existência uma pneumatologia em todos os documentos conciliares, ainda que em níveis e consistências diversas. Destaque para as Constituições Dogmática (LG) e Pastoral (GS) sobre a Igreja, para os Decretos sobre a atividade missionária da Igreja (AG), sobre o apostolado dos leigos (AA) e sobre a unidade dos cristãos (UR).

Na esteira da pneumatologia conciliar – que apenas iniciou um novo processo de recepção pneumatológica – Paulo VI conferiu enorme destaque à Pessoa e a ação do Espírito, sobremaneira em dois aspectos: uma pneumatologia da santidade e uma pneumatologia da missão, vinculadas essencialmente e expressas de modo especial em dois de seus documentos magisteriais: ES e EN. João Paulo II igualmente o fez e focalizou uma dupla dimensão pneumatológica: o Espírito como amor-dom de Deus e sua potência para a comunicação do Evangelho a todos os povos. Foi o único papa do pós-Concílio a publicar um documento exclusivo sobre o Espírito: DeV. Em RM desenvolveu uma pneumatologia do anúncio da mensagem evangélica. Bento XVI não tratou especificamente do Espírito em seu magistério, mas, como singular teólogo, tinha o princípio pneumatológico por critério formal de sua teologia, mais ainda em sua eclesiologia eucarística de comunhão, lugar, então, de sua pneumatologia, especialmente em DCE e SC. Francisco ampliou e continua a ampliar a pneumatologia de Paulo VI. Sua atenção está focalizada numa pneumatologia eminentemente missionária, expressa nos termos da transformação missionária da Igreja⁷¹, do cuidado da criação⁷² e da santidade⁷³.

Em suma, o magistério recente é altamente fecundo em suas formulações pneumatológicas, de ênfases distintas e complementares, marcadamente cristológico-eclesiológicas e direcionadas à reforma eclesial, mas ainda carentes de uma ampla recepção, interpretação e aplicação nos ambientes eclesiais.

⁷⁰ Trata-se do Decreto *Inter Mirifica*, sobre os meios de comunicação oficial. Ao todo, são mais de 258 menções ao Espírito Santo no Concílio.

⁷¹ EG.

⁷² LS.

⁷³ GE.

3.2.1.

O Concílio Vaticano II (1962-1965)

Pode-se afirmar que o Concílio Vaticano II significou uma reviravolta pneumatológica em sentido teológico, pastoral e institucional para a Igreja do século XX e início do século XXI. O evento conciliar recolheu as principais intuições, noções e elementos pneumatológicos mobilizados na primeira metade do século XX, elaborou-os no decorrer do programa do Concílio e os propôs em seus diversos documentos em vista do futuro eclesial. Sob o ponto de vista quantitativo, “seria extraordinariamente pesado mencionar as vezes que o Espírito Santo aparece em cada assembleia e cada documento do Concílio”⁷⁴. Não obstante, para Congar⁷⁵, as 258 menções ao Espírito no *corpus* conciliar não são suficientes para a constituição de uma pneumatologia em sentido estrito, o que vem do mesmo modo atestado por Kasper:

A pneumatologia é um campo da teologia católica muito esquecido. Até os textos do Concílio Vaticano II foram criticados por observadores não-católicos por seu cristomonismo unilateral e por desprezarem a dimensão pneumatológica. Quer dizer, o espírito aqui seria apenas uma função de Cristo; ele serviria para levar à eficiência universal e à apropriação objetiva as palavras e obras de Jesus Cristo. As consequências desta concepção unilateral far-se-iam sentir na doutrina e na prática da Igreja. Esta seria concebida unilateralmente como instituição de Cristo, ligada rigidamente à Lei de Cristo. Em resumo: o aspecto institucional estaria em primeiro plano, enquanto que o aspecto profético e carismático não atingiriam seu pleno desenvolvimento. Y. Congar demonstrou que esta censura não é verdadeira no que se refere à unilateralidade. H. Mühlen, G. Philips, Ch. Moeller, H. Cazelles, A. M. Charue, entre outros, investigaram os enunciados pneumatológicos do Concílio. Todavia o mal-estar persiste. Nesta, como em muitas outras questões, se verifica que os textos do Concílio são antes um impulso e um ponto de partida mais do que uma conclusão e uma resposta completa. A teologia pós-conciliar ressaltou expressamente a dimensão carismática da Igreja, sem, no entanto, poder determinar satisfatoriamente sua relação com as estruturas institucionais⁷⁶.

Disso decorre o fato de que é mais adequada uma referência aos ‘elementos’ pneumatológicos do Concílio, que, também de acordo com Congar⁷⁷, podem ser sintetizados ao modo tríplice.

O primeiro: o Concílio preconizou uma cristologia pneumatológica. Seguindo a tradição neotestamentária – a dos sinóticos, a joanina e a paulina –

⁷⁴ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 195, trad. nossa.

⁷⁵ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 195-196.

⁷⁶ KASPER, W., *Espírito, Cristo, Igreja*, p. 73.

⁷⁷ CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, p. 196-198.

ênfatiou-se o Espírito ‘de Cristo’, o Espírito que realiza a obra ‘de Cristo’, que anima e renova o Corpo ‘de Cristo’, a Igreja. Ele garante a fidelidade à tradição e assiste o Magistério. O segundo: o Concílio não priorizou a relação Espírito-Corpo Místico, mas pôs em relevo o fato de que o Espírito anima a Igreja na condição de realidade mistérica e sociedade visível, tal como as duas naturezas de Cristo. Insistiu, portanto, no corpo eclesial como acontecimento divino e humano⁷⁸ animado pelo Espírito Santo, que não é uma força impessoal, mas Senhor⁷⁹. Logo, a santificação e a renovação da Igreja são sua participação na união de Cristo pelo Espírito. E o terceiro: o Concílio situou a Pessoa e a ação do Espírito na dinâmica trinitária relativa à economia da criação e da graça. Isso fica explícito já no início da Constituição Dogmática sobre a Igreja⁸⁰: desígnio do Pai/Povo de Deus; missão do Filho/Corpo de Cristo; missão do Espírito/Templo do Espírito.

Assim, torna-se evidente que uma possível pneumatologia do Concílio Vaticano II se constitui a partir de dois núcleos de sentido teológico-pastorais: o de uma eclesiologia pneumatológica e o dos dons hierárquicos e carismáticos que edificam a Igreja. As seções seguintes tratarão destes núcleos na medida em que deles se depreendem importantes enunciados pneumatológicos para a consideração sobre a reforma da Igreja.

3.2.1.1.

Uma eclesiologia pneumatológica

Como se viu, permanece como fundamento do ensino conciliar o princípio cristológico, que confere sentido à eclesiologia e à pneumatologia conciliares. Dada a centralidade dessa relação – Cristo-Esírito-Igreja – o próprio Concílio delinea e seleciona aspectos desta mesma relação formulando-os em seus documentos ao modo de blocos temáticos ou simplesmente de enunciados/parágrafos, altamente densos em termos teológicos e proponentes de uma recepção criativa no âmbito pastoral. Em outras palavras: a relação Espírito-Igreja – até então ‘esquecida’ – foi explicitamente tratada pelo Vaticano II, ainda que esteja, até o presente momento, carente de aprofundamento na teologia e na missão evangelizadora da Igreja.

⁷⁸ LG 8.

⁷⁹ Artigo 8 do Credo Niceno-Constantinopolitano.

⁸⁰ LG 1-4.

Considerando o escopo do presente trabalho, apresentam-se como decisivos para a compreensão da relação Espírito-reforma alguns enunciados conciliares.

O primeiro se refere à relação entre o Espírito e a co-instituição da Igreja segundo o princípio da unidade eclesial:

Suspenso na cruz e glorificado, o Senhor Jesus derramou o Espírito prometido. Por Ele chamou e congregou na unidade da fé, esperança e caridade o Povo da nova Aliança, que é a Igreja, como atesta o Apóstolo: ‘Só há um corpo e um espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação. Só há um Senhor, uma fé, um Batismo’ (Ef 4,4-5). Com efeito, ‘todos quantos fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo... Pois todos sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3,27-28). O Espírito Santo habita nos crentes, enche e rege toda a Igreja, realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente em Cristo, que é princípio da unidade da Igreja⁸¹.

A fundação da Igreja por Jesus se deu mediante suas palavras e suas obras⁸², de modo que a consumação desta fundação se deu por obra do Espírito Santo, que reuniu em unidade aqueles que chamou à vivência da fé, da esperança e da caridade⁸³. Ora, a comunidade de discipulado vinculante – a Igreja – que brotou do lado aberto de Jesus na cruz tomou forma histórica – segundo sua realidade mistérico-sacramental – por meio do Espírito entregue por Jesus e enviado de sua parte em Pentecostes⁸⁴. Pode-se dizer, então, que o Espírito plasmou a Igreja a partir da obra redentora e da Nova Aliança estabelecida pelo Mistério Pascal de Cristo. Se Cristo é o princípio da unidade da Igreja, na condição de fundamento e norma da identidade e da vida eclesial, o Espírito é também o princípio da unidade da Igreja na condição de artífice, motor e animador da unidade. Sua obra na Igreja não é outra senão unir a pessoa humana a Cristo, em sentido concreto. Daí que se afirma ser o Espírito a ‘alma’ da Igreja. É o que se confirma em LG:

⁸¹ UR 2.

⁸² “[...] hoje é preferível não ligar a resposta à pergunta que se faz sobre a fundação da Igreja por Jesus Cristo apenas a uma palavra de Jesus ou a um acontecimento particular da sua vida. Toda a ação e todo o destino de Jesus constituem, de certa forma, a raiz e o fundamento da Igreja. A Igreja é como o fruto de toda a vida de Jesus. A fundação da Igreja pressupõe toda a ação salvífica de Jesus na sua morte e na sua ressurreição, assim como a missão do Espírito Santo. Por isso, é possível reconhecer na ação de Jesus elementos preparatórios, avanços e etapas na direção de uma fundação da Igreja. Isso já se aplica à conduta de Jesus de Nazaré antes da Páscoa. Muitas características fundamentais da Igreja [...] se reconhecem na vida terrena de Jesus e nela encontram seu fundamento” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, I, 3, trad. nossa).

⁸³ 1Cor 13,13.

⁸⁴ At 2,1-4.

Ao novo Povo de Deus todos os homens são chamados. Por isso, este Povo, permanecendo uno e único, deve estender-se a todo o mundo e por todos os séculos, para se cumprir o desígnio da vontade de Deus que, no princípio, criou uma só natureza humana e resolveu juntar em unidade todos os seus filhos que estavam dispersos (cf. Jo 11,52). Foi para isto que Deus enviou o Seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas (cf. Hb 1,2), para ser mestre, rei e sacerdote universal, cabeça do novo e universal Povo dos filhos de Deus. Para isto Deus enviou finalmente também o Espírito de Seu Filho, Senhor e fonte de vida, o qual é para toda a Igreja e para cada um dos crentes princípio de agregação e de unidade na doutrina e na comunhão dos Apóstolos, na fração do pão e na oração (cf. At 2,42ss)⁸⁵.

O primeiro sinal visível e permanente do envio do Espírito em Pentecostes não foram os carismas extraordinários ou ainda a conversão de multidões, mas a constituição das primeiras comunidades cristãs⁸⁶. A manifestação pública da Igreja se deu na perspectiva da unidade e da comunhão, concomitantemente com a missão de anunciar o Evangelho e a salvação. A prefiguração da Igreja, a missão do Filho e sua obra redentora – que tinham por objetivo reunir os filhos de Deus dispersos – foi realizada pelo Espírito⁸⁷. Sendo assim, frisa sobremaneira o Concílio em sua pneumatologia que o Espírito é o princípio da unidade da Igreja, o que tem, por exemplo, importantes implicações ecumênicas, tal como em LG 15 –

existe uma certa união verdadeira no Espírito Santo, o qual neles atua com os dons e graças do Seu poder santificador, chegando a fortalecer alguns deles até ao martírio. Deste modo, o Espírito suscita em todos os discípulos de Cristo o desejo e a prática efetiva em vista de que todos, segundo o modo estabelecido por Cristo, se unam pacificamente num só rebanho sob um só pastor⁸⁸ –

e em GS 92 –

Abraçamos também em espírito os irmãos que ainda não vivem em plena comunhão conosco, e as suas comunidades, com os quais estamos unidos na confissão do Pai, Filho e Espírito Santo, e pelo vínculo da caridade, lembrados de que a unidade dos cristãos é hoje esperada e desejada mesmo por muitos que não creem em Cristo. Com efeito, quanto mais esta unidade progredir na verdade e na caridade, pela poderosa ação do Espírito Santo, tanto mais será para o mundo um presságio de unidade e de paz⁸⁹.

⁸⁵ LG 13.

⁸⁶ At 2,42-47.

⁸⁷ Lc 4,14-19.

⁸⁸ LG 15.

⁸⁹ GS 92.

O segundo enunciado pneumatológico conciliar amplia a noção de unidade eclesial como obra do Espírito apresentando suas implicações históricas:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história⁹⁰.

A consecução histórica da unidade da Igreja na perspectiva do Espírito se dá na medida em que os cristãos estão no mundo, experimentam suas vicissitudes e anunciam o Evangelho de Cristo. Daí que o Vaticano II amplia a noção de Corpo Místico de Cristo, que poderia sugerir – se equivocadamente interpretada – uma espécie de ruptura com a realidade histórico-temporal da Igreja. Foi assim desde o início da manifestação da Igreja: se, por um lado, a comunidade expressou concretamente a dimensão mistérica da unidade, a missão eclesial expressou sua inserção na história. É o que vem delineado em LG 8 em termos teológicos, dado que GS enfatiza o aspecto pastoral:

Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça. Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissoluvelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (cf. Ef 4,16)⁹¹.

⁹⁰ GS 1.

⁹¹ LG 8.

Logo, o Espírito é, novamente, a ‘alma’ do corpo eclesial na história⁹² e a Igreja toda aparece como “um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”⁹³.

O terceiro enunciado se refere ao impulso do testemunho conferido pelo Espírito à Igreja. A unidade eclesial é, por si só, testemunho do Evangelho ao mundo, mas esta unidade e o desígnio salvífico do Pai em Cristo exigem a cooperação da Igreja em transmitir essa experiência segundo diversos meios. Essa ação é obra do Espírito:

Pois [a Igreja] é impelida pelo Espírito Santo a cooperar para que o desígnio de Deus, que fez de Cristo o princípio de salvação para todo o mundo, se realize totalmente [...] É assim que a Igreja simultaneamente ora e trabalha para que toda a humanidade se transforme em Povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo [...] ⁹⁴.

Trata-se da expressão concreta do *sensus fidei*, sua expressão testemunhal na perspectiva de que o Espírito assiste o povo santo de Deus, o que fica evidenciado por LG 12 numa exposição detalhada da ação do mesmo Espírito para o senso da fé⁹⁵. Ou seja, o Espírito que promove, suscita e sustenta a fé dos cristãos é igualmente Aquele que promove, suscita e sustenta o testemunho da fé. A implicação mútua entre o que se crê e o que se vive nos âmbitos pessoal e comunitário é obra do Espírito.

Por fim, tem-se o quarto e, possivelmente, o mais importante enunciado pneumatológico do Concílio Vaticano II acerca da relação Espírito-reforma⁹⁶:

⁹² “E, aos que creem em Cristo, [o Pai] decidiu chamá-los à santa Igreja, a qual, prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na Antiga Aliança, foi constituída no fim dos tempos e manifestada pela efusão do Espírito, e será gloriosamente consumada no fim dos séculos” (LG 2). “Na verdade, Cristo [...] infundiu nos discípulos o Seu Espírito vivificador e por Ele constituiu a Igreja, Seu corpo, como universal sacramento da salvação [...] A prometida restauração que esperamos, já começou, pois, em Cristo, progride com a missão do Espírito Santo e, por Ele, continua na Igreja [...]” (LG 48).

⁹³ LG 4.

⁹⁴ LG 17.

⁹⁵ “O Povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo, difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade oferecendo a Deus o sacrifício de louvor, fruto dos lábios que confessam o Seu nome [...] A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo [...] não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo [...] Com este sentido da fé, que se desperta e sustenta pela ação do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens mas a verdadeira palavra de Deus [...] adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos [...] penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida” (LG 12).

⁹⁶ Os números conciliares a seguir, acrescidos de LG 4, configuram-se em convergência quanto ao binômio em questão: GS 3, GS 21, AG 3, AG 4 e LG 8.

Consumada a obra que o Pai confiou ao Filho para Ele cumprir na terra (cf. Jo 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja e deste modo os fiéis tivessem acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cf. Ef 2,18). Ele é o Espírito de vida, ou a fonte de água que jorra para a vida eterna (cf. Jo 4,14; 7,38-39); por quem o Pai vivifica os homens mortos pelo pecado, até que ressuscite em Cristo os seus corpos mortais (cf. Rm 8,10-11). O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cf. 1Cor 3,16; 6,19), e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos (cf. Gl 4,6; Rm 8,15-16.26). A Igreja, que Ele conduz à verdade total (cf. Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22). Pela *força do Evangelho rejuvenesce* a Igreja e *renova-a* continuamente e leva-a à *união perfeita* com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: ‘Vem’ (cf. Ap 22,17)!⁹⁷

Trata-se da afirmação mais contundente do Concílio acerca da obra reformadora do Espírito Santo. Os Padres conciliares descrevem os múltiplos aspectos da missão do Espírito evidenciados pela Escritura, e destacam, ao final, que é a normatividade do Evangelho – Cristo – o fundamento por meio do qual o Espírito rejuvenesce e renova a comunidade eclesial tendo em vista “reconduzir aos núcleos generativos da vida da igreja, de trazer novamente à luz a força generativa dos princípios evangélicos que são o fundamento da identidade mesma da igreja [...] particularmente [...] o apelo à unidade e o serviço à verdade”⁹⁸. Ou seja, a obra de renovação eclesial é ação do Espírito a fim de que a Igreja resplandeça efetivamente no mundo como Igreja de Cristo e Igreja do Evangelho. Todas as demais menções implícitas do Concílio a esse propósito reiteram tal relação, que, em última análise, constitui-se numa cristologia pneumatológica. Ou seja, a eclesiologia pneumatológica conciliar – cujo foco no presente trabalho se refere à sua ênfase reformadora – tem por fundamento último uma cristologia pneumatológica. Assim, a missão do Espírito não é outra senão atualizar Cristo na Igreja e nos cristãos. Tornar a Igreja e os cristãos ‘jovens’ e ‘renovados’ significa dizer tornar a Igreja e os cristãos mais parecidos com Jesus segundo o ‘frescor’ do Evangelho, pois o Senhor faz novas todas as coisas⁹⁹.

⁹⁷ LG 4, grifos nossos.

⁹⁸ MELONE, M., *Lo Spirito e il Vangelo*, p. 576, trad. nossa.

⁹⁹ Ap 21,5.

3.2.1.2.

Os dons hierárquicos e carismáticos

Dois são os enunciados pneumatológicos conciliares significativos para a apresentação e tratativa da questão dos dons hierárquicos e carismáticos. Tratam-se dos números 4 e 12 de LG. No número 4 lê-se que “enriquece-a Ele [o Espírito] e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos”¹⁰⁰. De acordo com Amaral¹⁰¹, a versão antecedente do texto dizia que ‘o Espírito dirige a Igreja com os seus dons e carismas, e adorna-a com os seus frutos’. O acréscimo dos dons ‘hierárquicos’ deve-se a uma proposta do Cardeal Ruffini, realizada em 1963. Ele desejava ressaltar que, desde o início da Igreja, havia tal distinção¹⁰². Em 1964 fizeram-se mais duas propostas posteriores à correção sugerida por Ruffini. Na primeira pedia-se que se trocasse o verbo ‘dirigir’ pelo verbo ‘instruir’. Os dois verbos foram aceitos. A segunda proposta manifestava o temor de algum padre conciliar que via os dons hierárquicos e carismáticos equiparados entre si. A comissão respondeu que o texto seguia com cuidado as expressões paulinas. Disso decorre a percepção de que a ação do Espírito é livre e influi decisivamente na origem e ao interior da hierarquia assim como atua em todos os cristãos, distribuindo-lhes seus dons para o bem comum e para a edificação da Igreja.

Segundo o mesmo Amaral¹⁰³, para o entendimento do que o Concílio entendia por carisma devem-se verificar algumas nuances do texto de LG 12. No texto se diz que o Espírito Santo cumpre a sua missão de guia e santificação do Povo de Deus por meio dos sacramentos, dos ministérios e mediante a doação livre dos seus dons, da hierarquia até os fieis leigos. O Espírito atua segundo graças especiais que habilitam os fiéis que as recebem a desempenhar diversas obras e funções para a renovação e edificação da Igreja. O detalhe decisivo reside no fato de que o Concílio definiu os carismas como graças especiais, diferentes daquelas operadas nos sacramentos e nos ministérios.

¹⁰⁰ LG 4.

¹⁰¹ AMARAL, M. S., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, p. 67-70.

¹⁰² O purpurado acrescentava quatro citações do Novo Testamento em que a distinção entre tais dons se manifestava com clareza: 1Cor 12,8-10; 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11.

¹⁰³ AMARAL, M. S., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, p. 67-70.

A comissão reconhecia que o termo em São Paulo tinha um valor variado, compreendendo *vel immo praecipue* os ministérios estáveis (então eram citadas as passagens bíblicas de *Rm* 12,6-13; *1Cor* 12,7-11 e 28-31; *Ef* 4,11s [...]). E não o queria assumir só no sentido de um dom admirável ou especial. Portanto, o termo ‘carisma’ foi entendido no sentido bíblico paulino, mais amplo do que aquele que era usado por alguns Padres conciliares nas suas intervenções¹⁰⁴.

Assim, os enunciados pneumatológicos do Vaticano II acerca dos dons hierárquicos e carismáticos – LG 4 e LG 12 – acrescidos de outros que confirmam seu sentido¹⁰⁵, exprimem algumas intuições importantes para a relação Espírito-reforma: o Concílio afirmou a presença do Espírito Santo na origem dos dons hierárquicos; os dons carismáticos extraordinários devem ser verificados/examinados pelos pastores; o Concílio utilizou a noção de carisma segundo a teologia paulina; afirmou a existência de carismas comuns e outros que estão na origem de ministérios estáveis; por fim, destacou a ordenação de todos os dons do Espírito à edificação da Igreja. Assim, vê-se que a constituição hierárquica da Igreja está ligada não só a Cristo mas também ao Espírito Santo, e os carismas se referem a Cristo e não só ao Espírito Santo.

Desde aqui se pode salientar que a teologia conciliar dos dons hierárquicos e carismáticos é possivelmente a expressão por excelência da renovação eclesial como obra do Espírito Santo. O Espírito renova o Corpo de Cristo porque é o Espírito de Cristo e o faz conferindo aos cristãos dons para o governo e pastoreio (hierárquicos) e para o bem comum e a edificação da Igreja (carismáticos), de modo que os primeiros – ainda que distintos – são também carismas, porque sua finalidade é igualmente o bem dos cristãos e a edificação eclesial.

3.2.2.

Paulo VI (1897-1978)

A propulsão pneumatológica do Concílio Vaticano II – motivada em grande parte por seus antecedentes históricos, teológicos, pastorais e ecumênicos – foi decisivamente impulsionada por Paulo VI, e isso tanto no âmbito dos trabalhos conciliares como nos anos posteriores ao término do Vaticano II. Isso é atestado pelo fato de que Paulo VI, ao não publicar um documento dedicado exclusivamente

¹⁰⁴ AMARAL, M. S. *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, p. 68.

¹⁰⁵ LG 19, 8; AG 23, 4; UR 2, 7; AA 3.

à Pessoa do Espírito Santo, valeu-se do tema pneumatológico como critério formal de compreensão de alguns de seus documentos, como ficará claro nas seções seguintes. Ademais, Paulo VI conferiu singular destaque à reforma/renovação da Igreja, vinculando-a estrategicamente à ação do Espírito segundo o binômio *Ecclesia ad intra-Ecclesia ad extra*: a obra reformadora/renovadora da Igreja pertence ao Espírito, que a opera em termos de conversão/santidade (*ad intra*) e diálogo/missão (*ad extra*). Desse modo, a exposição que segue servirá para explicitar os principais enunciados pneumatológicos do magistério de Paulo VI que estão inseridos nessa perspectiva, expressa paradigmaticamente no Discurso de Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II:

Sob este aspecto, o Concílio deseja ser um despertar primaveril de imensas energias espirituais e morais, como que latentes no seio da Igreja; manifesta-se como resolutum dum rejuvenescimento, tanto das suas forças interiores como das normas que regulam as suas estruturas canônicas e as suas formas rituais. Isto é, o Concílio tende a dar à Igreja ou a aumentar-lhe aquela beleza de perfeição e santidade, que só a imitação de Cristo, e a união mística com Ele no Espírito Santo, lhe podem conferir [...] O Concílio procurará ainda lançar uma ponte para o mundo contemporâneo! Fenômeno singular: a Igreja, ao mesmo tempo que, procurando animar a sua vitalidade interior no Espírito do Senhor [...] vai, por outro lado, credenciando-se como fermento vivificador e instrumento de salvação desse mesmo mundo, e descobrindo e fortalecendo a sua vocação missionária, isto é, o seu destino essencial no sentido de tornar a humanidade, quaisquer que sejam as condições em que ela se encontre, objeto da sua apaixonada missão evangelizadora¹⁰⁶.

O Arcebispo Emérito de Milão – Cardeal Angelo Scola – no Congresso pelo 60º aniversário da eleição episcopal de Giovanni Battista Montini (Paulo VI) – que igualmente foi Arcebispo de Milão – ao tratar da relação entre Montini e a reforma da Igreja, afirmou: “a *reforma* está ligada ao aprofundamento da autoconsciência e da santidade eclesial que o Espírito garante à Esposa, especialmente quando ela não renuncia a propor o acontecimento salvífico de Cristo em cada período histórico [...]”¹⁰⁷. Tal afirmação corrobora a ênfase pneumatológica de Paulo VI como articuladora entre os elementos intra-eclesial e extra-eclesial: o Espírito confere, recorda e potencializa a identidade eclesial que só se realiza em plenitude em seu propósito missionário. O Espírito, então, é o grande ‘docente’ e ‘maestro’ da Igreja.

¹⁰⁶ PAULO VI, Discurso na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.

¹⁰⁷ SCOLA, A., L’Arcivescovo Montini e la riforma della Chiesa, 2.

Por fim, no Discurso de Inauguração da 3ª Sessão do Concílio Vaticano II, Paulo VI clarifica sua orientação pneumatológica, que será depois desenvolvida como critério de compreensão teológico-pastoral de seus posteriores documentos pontifícios, sobremaneira ES e EN:

Bem sabemos que são dois os elementos que Jesus Cristo prometeu e enviou de maneira diversa, ambos destinados à continuação da sua obra, à extensão no tempo e no espaço do reino por ele fundado [...] estes elementos são o apostolado e o Espírito. O apostolado é o agente externo e objetivo, forma o corpo por assim dizer material da Igreja, dá-lhe as suas estruturas visíveis e sociais; o Espírito Santo é o agente interno, que influi no interior de cada pessoa, como influi na comunidade inteira, animando, vivificando e santificando¹⁰⁸.

Não é por acaso que, na sequência deste mesmo Discurso, Paulo VI repete por três vezes a expressão “o Espírito está aqui” [no ambiente e na comunhão da assembleia conciliar], depreendendo desta afirmação uma tripla consequência: Ele ilumina e guia para o bem a Igreja e toda a humanidade (obra missionária); Ele é invocado, esperado e seguido (atitude de abertura e docilidade); Ele garante e recorda a comunhão viva e existencial com Cristo (obra santificante). Para o Papa Montini, o acontecimento conciliar, bem como a vida e a missão da Igreja, devia ser expressão da formulação lapidar de Santo Ambrósio, também esta citada no presente Discurso: “Bebamos com alegria a embriaguez sóbria do Espírito. Assim devemos passar este tempo do Concílio”¹⁰⁹.

3.2.2.1.

Ecclesiam Suam (1964)

No dia 6 de agosto de 1964, pouco mais de um ano após sua eleição ao pontificado, Paulo VI publica a Carta Encíclica ES, sobre os caminhos da Igreja. Tal documento foi dirigido aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos, Ordinários, Clero e a todos os homens de boa vontade, o que caracteriza sua abrangência universal, intenção pastoral e índole programática, dado que ES expressava as diretrizes e/ou linhas do pontificado do Papa Montini. Estas linhas são apresentadas no texto pontifício segundo uma divisão tripartite, qualificada como ‘empenhos’: a consciência eclesial (7-18); a renovação eclesial (19-33); e o

¹⁰⁸ PAULO VI, Discurso na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II, 4.

¹⁰⁹ PAULO VI, Discurso na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II, 7.

diálogo da Igreja com o mundo (34-68). Vê-se de maneira evidente que os temas em questão corroboram o exposto na seção anterior nos termos das ênfases eclesiológico-pneumatológicas propostas por Paulo VI. No que tange aos enunciados pneumatológicos de ES, há dois que merecem atenção e apontam para a relação Espírito e reforma.

O primeiro diz da ação do Espírito em vista da imagem ideal da Igreja no contexto de seu caráter mistérico-histórico¹¹⁰.

Desta nossa consciência [eclesial] esclarecida e ativa nasce o desejo espontâneo de comparar a imagem ideal da Igreja, qual Cristo a viu, quis e amou como sua Esposa santa e imaculada (Ef 5,27), de a comparar, dizemos, com o rosto que ela apresenta hoje. Este, pela graça divina, é fiel, sem dúvida, aos traços que o seu divino Fundador nela imprimiu e *o Espírito Santo vivificou, ampliou, aperfeiçoou no decurso dos séculos, tornando a Igreja mais fiel ao conceito inicial e, por outro lado, mais ajustada à índole da humanidade que ela ia evangelizando e incorporando a si*. Nunca, porém, o rosto da Igreja mostrará toda a perfeição, beleza e santidade, todo o brilho exigido pelo conceito divino que a modela¹¹¹.

Este enunciado parece ter antecipado – em termos pneumatológicos – as afirmações de LG 1 e LG 8, nas quais se apresenta uma ‘fisionomia eclesial’ cujo fundamento é trinitário e a expressão é histórica. Constata-se que Paulo VI delineou em breves palavras a obra do Espírito na configuração do ‘rosto’ da Igreja, de modo que, analogicamente, o rosto é aquilo que manifesta o ser pessoal (os fundamentos e a interioridade) a outros e possibilita o estabelecimento de diferentes conexões com o ambiente exterior.

A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura [...]¹¹².

Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino¹¹³.

A ‘luz’ que resplandece no rosto da Igreja e os ‘traços’ desse rosto – segundo a expressão de Paulo VI – expressam a normatividade de Cristo para o corpo eclesial. No entanto, a vida, a dinâmica e a perfectibilidade histórico-temporal desse

¹¹⁰ LG 1, 8.

¹¹¹ ES 4, grifo nosso.

¹¹² LG 1.

¹¹³ LG 8.

‘rosto’ em acordo com sua imagem cristológica original são obra do Espírito Santo. Dessa maneira, Paulo VI do mesmo modo antecipa, em certa medida, o ensinamento conciliar de LG 4: a missão do Espírito é a de rejuvenescer e renovar a Igreja pela força do Evangelho, ou seja, a partir do paradigma que é Cristo. Em consequência, esse primeiro enunciado pneumatológico de ES põe em destaque o Espírito como vivificador da Igreja mistério trinitário e como aperfeiçoador da Igreja instituição temporal.

Um segundo enunciado pneumatológico de ES explicita a ação do Espírito Santo em relação ao agir da Igreja no mundo. Dada a ênfase de Paulo VI nos aspectos da conversão e da renovação intra-ecclesiais como condições para a credibilidade da missão evangelizadora, esse enunciado situa o Espírito na perspectiva da espiritualidade fundante da missão: a espiritualidade cristã e, por conseguinte, da Igreja não é outra coisa senão a ação do Espírito no sujeito crente ou, em uma formulação fundamental, a fé feita experiência¹¹⁴.

A vida interior continua a ser a grande fonte da *espiritualidade da Igreja*, condiciona-lhe a *receptividade às irradiações do Espírito de Cristo*, é expressão fundamental e insubstituível da sua atividade religiosa e social, e é ainda para ela defesa inviolável e renascente energia no seu difícil contato com o mundo profano¹¹⁵

O Espírito de Cristo conforma o sujeito crente a Cristo. Se, pois, a atividade eclesial decorre de uma vida no Espírito como fonte interior da ação, a obra do Espírito na pessoa humana é tornar visível o mistério, a vida e as obras de Cristo. Nas palavras de Bingemer¹¹⁶, “a unção do Espírito Santo cristifica o homem, transformando-o num instrumento unido a Deus, que se deixa reger de sua divina mão para realizar e operar o maior serviço divino”. Na perspectiva paulina, a irradiação do Espírito na vida interior é trinitária, pois que a vida no Espírito¹¹⁷ e os frutos do Espírito¹¹⁸ decorrem da receptividade ao mesmo Espírito que, por não ter assumido a natureza humana, aponta ou ‘fala’ do Pai e do Filho: “E a prova de que sois filhos é que Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que

¹¹⁴ “Ora, espiritualidade, já por seu nome, visa ao ‘espírito’: primeiro o Espírito Santo, depois o nosso espírito. É, portanto, a vida do Espírito Santo em nosso espírito. Em outras palavras, é a nossa vida vivida segundo o Espírito de Deus” (BOFF, C. Escritos de espiritualidade, p. 62).

¹¹⁵ ES 17, grifo nosso.

¹¹⁶ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir, p. 115.

¹¹⁷ Rm 8,1-17.

¹¹⁸ Gl 5,22-25.

clama: ‘Abá, Pai!’”¹¹⁹; “[...] ninguém será capaz de dizer: ‘Jesus é o Senhor’, a não ser pelo Espírito Santo”¹²⁰.

3.2.2.2.

Evangelii Nuntiandi (1975)

Aos 8 de dezembro de 1975, Paulo VI entregou à Igreja a Exortação Apostólica EN, sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Trata-se de uma Exortação Pós-Sinodal, que sintetizou e ampliou a reflexão teológico-pastoral da III Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada entre 27 de setembro e 26 de outubro de 1974, com o tema ‘A evangelização no mundo moderno’.

O substrato teológico de EN é a dimensão cristológico-ecclesiológica da evangelização. No entanto, tal dimensão encaminha uma leitura pneumatológico-trinitária da mesma evangelização: a Igreja, no Espírito Santo, anuncia e dá testemunho do amor do Pai revelado em Jesus Cristo, o Filho de Deus morto e ressuscitado, salvador da humanidade¹²¹. Plasmada pela missão que lhe fora outorgada por Cristo, enviado do Pai, a Igreja nascente vivenciou “a grande renovada para a evangelização” que “sucedeu na manhã do Pentecostes, sob a inspiração do Espírito”, de modo que “nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo”¹²². O “espírito da evangelização”¹²³, expressão que intitula o sétimo capítulo¹²⁴, diz dessa realidade: o Espírito Santo é o protagonista da evangelização.

Também na EN a dimensão pneumática da evangelização é enquadrada na dimensão trinitária, salvífica e cristológica. Os planos de salvação do Pai alcançam seu termo por meio de Jesus Cristo e da sua Igreja sob o influxo direto do Espírito Santo. A missão do Espírito é visualizada na pessoa e obra de Jesus, Filho de Deus, enviado do Pai, guiado pelo Espírito. Quando Jesus transmitiu aos Apóstolos a missão, comunicou também o Espírito Santo¹²⁵.

¹¹⁹ Gl 4,6.

¹²⁰ 1Cor 12,4.

¹²¹ EN 26-27.

¹²² EN 75.

¹²³ EN 74.

¹²⁴ EN 74-80.

¹²⁵ BIFET, J. E. Lo Spirito dell’Evangelizzazione, p. 483, trad. nossa.

Em referência aos enunciados pneumatológicos de EN, há dois que solicitam atenção e análise em face do trabalho proposto.

Quanto ao primeiro enunciado, diz-se que um novo impulso para a evangelização está vinculado a uma “Igreja ainda mais arraigada na força e na potência imorredouras do Pentecostes”¹²⁶. Imperativo para a evangelização nos tempos atuais, portanto, é a redescoberta do Espírito Santo como o ‘evangelizador’ por excelência, ainda mais pelo fato de que “vivemos na Igreja um momento privilegiado do Espírito”¹²⁷. Paulo VI motiva toda a Igreja ao aprofundamento do estudo sobre a ação do Espírito na evangelização, pois, não obstante seu papel eminente na vida eclesial, “é na missão evangelizadora da Igreja que ele mais age”¹²⁸. O Espírito Santo é, para Paulo VI, o “agente principal da evangelização”¹²⁹ por ser Ele a agir, impulsionar e conduzir toda a Igreja e todos os evangelizadores na missão de anunciar a Boa Nova. Isso não é diferente com Cristo, sobre quem o Espírito desceu sob a forma de pomba e que foi ungido pelo mesmo Espírito para anunciar a salvação. Por essa razão, pode-se afirmar que o ‘espírito’ da evangelização em EN é o Espírito Santo. Todas as motivações interiores da evangelização têm sua origem na ação do Espírito.

O segundo enunciado pneumatológico de EN aqui apresentado refere-se à dimensão pneumatológico-eclesiológica da missão. Para Paulo VI, do Cristo evangelizador, ungido e conduzido pelo Espírito, nasce a Igreja, depositária e continuadora de sua missão. Dada a proeminência do Espírito Santo na missão de Jesus, temos que a Igreja é constituída pelo mesmo Espírito¹³⁰. “Realmente, não foi senão depois da vinda do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, que os apóstolos partiram para todas as partes do mundo a fim de começarem a grande obra de evangelização da Igreja [...]”¹³¹. Os Atos dos Apóstolos narram como os apóstolos, cheios do Espírito Santo, testemunharam Jesus Cristo. As primeiras comunidades cristãs, confortadas pelo Espírito, desenvolviam-se e contemplavam os sinais e as maravilhas de Deus operadas através dos apóstolos. A Igreja nascente teve sua missão forjada no poder do Espírito, pois

¹²⁶ EN 2.

¹²⁷ EN 75.

¹²⁸ EN 75.

¹²⁹ EN 75.

¹³⁰ “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na ‘missão’ do Filho e do Espírito Santo” (AG 2).

¹³¹ EN 75.

Ele é a alma desta mesma Igreja. É ele que faz com que os fiéis possam entender os ensinamentos de Jesus e o seu mistério. Ele é aquele que, hoje ainda, como nos inícios da Igreja, age em cada um dos evangelizadores que se deixa possuir e conduzir por ele, e põe na sua boca as palavras que ele sozinho não poderia encontrar, ao mesmo tempo que predispõe a alma daqueles que escutam a fim de a tornar aberta e acolhedora para a Boa Nova e para o reino anunciado¹³².

O texto de EN é categórico ao afirmar a impotência das diversas técnicas de evangelização se estas forem tidas como critérios e condições primeiras para o êxito da ação evangelizadora. O Espírito, portanto, tem a primazia também na esfera dos meios utilizados para evangelizar. A Igreja “é impelida pelo Espírito Santo a cooperar para que o desígnio de Deus, que fez de Cristo o princípio de salvação para todo o mundo, se realize totalmente”¹³³.

3.2.3. João Paulo II (1920-2005)

O Cardeal Karol Józef Wojtyła, então arcebispo de Cracóvia (Polônia), foi eleito ao pontificado aos 16 dias do mês de outubro de 1978, após o falecimento de seu antecessor João Paulo I. Assumiu por nome João Paulo II e exerceu o ministério petrino por 26 anos. No decorrer de seu longo e intenso pontificado, publicou diversos documentos sobre os mais variados temas, realizou milhares de discursos e alocuções e governou a Igreja na transição do segundo para o terceiro milênio cristão. Seu legado teológico-pastoral é certamente significativo e ainda objeto de análise em nossos dias.

Dada a grande quantidade de escritos pertinentes ao magistério de João Paulo II, apresenta-se como tarefa altamente complexa a identificação, compilação e sistematização de todos aqueles que se referem direta ou indiretamente à Pessoa e ação do Espírito Santo. Ademais, de fato, esta não é a tarefa proposta por esta pesquisa, senão que a identificação e análise dos principais enunciados magisteriais de cunho pneumatológico que incidem na reflexão teológica sobre a noção de reforma da Igreja. Há, porém, um dado importante: João Paulo II foi o único pontífice do pós-Concílio a publicar um documento inteiramente dedicado ao Espírito Santo. Trata-se da Carta Encíclica DeV, sobre o Espírito Santo na vida da

¹³² EN 75.

¹³³ LG 17.

Igreja e do mundo. Este será o texto-base do qual serão extraídos alguns enunciados pneumatológicos relevantes à pesquisa. Além deste, há a Carta Encíclica RM, sobre a validade permanente do mandato missionário, na qual o Papa polonês resgata em grande parte a pneumatologia missionária de Paulo VI em EN.

3.2.3.1.

Dominum et Vivificantem (1986)

A Carta Encíclica DeV¹³⁴, segundo João Paulo II, insere-se no movimento de resgate da pneumatologia acentuado pelo Concílio Vaticano II e por seu predecessor Paulo VI¹³⁵. O documento está organizado em três partes: a) “O Espírito do Pai e do Filho, dado à Igreja”¹³⁶ (crisologia pneumatológica como fundamento da eclesiologia); b) “O Espírito que convence o mundo quanto ao pecado”¹³⁷ (ênfase no Espírito da Verdade em sua relação com a dimensão moral); c) “O Espírito que dá a vida”¹³⁸ (o Espírito, a vida interior do cristão, a obra de conversão e uma pneumatologia escatológica). Esta disposição¹³⁹ fornece um conteúdo magisterial denso e potencialmente carente de aprofundamento em sua relação com as demais dimensões da vida e da missão da Igreja, tal como a missão/pastoral, os sacramentos e o labor ecumênico e inter-religioso¹⁴⁰. Em contrapartida, este mesmo conteúdo apresenta três enunciados pneumatológicos de elevada importância para a relação Espírito-reforma.

Eis o primeiro:

“Com a vinda do Espírito eles [os apóstolos] sentiram-se capazes de cumprir a missão que lhes fora confiada. Sentiram-se cheios de fortaleza. Foi isto precisamente que o Espírito Santo operou neles; e é isto que Ele continua a operar na Igreja”¹⁴¹.

¹³⁴ Nas palavras de von Balthasar, DeV conclui um plano de textos pontifícios de João Paulo II estruturado em perspectiva trinitária: *Redemptor Hominis* (1979), que trata da Pessoa de Jesus Cristo, e *Dives in Misericordia* (1980), que trata do Pai amoroso e misericordioso (VON BALTHASAR, H. U., *Commento di Hans Urs von Balthasar*, p. 101).

¹³⁵ Na esteira da pneumatologia de EN.

¹³⁶ DeV 3-26.

¹³⁷ DeV 27-48.

¹³⁸ DeV 49-66.

¹³⁹ Segundo von Balthasar, a qualificação das três partes de DeV pode ser designada da seguinte maneira: a primeira parte como eclesial; a segunda como histórico-universal; e a terceira como antropológica (VON BALTHASAR, H. U., *Commento di Hans Urs von Balthasar*, p. 105).

¹⁴⁰ Segundo Congar, DeV não aborda alguns problemas teológico-pastorais que permaneceram em aberto: a questão do *Filoque*; o empenho ecumênico; e o binômio Renovação no Espírito-carismas (CONGAR, Y., *Commento di Yves Congar*, p. 135-137).

¹⁴¹ DeV 25.

À ascensão de Jesus – orientação ‘visível’ da comunidade apostólica – seguiu-se o Pentecostes e a vinda do Espírito – “orientação invisível”¹⁴² da mesma comunidade. Porém, ainda que fosse invisível, esta orientação se deu de modo “perceptível”¹⁴³, factível, concreto e, inclusive, imediato, tendo início na pregação querigmática de Pedro¹⁴⁴. João Paulo II menciona essa significativa realidade para delinear o que o Espírito continua a engendrar na Igreja: Ele é força para a missão. Sua ênfase se dá inicialmente no âmbito do ministério ordenado: a força do Espírito para os ministérios episcopal e presbiteral. Em seguida, mediante o sacramento da Confirmação, todos os membros da Igreja são fortalecidos “e assim se perpetua na Igreja, de certo modo, a graça do Pentecostes”¹⁴⁵. Para além de uma explanação que sugere uma ação do Espírito ao modo *top down*, há aqui uma intuição de base que desde o Concílio Vaticano II tem sido amplamente difundida: a experiência de um perene Pentecostes como contínua efusão do Espírito segundo o caráter fontal e de iniciação do sacramento da Confirmação¹⁴⁶. É evidente que a experiência do Espírito não se restringe à experiência sacramental, mas a constatação de que a Confirmação expressa sacramentalmente e perenemente o Pentecostes na perspectiva da força do Espírito para a missão implica uma profunda ressignificação do processo de iniciação à vida cristã.

Eis o segundo enunciado pneumatológico de DeV:

A partir deste primeiro testemunho do Pentecostes, a ação do Espírito da verdade, que ‘convence o mundo quanto ao pecado’ da rejeição de Cristo, anda ligada de modo orgânico com o testemunho que deve ser dado do mistério pascal: do mistério do Crucificado e do Ressuscitado¹⁴⁷.

O destaque ao Espírito da Verdade como aquele que convence o mundo quanto ao pecado é proveniente da teologia joanina do Paráclito¹⁴⁸. Ele é o

¹⁴² DeV 25.

¹⁴³ DeV 25.

¹⁴⁴ At 2,14-36.

¹⁴⁵ DeV 25.

¹⁴⁶ “É exatamente essa imposição das mãos que é considerada pela tradição católica como a primeira origem do sacramento da confirmação, o qual torna, de algum modo, perene na Igreja a graça do Pentecostes” (PAULO VI, *Divinae Consortium Naturae*). “Ressalta desta celebração que o efeito do sacramento da Confirmação é uma efusão especial do Espírito Santo, tal como outrora foi concedida aos Apóstolos, no dia de Pentecostes” (CIC 1302).

¹⁴⁷ DeV 31.

¹⁴⁸ Jo 16,7.

Advogado, o Defensor e o Consolador; ou seja, convence o ser humano do pecado segundo o critério por excelência que é Cristo e o seu Evangelho. Sua advocacia, defesa e consolação do cristão é em relação ao pecado, pois tal ‘convencimento’ não é acusação, mas reconhecimento em vista da conversão e da missão. A ênfase conferida por João Paulo II à dimensão moral na Segunda Parte de DeV pode sugerir uma visão negativa se esta premissa for esquecida: o convencimento sobre o pecado e suas consequências é obra do Espírito tanto quanto a sua consolação e força para o anúncio de Jesus Cristo. Veja-se que esse enunciado de DeV viabilizará implicações decisivas para a relação Espírito-reforma na medida em que a reforma supõe o reconhecimento do pecado pessoal e eclesial. De início, porém, vale salientar que João Paulo II acentua essa dimensão da obra pneumatológica para considerar prioritariamente a ação do Espírito no sujeito crente na direção de sua autoconsciência e conversão, que são justamente o conteúdo do terceiro enunciado de DeV: “A íntima relação com Deus, no Espírito Santo, faz com que o homem também se compreenda de uma maneira nova a si mesmo a à sua própria humanidade”¹⁴⁹.

À formulação de João Paulo II – “Cristo [...] revela também plenamente o homem ao mesmo homem”¹⁵⁰ – pode-se acrescentar que esta revelação se dá pela ação do Espírito. Poder-se-ia tratar, pois, de uma pneumatologia antropológica ou de uma antropologia pneumatológica de DeV. O Espírito é, ao mesmo tempo, o obreiro e o hermeneuta por excelência da *imago Dei*. Obreiro porque no ser humano foi insuflado o sopro vital e hermeneuta porque “o sopro recôndito do Espírito divino faz com que o espírito humano, por sua vez, se abra diante de Deus que se abre para ele, com desígnio salvífico e santificante”¹⁵¹. O Espírito é o responsável pela comunicação da vida divina à pessoa humana e nela atua a partir do paradigma cristológico, “para ter os mesmos sentimentos de Cristo”¹⁵². “O conhecimento efetivo e a realização plena desta verdade do ser dão-se *só por obra do Espírito Santo*. O homem aprende esta verdade de Jesus Cristo e põe-na em prática na própria vida por obra do Espírito Santo, que Ele nos deu”¹⁵³. O Espírito não apenas

¹⁴⁹ DeV 59.

¹⁵⁰ RH 8.

¹⁵¹ DeV 58.

¹⁵² Fp 2,5-11.

¹⁵³ DeV 59.

assiste a hierarquia, como comumente se pensava, mas atua diretamente na existência humana a partir de sua condição de criatura e filho de Deus.

3.2.3.2.

Redemptoris Missio (1990)

A Carta Encíclica RM foi publicada por João Paulo II em face dos seguintes motivos, elencados pelo próprio pontífice: os vinte e cinco anos da conclusão do Concílio Vaticano II, a publicação do Decreto conciliar AG e os quinze anos da publicação da Exortação Apostólica EN de Paulo VI¹⁵⁴. RM segue, portanto, uma sequência de acontecimentos e documentos do magistério cujo principal objetivo era o de impulsionar a Igreja para a missão de modo renovado e mais ardoroso. Torna-se importante tal consideração quando da verificação de que o evento conciliar e EN – sem mencionar aqui os diversos outros pronunciamentos e textos do magistério – insistem em vincular a necessidade de um novo ardor missionário à ação do Espírito na Igreja. Dito isso, fica clara a compreensão do porquê João Paulo II igualmente dedicou uma seção inteira de RM à relação entre o Espírito e a missão eclesial. Trata-se do capítulo III, intitulado “O Espírito Santo protagonista da missão”¹⁵⁵. Ademais, o capítulo VIII é destinado ao tema da “espiritualidade missionária”¹⁵⁶. Nestes capítulos é possível visualizar dois enunciados pneumatológicos significativos para a relação Espírito-reforma.

O primeiro enunciado de RM é: “O Espírito impele o grupo dos crentes a ‘constituírem comunidades’, a serem Igreja. Depois do primeiro anúncio de Pedro no dia de Pentecostes e as conversões que se seguiram, forma-se a primeira comunidade [...]”¹⁵⁷. O trecho de At 2,42-49 é paradigmático: o efeito pastoral (operacional) do Pentecostes, que é a missão, não existe sem o sujeito da missão, que se exprime no efeito eclesial (institucional) da efusão do Espírito, que é a comunidade cristã. Está implícito na afirmação de que o Espírito é o protagonista da missão um outro sujeito, sob o influxo do mesmo Espírito: o sujeito eclesial. Daí porque não há separação entre o Espírito como co-instituente da Igreja e como protagonista da missão, porque a Igreja existe para evangelizar. Atestam isso as

¹⁵⁴ RM 2.

¹⁵⁵ RM 21-30.

¹⁵⁶ RM 87-91.

¹⁵⁷ RM 26.

marcas da primeira comunidade cristã: o querigma-testemunho (*kerygma-martyria*), o culto (*leitourgia*), o serviço aos irmãos (*diaconia*) e, por fim, a comunhão (*koinonia*). Tais dimensões são eminentemente pneumatológicas e inclusive servem de base para o ideal comunitário cristão em todos os tempos e lugares. O Espírito, portanto, harmoniza missão e comunidade a tal ponto que uma não existe sem a outra. Quaisquer reducionismos ou polarizações maculam a identidade eclesial e comprometem a realidade integral deste binômio.

O segundo enunciado pneumatológico de RM é:

Tal espiritualidade exprime-se, antes de mais, no viver em plena docilidade ao Espírito, e em deixar-se plasmar interiormente por Ele, para se tornar cada vez mais semelhante a Cristo [...] A docilidade ao Espírito permitirá acolher os dons da fortaleza e do discernimento, que são traços essenciais da espiritualidade missionária¹⁵⁸.

João Paulo II recupera o ensinamento de Paulo VI em EN acerca da cristificação como obra do Espírito e salienta igualmente o processo de santificação como consequência dessa realidade. Acrescenta, todavia, dois outros elementos pertinentes ao tornar-se semelhante a Cristo: a fortaleza e o discernimento. Estes são manifestações do Espírito (dons) em relação a uma mesma realidade à qual a Igreja está sujeita: a complexidade e os desafios do mundo e da evangelização. Diante do sofrimento e da humilhação decorrentes da missão¹⁵⁹, manifesta-se o dom da fortaleza em forma de coragem (*parresía*); diante dos complexos fenômenos culturais, sociais e religiosos, manifesta-se o dom do discernimento na forma de identificação dos caminhos pelos quais o Espírito deseja conduzir a comunidade cristã. Nas palavras de João Paulo II, “temos de perscrutar os caminhos misteriosos do Espírito e, por Ele, nos deixarmos conduzir para a verdade total”¹⁶⁰. A expressão ‘docilidade’ é igualmente relevante, pois apela para a liberdade dos cristãos e das comunidades à escuta do que o Espírito diz às Igrejas¹⁶¹, o que é, de fato, uma atitude contínua ante as rápidas e profundas transformações hodiernas.

¹⁵⁸ RM 87.

¹⁵⁹ Mt 5,11.

¹⁶⁰ RM 87.

¹⁶¹ Ap 3,6.

3.2.4. Bento XVI (1927-)

Eleito Pontífice aos 19 dias do mês de abril de 2005, após o longo pontificado de João Paulo II, Bento XVI (Cardeal Joseph Ratzinger) propôs em seu magistério temas pertinentes ao resgate dos fundamentos da fé cristã e, por consequência, da fé da Igreja. Comumente se recordam três de seus documentos pontifícios que podem ser tidos com aqueles que estruturaram seu magistério: a Carta Encíclica DCE (2005); a Carta Encíclica SS (2007); e a Carta Encíclica LF (2013), publicada já sob o pontificado de Francisco. Trata-se de uma possível ‘trilogia’ – caridade-esperança-fé – que recorda as virtudes teológicas paulinas¹⁶², expressões fundamentais da vida cristã e eclesial. O sentido de tal menção se deve ao fato de que não obstante Bento XVI não tenha proposto explicitamente o tema pneumatológico em seu magistério este se apresenta como um dos critérios de compreensão de suas intenções fundamentais.

Tal constatação solicita uma leitura atenta dos elementos pneumatológicos implícitos em seus textos magisteriais, que exprimem prioritariamente a relação entre o Espírito Santo e a Igreja como princípio de base para o tratamento dos temas anteriormente mencionados. Para tanto, os elementos pneumatológicos aos quais se aludiu podem ser identificados como enunciados em dois de seus documentos: DCE e SC. As seções seguintes tratarão de apresentar tais enunciados.

3.2.4.1. *Deus Caritas Est* (2005)

Trata-se do primeiro documento do pontificado de Bento XVI. Poder-se-ia esperar um texto altamente programático, de caráter unicamente pastoral e orientativo, especialmente se considerados o que realizaram Paulo VI e João Paulo II e um novo pontificado após o longo papado de seu antecessor. Porém, a opção de Bento XVI foi outra. Sua intenção parece ter sido a de recordar aos cristãos e à Igreja o fundamento de todo labor pastoral e, por conseguinte, da evangelização: a experiência do amor de Deus revelado em Jesus Cristo, suas nuances e suas implicações. Não é por acaso que o Papa Ratzinger inicia DCE com tal formulação

¹⁶² 1Cor 13,13.

categorica: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”¹⁶³. Esta é a experiência fundante do ser cristão e do corpo eclesial.

Desde esse pressuposto basilar, Bento XVI apresenta os diversos aspectos do amor cristão e inclui nesta explanação os principais elementos pneumatológicos que subjazem à realidade e à experiência do amor. Um destes elementos merece aqui destaque.

Diz textualmente este enunciado: “O Espírito é também força que transforma o coração da comunidade eclesial, para ser, no mundo, testemunha do amor do Pai, que quer fazer da humanidade uma única família, em seu Filho”¹⁶⁴. Bento XVI, nesse contexto, trata da caridade da Igreja como manifestação do amor da Trindade. Tal caridade, que é atitude concreta em favor dos irmãos e irmãs, é obra do Espírito em três âmbitos: ‘força’, ‘transformação’ e ‘coração’. ‘Força’ se refere à potência do Espírito, tal como na perspectiva da teologia lucana: impulso para realizar uma missão. ‘Transformação’ é a experiência do encontro de amor que dá um novo sentido à vida¹⁶⁵. E ‘coração’ é o espaço da transformação, a mais profunda interioridade da pessoa humana, a sede da subjetividade. Poucas linhas acima do enunciado em questão, Bento XVI previamente já detalha o seu significado: “o Espírito é aquela força interior que harmoniza seus corações com o coração de Cristo e leva-os a amar os irmãos como Ele os amou [...]”¹⁶⁶. A força do Espírito é ‘força interior’, expressão que pode designar de maneira imagético-existencial o significado da ‘efusão do Espírito Santo’. A ‘transformação’ possui contornos de ‘harmonização’, de consonância, de concórdia: do ‘coração’ de Cristo para o ‘coração’ do homem. Essa é a experiência cristã original tal como aparece no Novo Testamento¹⁶⁷ e para Bento XVI tal experiência pessoal e comunitária – porque repercute e edifica a Igreja – é obra do Espírito Santo. Ademais, com isso é possível compreender sua ênfase primordial nos fundamentos da fé em detrimento da apresentação de um programa pastoral que suporia tal experiência como já constituída na comunidade eclesial.

¹⁶³ DCE 1.

¹⁶⁴ DCE 19.

¹⁶⁵ DCE 1.

¹⁶⁶ DCE 19.

¹⁶⁷ Fp 2,1-5.

3.2.4.2.

Sacramentum Caritatis (2007)

A Exortação Apostólica SaC é de natureza pós-sinodal, porque se seguiu à XI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada no ano de 2005 (já sob o pontificado de Bento XVI) e que tratou do tema ‘A Eucaristia: fonte e ápice da vida e da missão da Igreja’. Há uma evidente continuidade entre DCE e SaC, pois da experiência fundante do amor cristão se depreende que a Eucaristia é, por excelência, o sacramento do amor de Deus manifesto na presença real de Jesus Cristo na comunidade-Igreja, realidade que Cardeal Ratzinger-Bento XVI enfatizou largamente na perspectiva do conceito de eclesiologia eucarística de comunhão. Sob esse ponto de vista, salienta-se o Espírito como o artífice da comunhão eclesial, cuja fonte e ápice são a Eucaristia¹⁶⁸. O resgate da pneumatologia no século XX recuperou a noção de ‘epiclese’ aplicada à Igreja, pondo em destaque o fato de que a epiclese eucarística exprime uma Igreja toda epiclética¹⁶⁹.

Quanto aos enunciados pneumatológicos de SaC, dois são decisivos para o trabalho posterior de vinculação entre as noções de Espírito e reforma.

O primeiro se insere numa importante seção do documento – “O Espírito Santo e a Eucaristia”¹⁷⁰ – “[...] é em virtude da ação do Espírito que o próprio Cristo continua presente e ativo na sua Igreja, a partir do seu centro vital que é a Eucaristia”¹⁷¹. Tal enunciado encontra-se ao final do número 12 no qual Bento XVI elenca sumariamente os modos pelos quais o Espírito atuou (e continua a atuar) no mistério de Cristo e da Igreja. Ora, se é o Mistério de Cristo celebrado na Eucaristia a fonte e o ápice da vida e da missão da Igreja e se é justamente o Espírito o promotor deste Mistério como atualização perene das palavras e das obras de Jesus, Papa Ratzinger destaca a presença escatológica (definitiva) de Cristo na Igreja como sendo obra do mesmo Espírito. Constata-se que comumente se acena unicamente à graça de Cristo e não ao Espírito como a graça por excelência que atualiza Cristo em toda a comunidade eclesial. Nesse sentido, afirma-se que, em âmbito geral (teológico e pastoral), à ênfase conferida ao Mistério de Cristo como

¹⁶⁸ SC 10.

¹⁶⁹ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 696-703.

¹⁷⁰ SaC 12-13.

¹⁷¹ SaC 12.

fundamento da Igreja não corresponde uma igual ênfase à missão do Espírito na condição de promotor e obreiro do Mistério de Cristo na Igreja. Em sentido contrário, Bento XVI enuncia tal correspondência e a vincula ao sacramento eucarístico e suas implicações teológicas e pastorais.

O segundo enunciado aponta para uma destas implicações: a comunhão eclesial decorrente da Eucaristia como obra do Espírito.

É significativo o modo como a Oração Eucarística II, ao invocar o Paráclito, formula a prece pela unidade da Igreja: '[...] participando no corpo e sangue de Cristo, sejamos reunidos, pelo Espírito Santo, num só corpo'. Esta passagem ajuda a compreender como a eficácia (*res*) do sacramento eucarístico seja a unidade dos fiéis na comunhão eclesial. Assim, a Eucaristia aparece na raiz da Igreja como mistério de comunhão¹⁷².

Trata-se do que se mencionou anteriormente: a natureza comunal da Igreja – que lança suas raízes na Trindade – diz de sua constituição e vida epicléticas. O mesmo Espírito que opera a transubstanciação eucarística é o que opera na Igreja – Corpo de Cristo – a presença de Cristo, sendo que não é possível desvincular Eucaristia, Espírito e Igreja: tem-se, portanto, uma 'eclesiologia pneumatológico-eucarístico-somática de comunhão'. Na esteira dessa análise, afirma Bento XVI que a mesma epiclese que torna o pão e o vinho Corpo e Sangue de Cristo é a que torna toda a comunidade Corpo de Cristo¹⁷³. O Espírito, portanto, é o artífice da comunhão eucarística e da comunhão eclesial. Ademais, esta comunhão não é uma espécie de ficção eclesial, mas um conjunto de valores, atitudes e práticas que expressam, de fato, a comunhão entre os membros do corpo. Bento XVI designa essa concretude da comunhão como “espiritualidade eucarística” que se traduz naqueles que “vivem segundo o Espírito”¹⁷⁴, a partir da noção paulina situada na Carta aos Romanos¹⁷⁵. Explica-se o pontífice estabelecendo um paralelo entre ‘novo culto espiritual’ e ‘nova forma de viver e pensar’, segundo a mesma Carta aos Romanos¹⁷⁶. O culto agradável a Deus – e

¹⁷² SaC 15.

¹⁷³ SaC 13.

¹⁷⁴ SaC 77.

¹⁷⁵ Rm 8,5.

¹⁷⁶ Rm 12,2. O culto ‘conveniente’ a Deus de que trata o Apóstolo se refere ao Espírito que habita e age no espírito humano. Pode-se estabelecer um possível paralelo – ainda que salvaguardados os elementos exegetico-teológicos específicos – entre Rm 12,2 e Jo 4,23-24: o culto e a adoração são ‘em espírito e em verdade’. De modo algum Paulo relativiza o culto litúrgico-eucarístico, mas apenas sinaliza o ‘lugar’ em que Deus é honrado: a vida do cristão no Espírito.

proeminentemente o culto eucarístico – deve estar acompanhado por uma contínua transformação da mentalidade e do comportamento na perspectiva do Espírito, o que justamente recorda a noção de ‘transformação’ indicada em DCE. Ou seja, não há ruptura entre Eucaristia e vida cristã e o articulador destes pólos no sujeito crente é o Espírito Santo.

3.2.5. Francisco (1936-)

Aos 13 dias do mês de março de 2013, o Cardeal Jorge Mario Bergoglio, então arcebispo de Buenos Aires (Argentina), foi eleito pontífice no conclave que sucedeu a renúncia do Papa Bento XVI. O Cardeal Bergoglio assumiu o nome de Francisco e se tornou o primeiro Papa latino-americano da história da Igreja. Sua trajetória eclesial/pastoral é marcada por sua vida religiosa jesuítica, pelos desafios que enfrentou como superior dos jesuítas na Argentina, por seu ministério episcopal na Igreja Particular de Buenos Aires e, mais recentemente, por sua atuação na V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, realizada em Aparecida (Brasil), na qual foi o coordenador da comissão de redação do Documento Conclusivo, nominado comumente por Documento de Aparecida, altamente relevante e propositivo em vista de um renovado ardor missionário no contexto eclesial da América Latina.

É fato que o papado não é unicamente uma instituição eclesiástica cujas finalidades são o governo pastoral, o ministério da unidade eclesial e a confirmação da fé segundo o ministério petrino. À centralidade destes aspectos se acrescenta o estilo pastoral de cada pontífice e suas ênfases próprias. Nesse sentido, Francisco parece chamar à atenção uma pluralidade de interlocutores – cristãos ou não – devido à sua espontaneidade pessoal e intenção clara de propor caminhos para algumas mudanças que julga necessárias para a Igreja hodierna. De modo algum isso anula ou exclui as especificidades dos pontífices anteriores e muito menos encaminha uma valoração ou comparação indevida entre os últimos sucessores de Pedro. Em contrapartida, é inegável que o magistério de Francisco tem suscitado um amplo interesse intra e extra-eclesial, o que inclui convergências, divergências, posicionamentos plurais e uma elevada atenção midiática.

No que tange aos documentos pontifícios publicados por Francisco nos primeiros oito anos de seu pontificado, contempla-se uma diversidade temática que orbitam em um eixo permanente: a “transformação missionária da Igreja”¹⁷⁷. Este é o tema por excelência de Francisco. E é a partir dele que Papa Bergoglio desenvolve uma possível pneumatologia, que poderíamos denominar pneumatologia missionária¹⁷⁸, tal como Paulo VI em EN. Aqui o expediente será o mesmo: a identificação e breve análise de alguns enunciados pneumatológicos seletos do magistério Francisco considerando três de seus documentos: EG (2013); LS (2015); e GE (2018).

3.2.5.1.

Evangelii Gaudium (2013)

Aos 24 de novembro do ano de 2013, o Papa Francisco entregou à Igreja a Exortação Apostólica EG, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Após a XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada entre 7 e 28 de outubro de 2012, com o tema ‘A nova evangelização para a transmissão da fé cristã’, Francisco convidou toda a Igreja e todos os cristãos para uma “nova etapa evangelizadora”¹⁷⁹, marcada pela alegria do Evangelho a partir do encontro com Jesus Cristo. “Para Papa Francisco uma coisa é absolutamente clara: a Igreja é chamada a anunciar a alegria do Evangelho, correspondendo à sua natureza missionária”¹⁸⁰. EG recorda de imediato alguns outros documentos do magistério, tais como: GS, GD e EN, estes dois últimos de Paulo VI. O fato é que, nesse contexto, EG faz um apelo: “não deixemos que nos roubem a alegria da

¹⁷⁷ EG 20-51.

¹⁷⁸ De acordo com Maçaneiro e Pessotto, a pneumatologia missionária de Francisco em EG qualifica-se segundo: uma ‘teologia trinitária’ (o Espírito Santo como amor do Pai e do Filho, fonte da ação evangelizadora); uma ‘eclesiologia pneumatológica’ (o Espírito como protagonista da missão, à luz do Pentecostes); e uma ‘antropologia pneumática’ (os evangelizadores assim se constituem na dinâmica do Espírito). Tem-se aqui uma “unidade teológica a partir de seus termos e das relações essenciais que estabelecem entre si, não sendo possível considerá-los de outra forma: a missão é com Espírito e o Espírito não faz outra coisa senão impulsionar para a missão”. Logo, “o Espírito da evangelização é prioritariamente o Espírito da reforma missionária da Igreja. Ou seja, o Espírito renova a Igreja na missão” (MAÇANEIRO, M.; PESSOTTO, D. M., A pneumatologia missionária de Papa Francisco em *Evangelii Gaudium*, p. 586-587).

¹⁷⁹ EG 1.

¹⁸⁰ SPADARO, A., Radici, struttura e significato della prima Esortazione Apostolica di Papa Francesco, p. 151, trad. nossa.

evangelização”¹⁸¹. Trata-se de uma exortação que, segundo Spadaro¹⁸², retoma o apelo de Bento XVI expresso na Carta Apostólica em forma de Motu Proprio PF:

Por isso, também hoje é necessário um empenho eclesial mais convicto a favor duma nova evangelização, para descobrir de novo a alegria de crer e reencontrar o entusiasmo de comunicar a fé [...] Com efeito, a fé cresce quando é vivida como experiência de um amor recebido e é comunicada como experiência de graça e de alegria¹⁸³.

O tema teológico nuclear de EG é certamente a transformação missionária da Igreja¹⁸⁴. Todo o conteúdo desta Exortação Apostólica converge para a ‘saída missionária’¹⁸⁵, para a consecução de um “preciso estilo evangelizador”¹⁸⁶ que leve a Igreja a um “estado permanente de missão”¹⁸⁷. Francisco, em primeiro lugar, não tem a intenção de expor sistemática e progressivamente os elementos pertinentes à noção de evangelização. Isso já o fez Paulo VI em EN. Pressupondo tais elementos, concentra-se em propor uma renovação da Igreja a partir de sua natureza missionária, que conduz, por sua vez, a uma “conversão missionária”¹⁸⁸, que “possui um significado programático e tem consequências importantes”¹⁸⁹.

Ao final de EG, Francisco apresenta as “motivações para um renovado impulso missionário”¹⁹⁰. Assim como Paulo VI em EN, Francisco dedica o último capítulo de sua Exortação à ação do Espírito da evangelização, que é o fundamento do espírito da evangelização, ou seja, princípio da saída missionária da Igreja a partir do paradigma bíblico de Pentecostes. A abordagem de EG acerca do Espírito Santo é decisiva para a compreensão da totalidade do texto da Exortação, pois “sei que nenhuma motivação será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito”¹⁹¹. Evangelizar com espírito é evangelizar com o Espírito Santo¹⁹², ao passo que do anúncio que não se dá no Espírito não decorre a Igreja em saída. Para tanto, Francisco invoca novamente o Espírito: “peço-Lhe que venha renovar,

¹⁸¹ EG 83.

¹⁸² SPADARO, A., *Radici, struttura e significato della prima Esortazione Apostolica di Papa Francesco*, p. 152, trad. nossa.

¹⁸³ PF 7.

¹⁸⁴ EG 19.

¹⁸⁵ EG 20.

¹⁸⁶ EG 18.

¹⁸⁷ EG 25.

¹⁸⁸ EG 30.

¹⁸⁹ EG 25.

¹⁹⁰ EG 262.

¹⁹¹ EG 261.

¹⁹² EG 261.

sacudir, impelir a Igreja numa decidida saída para fora de si mesma a fim de evangelizar todos os povos”¹⁹³.

Em EG há quatro enunciados pneumatológicos significativamente importantes para iluminar a relação entre o Espírito e a reforma da Igreja.

O primeiro diz de que “evangelizadores com espírito quer dizer evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo”¹⁹⁴. “Toda a ação corre o risco de ficar vã e o anúncio, no fim das contas, carecer de alma”¹⁹⁵. Para Francisco, a primeira e mais fundamental motivação, o ‘espírito’ da nova evangelização, não é outra senão o Espírito Santo. Nesse sentido, pode-se dizer que a palavra ‘espírito’ – conforme o sentido lato acima apresentado – pode ser substituída pela palavra ‘Espírito’, a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, sendo que as expressões ‘evangelizadores com espírito’ e ‘espírito da nova evangelização’ dizem, propriamente, de ‘evangelizadores com Espírito’ e ‘Espírito da nova evangelização’, respectivamente. “[...] sei que nenhuma motivação será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito. Em suma, uma evangelização com espírito é uma evangelização com o Espírito Santo, já que Ele é a alma da Igreja evangelizadora”¹⁹⁶. O paradigma bíblico que Francisco apresenta ao insistir na ação do Espírito Santo como princípio da evangelização é o do Pentecostes¹⁹⁷. É o Espírito que provoca a saída missionária dos Apóstolos após terem recebido a efusão do mesmo Espírito e lhes confere ousadia (*parresia*) para o anúncio intrépido da salvação. ‘Ardorosa’, ‘alegre’, ‘ousada’, ‘corajosa’, ‘entusiasta’, entre outras, são palavras que Francisco utiliza como qualificantes da ação evangelizadora ocorrida logo após o Pentecostes. E é justamente essa a evangelização sonhada por Francisco: um novo Pentecostes.

O segundo enunciado pneumatológico proposto afirma:

É o Espírito Santo, enviado pelo Pai e o Filho, que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita da Santíssima Trindade, onde tudo encontra a sua unidade. O Espírito Santo constrói a comunhão e a harmonia do povo de Deus. Ele mesmo é a harmonia, tal como é vínculo de amor entre o Pai e o Filho. É Ele que suscita uma abundante e diversificada riqueza de dons e, ao mesmo tempo, constrói uma unidade que nunca é uniformidade, mas multiforme

¹⁹³ EG 261.

¹⁹⁴ EG 259.

¹⁹⁵ EG 259.

¹⁹⁶ EG 261.

¹⁹⁷ At 2,1-39.

harmonia que atrai. A evangelização reconhece com alegria estas múltiplas riquezas que o Espírito gera na Igreja¹⁹⁸.

O povo de Deus é imagem da Trindade, constituído pela vontade salvífica do Pai manifestada na missão e na obra do Filho e na missão do Espírito que santifica e vivifica a Igreja¹⁹⁹. Em termos pneumatológicos, a Igreja foi “manifestada pela efusão do Espírito”²⁰⁰ em Pentecostes, de sorte que o Espírito é co-instituinte da Igreja. “Trata-se da Igreja histórica e visível, aquela da qual Jesus é o ‘fundador’ (mas, sempre vivo e ativo, ele é o seu fundamento permanente). O Espírito lhe dá vida e a faz crescer enquanto ela é Corpo *de Cristo*”²⁰¹. Sendo assim, a categoria ‘Igreja Povo de Deus’, eminentemente trinitária, exprime a realidade de um povo constituído e congregado no Espírito Santo para a comunhão com Deus e para o testemunho dessa comunhão a todos os homens e mulheres. Sob o prisma da evangelização, essa realidade exprime a “primazia da graça”²⁰², pois é decisivo ter ciência de que a primeira palavra, a iniciativa verdadeira, a atividade verdadeira vem de Deus, e apenas inserindo-se nessa iniciativa divina, apenas implorando essa iniciativa, pode-se tornar também – com Ele e n’Ele – um evangelizador. A primazia da graça é a primazia do Espírito, cuja ação convocou – e continua a convocar – a todos como povo²⁰³ para a salvação.

Ninguém se salva sozinho, isto é, nem como indivíduo isolado, nem por suas próprias forças. Deus nos atrai no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida numa comunidade humana supõe. Esse povo, que Deus escolheu para si e convocou, é a Igreja²⁰⁴.

O povo de Deus, contudo, não é uma realidade homogênea. Encarnando-se nos diversos povos da Terra, cada povo possui uma cultura própria, que se exprime na totalidade de sua vida²⁰⁵. “A noção de cultura é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no povo de Deus”²⁰⁶. Deus age e convoca os seres humanos à salvação e à comunhão com Ele no âmbito

¹⁹⁸ EG 117.

¹⁹⁹ LG 4.

²⁰⁰ LG 2.

²⁰¹ CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 18.

²⁰² EG 112.

²⁰³ LG 9.

²⁰⁴ EG 113.

²⁰⁵ EG 115-118.

²⁰⁶ EG 115.

dos povos culturalmente situados. “A graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe”²⁰⁷.

O terceiro enunciado pneumatológico de EG se refere à inculturação do Evangelho. Se a própria natureza da Igreja Povo de Deus supõe a heterogeneidade dos povos, também o anúncio do Evangelho a estes supõe que suas experiências de fé e seus modos de transmiti-la tenham em conta seus elementos culturais.

Quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do seu Evangelho [...] Nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra ‘a beleza deste rosto pluriforme’. Através das manifestações cristãs de um povo evangelizado, o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto²⁰⁸.

A ação do Espírito nos diversos povos da terra se dá tanto no acolhimento da salvação como também nas diferentes formas por meio das quais esses povos igualmente evangelizam, dado que, se é o Espírito a fecundar as muitas culturas, também é Ele que, por meio de tais culturas, apresenta à Igreja novos aspectos da Revelação, que certamente não seriam percebidos no caso de uma uniformidade cultural cristã²⁰⁹. A diversidade cultural, portanto, no contexto da inculturação do Evangelho, é uma riqueza para a ação evangelizadora da Igreja, pois é na diversidade que se explicita de modo mais evidente a unidade da Igreja, da qual o Espírito Santo é princípio²¹⁰.

²⁰⁷ EG 115.

²⁰⁸ EG 116.

²⁰⁹ EG 117. Nesse contexto, significativa é a reflexão de Comblin: “A mensagem cristã não é apenas o anúncio de Cristo, mas também o anúncio do Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo está agindo nos povos pagãos e em todas as religiões desde o início da humanidade. O Espírito conduz os povos e as religiões num movimento que não podemos saber previamente. Podemos apenas observar os sinais da ação do Espírito e acompanhá-la. Não podemos antecipá-la. Se o Espírito conduz as nações para Cristo não sabemos quais são os caminhos, as etapas, os passos atuais [...] O Espírito prepara a Igreja no meio das nações. Mas não sabemos de antemão como esta Igreja vai surgir, ou como será diferente das que já existem [...] Não devemos ter a pretensão de saber já previamente fazer a síntese entre as Igrejas antigas e as novas Igrejas que vão surgir. Nós partimos daquilo que somos e temos, e entramos num processo de descobrimento de outras Igrejas a nascer. No decorrer do processo nós mesmos seremos transformados pelo diálogo. Provavelmente nunca entenderemos exatamente o que o Espírito está fazendo nos outros. Não importa. A ambição de uma consciência eclesial universal reunindo numa síntese total a fé de todas as Igrejas é expressão de um orgulho supra-humano [...] O Espírito é quem revela Cristo às nações. Nós o anunciamos, mas não sabemos como vão entendê-lo. O que importa é a apresentação de Cristo assim como ele se apresentou: pelos caminhos da humildade e da cruz” (COMBLIN, Espírito e libertação, p. 202).

²¹⁰ HACKMANN, G. L. B.; A Igreja e o Espírito Santo, p. 81-84.

Por fim, o quarto enunciado pneumatológico de EG é sobre a realidade do querigma em face do encontro pessoal com Jesus Cristo:

É o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai [...] Ao designar-se como ‘primeiro’ este anúncio, não significa que o mesmo se situa no início e que, em seguida, se esquece ou substitui por outros conteúdos que o superam; é o primeiro em sentido qualitativo, porque é o anúncio principal, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar [...] Por isso, também ‘o sacerdote, como a Igreja, deve crescer na consciência da sua permanente necessidade de ser evangelizado’²¹¹.

Ao anúncio e experiência querigmáticas sucede o encontro pessoal com Cristo, do qual brota uma vida nova, que é a vida no Espírito, da qual a alegria é um de seus principais frutos²¹². EG expressa, com isso, uma evangelização cuja fonte “é a vida no Espírito que jorra do coração de Cristo ressuscitado”²¹³. De acordo com o DAp, “o encontro com Cristo, graças à ação invisível do Espírito Santo, realiza-se na fé recebida e vivida na Igreja”²¹⁴. O mesmo DAp afirma ser a Trindade-Amor o fundamento desse encontro²¹⁵. A comunhão de amor do Pai e do Filho e do Espírito Santo torna o cristão plenamente disponível para o serviço do outro, isto é, para a missão. O encontro com Jesus é participação na comunhão do amor trinitário, que, ao renovar e libertar o ser humano da escravidão do pecado, retira-o do isolamento, transformando-o em missionário. Esse encontro o realiza o Espírito Santo, pois é por sua ação que se é introduzido no mistério trinitário. Nesses termos, o encontro com Jesus Cristo se dá pela ação do Espírito Santo no coração humano. É no Espírito que se confessa Jesus como Senhor²¹⁶; é o Espírito que recorda tudo quanto disse e realizou Jesus²¹⁷; é pelo Espírito que o amor de Deus foi derramado nos corações²¹⁸; é pelo Espírito que ocorre a transformação para a vida nova em Cristo²¹⁹; e é a experiência do Espírito que faz dos batizados

²¹¹ EG 164.

²¹² Gl 5,22.

²¹³ EG 2.

²¹⁴ DAp 246.

²¹⁵ DAp 240.

²¹⁶ 1Cor 12,3.

²¹⁷ Jo 14,26.

²¹⁸ Rm 5,5. Tomás de Aquino, no capítulo 21 da *Suma contra os Gentios*, no qual trata dos efeitos de Deus no ser humano, afirma ser a assimilação de Deus pelo amor o primeiro deles. O texto de Rm 5,5 – paradigmático para a consideração de tal efeito – é citado 44 vezes pelo Aquinate.

²¹⁹ Rm 8,1.

anunciadores do Reino de Deus e da salvação²²⁰. É certo que, em alguma medida, os esforços racionais possibilitam captar os sentidos do Evangelho e da vida divina e, assim, transmiti-los aos outros. Porém, isso não será evangelização se prescindir da abertura à ação do Espírito, que não apenas torna possível como também renova continuamente o encontro pessoal do evangelizador com Jesus. Que é a graça senão o próprio Deus que, pelo Espírito Santo, age no interior de cada pessoa orientando-a para a comunhão com Ele?

3.2.5.2.

Laudato Si' (2015)

Aos 24 de maio de 2015, Francisco publicou a Carta Encíclica LS, sobre o cuidado da casa comum. Trata-se de um amplo documento cuja noção central é a de ‘ecologia integral’. Tal tema poderia sugerir, à primeira vista, a inexistência de elementos e/ou enunciados pneumatológicos. Porém, à consideração dos elementos pneumatológicos presentes na Encíclica LS subjaz a relação entre teologia trinitária e teologia da Criação, relação esta que se constitui como o ‘nó’ teológico do texto do Papa Bergoglio. Tal relação faz orbitar em torno de si os diversos temas abordados pelo Pontífice, inclusive aqueles relativos à situação atual da casa comum²²¹, às questões antropológica²²² e educacional²²³, bem como à noção de ecologia integral²²⁴. Assim, cabe explicitar os dois principais enunciados pneumatológicos de LS dos quais se depreende o sentido teológico da relação Trindade-Criação.

Em primeiro lugar, Francisco declara o fundamento trinitário de sua argumentação:

O Pai é a fonte última de tudo, fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe. O Filho, que O reflete e por Quem tudo foi criado, uniu-Se a esta terra, quando foi formado no seio de Maria. O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos. O mundo foi criado pelas três Pessoas como um único princípio divino, mas cada uma delas realiza esta obra comum segundo a própria identidade pessoal.

²²⁰ At 2.

²²¹ LS 17-62.

²²² LS 102-137.

²²³ LS 203-246.

²²⁴ LS 138-163.

Por isso, ‘quando, admirados, contemplamos o universo na sua grandeza e beleza, devemos louvar a inteira Trindade’²²⁵.

O Pai é *arché* (princípio): fonte primeira, origem, fundamento de todo desígnio criador/salvador. A Criação, no amor, tem sua origem no Pai. O Filho é o Verbo, que, refletindo o Pai – por ser Um com Ele – cria na medida em que é a Palavra mesma pela qual o Pai tudo opera, assumindo posteriormente a natureza humana e inserindo-se no espaço-tempo terreno. O Espírito, potência criadora enquanto Amor, confere coesão e conexão ao conjunto da Criação, na sua diversidade e extensão. Nessa tela trinitária da Criação, o Verbo-Cristo exerce papel próprio, assumindo a realidade natural e revelando, ali, o Deus Trino. A Palavra que “se fez carne”²²⁶ afirma o fato de que o Filho – Verbo presente desde o início da Criação – insere-se no mundo criado sem perda de autonomia para si, nem para a Criação, sendo revelação histórica do Pai Criador: o Verbo encarnado é a expressão máxima e sublime do Deus que habita a Criação em sentido estrito, uma vez que Cristo, assumindo a natureza humana, submeteu-se às realidades naturais no seu percurso espaço-temporal, da encarnação à ressurreição, unindo em sua Pessoa o mistério da Criação e o mistério da Salvação²²⁷. O mesmo Cristo aponta-nos para o mistério da Trindade como fundamento do dinamismo integrado da Criação, de modo que a insistência de Francisco na natureza relacional e na interligação de todos os seres da Criação decorre da relação entre as Três Pessoas. A Encíclica diz:

As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações. As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade, de modo que, no seio do universo, podemos encontrar uma série inumerável de relações constantes que secretamente se entrelaçam²²⁸.

Disso decorre que a Criação não apenas compreende relações permanentes entre tudo que existe como a mesma Criação possui uma estrutura trinitária (do ponto de vista teológico), que se reflete na sua diversidade e complexidade, por múltiplos vínculos.

²²⁵ LS 238, que cita JOÃO PAULO II, Audiência Geral, 2 de agosto de 2000, 4.

²²⁶ Jo 1,14 (*dabar/logos*).

²²⁷ Cl 1,12-20.

²²⁸ LS 240.

O segundo enunciado pneumatológico de LS conjuga o Espírito ‘na’ criação e o Espírito ‘da’ criação²²⁹. Inicia-se pelo primeiro:

O cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se a Jesus Senhor, feito também Ele corpo para a salvação do mundo²³⁰.

O Espírito Santo habita o universo, fazendo deste ‘templo’ ou ‘morada’. Isto inclui de modo evidente a matéria e a corporeidade humana. A *ruah* é o princípio que anima um corpo, o que certamente não significa uma oposição entre o princípio anímico (*psyché*) e o princípio corporal (*sôma*), que estariam, neste caso, justapostos. Biblicamente, a oposição seria outra, entre espírito e carne²³¹, com esta última indicando a realidade corruptível, frágil e perecível do ser humano. Em termos bíblicos, a *ruah* não existe contrariamente ao corpo; mas é potência que o anima e vivifica, em oposição à morte. No contexto judaico-cristão, *ruah* (*pneuma*) é animação, força, dinamismo, energia. Daí a afirmação de Congar²³² de que a *ruah* é, ela mesma, uma espécie de corporeidade sutil, tal a sua vinculação com um corpo como princípio que o anima. Se a *ruah* (sopro) é o princípio vital da ação, a *ruah Elohim* é compreendida como o Sopro de Deus, princípio que anima o cosmos e os corpos para que nestes se cumpra todo o propósito divino²³³. Nos termos da Criação, o Espírito anima, sustenta e vincula tudo o que existe, como afirma Papa Francisco, num eco discreto de Pierre Teilhard de Chardin: “O Espírito, vínculo infinito de amor, está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos”²³⁴.

Ademais, o Espírito ‘na’ Criação é o Vivificante. Ele não apenas vivifica a Igreja²³⁵ como também toda a Criação, na qual a própria Igreja se delineia em

²²⁹ Há no texto de LS seis referências diretas à Pessoa do Espírito Santo: 80 (duas referências), 88, 235, 238 e 246. Nestas referências encontram-se os principais elementos pneumatológicos – explícitos e implícitos – que constituem, por assim dizer, a pneumatologia de LS. Sistemáticamente, considera-se que – se a relação entre teologia trinitária e teologia da Criação é central para a leitura e compreensão de LS – os elementos pneumatológicos presentes na argumentação podem ser analisados na perspectiva do binômio ‘Espírito-Criação’. Desse modo, sinaliza-se uma dupla abordagem, cujos termos relacionam-se, ao mesmo tempo, diversa e complementarmente: como Espírito ‘na’ Criação, e Espírito ‘da’ Criação.

²³⁰ LS 235.

²³¹ Rm 8,1-13.

²³² CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 17.

²³³ Sl 104,30; Sb 1,7; Jl 3,1-2.

²³⁴ LS 238.

²³⁵ LG 4 e 12.

esboço²³⁶. Francisco assume as palavras da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil afirmando que o reconhecimento da presença do Espírito nas criaturas é um chamado ao relacionamento com o mesmo Espírito, salvaguardando a distância infinita entre Deus e as criaturas e ao mesmo tempo indicando que o relacionamento dos homens e mulheres com o Deus Criador e Salvador está implicado na presença do Espírito nas criaturas e implica uma relação de conexão com toda a Criação, expressa em atitudes orientadas ao bem.

Em relação ao Espírito ‘da’ criação

[...] Deus, que deseja atuar conosco e contar com a nossa cooperação, é capaz também de tirar algo de bom dos males que praticamos, porque ‘o Espírito Santo possui uma criatividade infinita, própria da mente divina, que sabe prover a desfazer os nós das vicissitudes humanas mais complexas e impenetráveis’²³⁷.

E continua:

O Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo: a natureza nada mais é do que a razão de certa arte – concretamente a arte divina – inscrita nas coisas, pela qual as próprias coisas se movem para um fim determinado. Como se o mestre construtor de navios pudesse conceder à madeira a possibilidade de se mover a si mesma para tomar a forma da nave²³⁸.

A primeira parte da citação, que remete à criatividade do Espírito, sugere a compreensão do Espírito ‘da’ Criação como a Sabedoria divina ‘pedagoga’²³⁹: Deus mesmo que, ao criar, não despreza os limites humanos e as contingências das criaturas, mas conduz/educa o ser humano ao reconhecimento do sentido fundamental do seu plano salvífico, mediante os caminhos e as lições do Espírito Pedagogo. Já a segunda parte indica o Espírito como a Sabedoria divina ‘operária’²⁴⁰: tudo que existe provém da operação dinâmica do Espírito Criador. A criatividade do Espírito se exprime igualmente nas potencialidades e possibilidades que Ele mesmo infundiu nas criaturas para que pudessem estar ordenadas ao Criador. “Portanto também a natureza pelo dinamismo do Espírito que lhe é intrínseco está destinada a participar da felicidade eterna e mesmo sua evolução ao

²³⁶ LG 2.

²³⁷ LS 80, que cita GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale*, 24 aprile 1991, 6.

²³⁸ LS 80, que cita THOMAS AQUINAS, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, II, 14.

²³⁹ Sb 7; Prov 8,1-21.

²⁴⁰ Sb 9,2; Prov 8,22-36.

longo da história tem, no fundo, o mesmo Espírito como seu agente”²⁴¹. Nesse sentido, o Espírito ‘da’ Criação é quem impele e suscita a Criação para Deus: “Espírito Santo, que, com a vossa luz, guiais este mundo para o amor do Pai e acompanhais o gemido da criação, Vós viveis também nos nossos corações a fim de nos impelir para o bem. Louvado sejais!”²⁴². O Espírito ‘da’ Criação é a força vital que impele ao bem e à vida²⁴³. Por conseguinte, no âmbito da relação entre teologia trinitária e teologia da Criação, seja na LS ou em outras abordagens acerca dos temas teológicos/ecológicos, uma adequada pneumatologia supera a abordagem meramente fixista e arqueológica da Criação para afirmar uma abordagem dinâmica, que aproxima radicalmente o ato criador de Deus à perspectiva escatológica. Nesse sentido, LS remonta a uma aproximação bíblica interessante: o Deus que tudo criou (segundo o testemunho de Gn 1–2) é, em si mesmo, o Deus dos séculos futuros (segundo o anúncio da Profecia de Is 9,5).

3.2.5.3.

Gaudete et Exsultate (2018)

Aos 19 de março de 2018 foi publicada a Exortação Apostólica GE, do Papa Francisco, sobre a chamada à santidade no mundo atual. Nas palavras do próprio pontífice, o objetivo do presente documento é o de “fazer ressoar mais uma vez a chamada à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com os seus riscos, desafios e oportunidades [...]”²⁴⁴. Radicalismos e relativismos não podem ser utilizados como critério de compreensão para a realidade da santidade nos tempos atuais, de modo que Francisco busca trazer à luz a noção bíblico-teológica de santidade bem como seus obstáculos e objeções como tal, posicionando-a sempre em vista do horizonte amplo da evangelização. Ademais, fica evidente que o tratamento do tema da santidade possui um caráter pneumatológico, porque a Terceira Pessoa da Trindade condensa em sua própria designação dois atributos divinos: Deus é ‘Espírito’ e Deus é ‘Santo’. Ora, em uma proposição genérica, é possível afirmar a santidade como a participação na santidade de Deus que nos é comunicada pelo Espírito que é Santo.

²⁴¹ MIRANDA, M. F., *Laudato Si'*, p. 15.

²⁴² LS 246.

²⁴³ SI 104,30; Rm 8,19-25.

²⁴⁴ GE 2.

Quanto aos enunciados pneumatológicos de GE, apresentam-se dois que indicam a relação entre o Espírito, a Igreja e a santidade como força motriz da reforma eclesial. Eis o primeiro:

O desígnio do Pai é Cristo, e nós n'Ele. Em última análise, é Cristo que ama em nós, porque a santidade 'mais não é do que a caridade plenamente vivida'. Por conseguinte, 'a medida da santidade é dada pela estatura que Cristo alcança em nós, desde quando, com a força do Espírito Santo, modelamos toda a nossa vida sobre a Sua'. Assim, cada santo é uma mensagem que o Espírito Santo extrai da riqueza de Jesus Cristo e dá ao seu povo²⁴⁵.

Retorna o tema da cristificação por obra do Espírito. É Ele que modela o ser humano segundo "Jesus, mestre e modelo"²⁴⁶. O Espírito faz santos a partir do Santo. A inesgotável riqueza de Cristo – verdadeiro Deus e verdadeiro homem – é a 'matéria-prima' do Espírito para plasmar a santidade no ser humano, manifestando a potencialidade do Evangelho em todos os tempos e lugares. Logo, a santidade não se reduz a uma série de práticas ou comportamentos pré-definidos e homogêneos, ao modo de uma 'receita' de santidade de caráter unicamente moral. Se é a mensagem cristã que se torna mais explícita em quem acolhe a santidade como dom gratuito de Deus e se esta mesma mensagem é universal e supõe as culturas, a ação do Espírito implica uma santidade em diversidade, cujo critério de verificação é a "caridade"²⁴⁷. Com isso, Francisco rechaça uma compreensão unívoca de santidade em termos práticos pela via pneumatológica:

Não pensemos apenas em quantos já estão beatificados ou canonizados. O Espírito Santo derrama a santidade, por toda a parte, no santo povo fiel de Deus, porque 'aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluída qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente'²⁴⁸.

O segundo enunciado pneumatológico de GE relevante para o trabalho em questão reza:

Como é possível saber se algo vem do Espírito Santo ou se deriva do espírito do mundo e do espírito maligno? A única forma é o discernimento. Este não requer apenas uma boa capacidade de raciocinar e sentido comum, é também um dom que é preciso pedir. Se o pedirmos com confiança ao Espírito Santo e, ao mesmo tempo,

²⁴⁵ GE 21.

²⁴⁶ LG 40.

²⁴⁷ 1Cor 13,8.

²⁴⁸ GE 6.

nos esforçarmos por cultivá-lo com a oração, a reflexão, a leitura e o bom conselho, poderemos certamente crescer nesta capacidade espiritual²⁴⁹.

Igualmente retorna o tema do discernimento. Na condição de jesuíta, Papa Bergoglio valoriza o discernimento dos espíritos a partir da herança inaciana, ou seja: o discernimento “nos possibilita crescer nos caminhos de Deus e conhecer, no cotidiano, o seu projeto de amor”²⁵⁰. Em sentido pneumatológico, diz-se: “um processo que nos leva a sermos dóceis ao Espírito, que encoraja cada um de nós a agir com amor, na situação concreta e na medida do possível, e nos faz crescer ao melhor”²⁵¹. A santidade no Espírito implica uma adequada consciência sobre o que provém ou não de Deus. Isto não resulta de um procedimento intelectual-analítico, mas de uma autêntica abertura à ação do Espírito que fala ao espírito humano na integralidade da existência sob a égide da Palavra de Deus. Em perspectiva imagética, o discernimento como dom do Espírito é os ‘óculos’ do cristão para ‘ver’ e estar no mundo, no qual as ‘lentes’ são o Evangelho, justamente o que Francisco já afirmara em EG: “o que quero oferecer situa-se mais na linha dum discernimento evangélico. É o olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’”²⁵².

3.3. Reflexão conclusiva

Investigar os enunciados pneumatológicos do magistério recente por meio do exame de suas ocorrências no *corpus* do Concílio Vaticano II e no magistério posterior para a identificação dos principais elementos da pneumatologia evidenciada no referido magistério. Este foi o objetivo proposto para o capítulo que aqui se encerra, objetivo que no contexto geral da presente tese cumpre a função de seu ‘objeto formal’: dentre as inúmeras e certamente fecundas possibilidades de mediação analítico-teológica da noção de reforma, optou-se por esta, a qual se apresenta como decisiva para o enquadramento contemporâneo não apenas da ‘noção’ como também do ‘processo’ mesmo de reforma da Igreja. O designado ‘magistério recente’ tem promovido e engendrado o processo em questão. Tal

²⁴⁹ GE 166.

²⁵⁰ RECH, H. T., As duas faces de uma única paixão, p. 132.

²⁵¹ SPADARO, A., Il magistero di Papa Francesco, p. 66, trad. nossa.

²⁵² EG 50.

constatação não parece, à primeira vista, algo de novo na história da Igreja: desde a primeira reforma gregoriana o magistério sempre ocupou lugar de destaque nos movimentos reformadores, o que ficou delineado no capítulo 2 deste trabalho. Porém, o que ocorre com o magistério recente nessa perspectiva é, sim, uma ‘novidade’ e, por essa razão, sua adoção como objeto formal da presente pesquisa se mostra altamente relevante. Primeira razão: a carga institucional-canônica das reformas de outrora deu (e continua dando) lugar a reformas de cunho espiritual-pastoral nos dias atuais, inclusive já antes do Concílio Vaticano II. Segunda razão: o referido deslocamento da ênfase reformadora foi (e tem sido) concomitante ao resgate da pneumatologia na contemporaneidade, resgate igualmente assumido como tarefa pelo magistério recente. Ou seja, desde o Concílio Vaticano II até o magistério de Francisco, inclusive, o magistério tem proposto com intensidade o tema da reforma (segundo uma ênfase espiritual-pastoral) e, do mesmo modo, tem proposto o tema da Pessoa e da ação do Espírito Santo na Igreja e no mundo. É verdade que os temas nem sempre se apresentam vinculados no magistério em questão, o que por si só acaba por se tornar uma terceira razão para a novidade magisterial na atualidade: quando o Espírito e a reforma encontram-se vinculados nos textos magisteriais recentes, o que eles exprimem em termos teológicos e pastorais? Seria uma mera coincidência o fato de que a recuperação pneumatológica do século XX (e XXI) esteja fortemente marcada por elementos eclesiológicos? Seria uma segunda coincidência o fato de que os elementos espirituais – do Espírito no espírito humano e na Igreja – estejam contemplados ao modo de ênfase característica nas propostas reformadoras do magistério recente? As razões às quais se aludiu e suas respectivas interrogações solicitam uma breve sistematização do que se expôs no decorrer do presente capítulo: o que revelam os principais enunciados pneumatológicos do magistério recente que aproximam Espírito e reforma²⁵³.

O Concílio Vaticano II, na condição de Concílio eminentemente eclesiológico, apresentou os aspectos relativos ao ser e ao agir da Igreja em

²⁵³ Tal sistematização parcial não se confunde com o que se fará no capítulo posterior, pois aqui se fez a opção de identificar e analisar alguns ‘enunciados pneumatológicos’ do magistério recente, ou seja, analisá-los, em certa medida, a partir de si mesmos, a fim de verificar como o Concílio Vaticano II e os pontífices do pós-Concílio se expressaram sobre a relação Espírito-reforma. No capítulo posterior a proposta será a de ampliar tal sistematização na direção de uma elaboração teológica original, em diálogo com outras perspectivas e posicionamentos teológico-pastorais.

perspectiva trinitária, o que inclui, por certo, uma perspectiva pneumatológica. Em termos gerais, concorda-se que o Vaticano II conferiu ênfase ao Espírito Santo em sua relação com a Igreja: há, de fato, uma eclesiologia pneumatológica conciliar. Porém, a ênfase primeira se deu na perspectiva de uma eclesiologia cristológica. Logo, pode-se falar igualmente de uma cristologia pneumatológica no Vaticano II. O Espírito é o Espírito ‘de’ Cristo, que atualiza a obra ‘de’ Cristo, que renova a Igreja ‘de’ Cristo. Assim, um balanço parcial indica que os enunciados pneumatológicos do Concílio, como se viu na exposição realizada neste capítulo, dizem da relação entre o Espírito e a renovação/reforma da Igreja segundo a centralidade de Cristo e do Evangelho e segundo a operatividade dos dons hierárquicos e carismáticos proveniente do Espírito para a edificação do corpo eclesial. Ou seja, o Espírito reforma a Igreja para que se torne mais parecida com Jesus e para que os dons em vista do pastoreio, os carismas espirituais e os ministérios eclesiais concorram para a comunhão do Corpo de Cristo. O expediente conciliar expressou, assim, uma gradualidade: uma pneumatologia em função de uma cristologia que fundamenta uma renovação eclesiológica. É o que se identifica sinteticamente em alguns dos enunciados pneumatológicos do Concílio: “O Espírito Santo habita nos crentes, enche e rege toda a Igreja, realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente em Cristo, que é princípio da unidade da Igreja”²⁵⁴; “Para isto Deus enviou finalmente também o Espírito de Seu Filho, Senhor e fonte de vida, o qual é para toda a Igreja e para cada um dos crentes princípio de agregação e de unidade [...]”²⁵⁵; “Deste modo, o Espírito suscita em todos os discípulos de Cristo o desejo e a prática efetiva em vista de que todos, segundo o modo estabelecido por Cristo, se unam pacificamente num só rebanho sob um só pastor”²⁵⁶; “Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo”²⁵⁷;

A Igreja, que Ele conduz à verdade total (cf. Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22). Pela força do

²⁵⁴ UR 2.

²⁵⁵ LG 13.

²⁵⁶ LG 15.

²⁵⁷ LG 8.

Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: ‘Vem’ (cf. Ap 22,17)!²⁵⁸

Paulo VI, por sua vez, ampliou o escopo da eclesiologia cristológico-pneumatológica conciliando conferindo ênfase a uma pneumatologia da santidade e da missão. O binômio Espírito-reforma em seu magistério vem permeado por esta realidade: permanece a centralidade do Espírito ‘de’ Cristo, mas a Terceira Pessoa da Trindade age para santificar os cristãos sob o imperativo do testemunho evangélico e da missão evangelizadora, evidenciando uma pneumatologia que articula a teologia paulina da vida no Espírito (santidade) e a teologia lucana pentecostal (missão). Veja-se o que afirma Paulo VI em ES: “[...] o Espírito Santo vivificou, ampliou, aperfeiçoou no decurso dos séculos, tornando a Igreja mais fiel ao conceito inicial e, por outro lado, mais ajustada à índole da humanidade que ela ia evangelizando e incorporando a si”²⁵⁹. Como se disse, o Papa Montini destacou uma cristologia pneumatológica – a “receptividade às irradiações do Espírito de Cristo”²⁶⁰ – mas esta encontra-se orientada para a finalidade da ação pneumatológica: o testemunho da santidade comunicada pelo Santo e a missão da “Igreja ainda mais arraigada na força e na potência imorredouras do Pentecostes”²⁶¹. Do Cristo evangelizador brota a Igreja evangelizadora, mas é o Espírito o “agente principal da evangelização”²⁶², pois “realmente, não foi senão depois da vinda do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, que os apóstolos partiram para todas as partes do mundo a fim de começarem a grande obra de evangelização da Igreja [...]”²⁶³. Ora, Paulo VI alargou os horizontes da eclesiologia cristológico-pneumatológica do Vaticano II e elabora, ainda que não exaustivamente, uma eclesiologia pneumatológica da santidade e da missão.

João Paulo II é, até o momento, o único dos pontífices pós-conciliares que publicou um documento magisterial exclusivamente dedicado ao Espírito Santo: DeV. Posteriormente, Papa Wojtyła indicou em RM algumas significativas abordagens eclesiológico-pneumatológicas como recuperação e reproposição da

²⁵⁸ LG 4.

²⁵⁹ ES 4.

²⁶⁰ ES 17.

²⁶¹ EN 2.

²⁶² EN 75.

²⁶³ EN 75.

pneumatologia de Paulo VI em EN: a relação entre o Espírito Santo e a missão da Igreja que supõe a santidade e o testemunho dos evangelizadores. Acrescentam-se a esta perspectiva três outras explicitadas em DeV: a) uma cristologia pneumatológica que fundamenta a eclesiologia (como resgate do posicionamento do Vaticano II e saliência do Espírito, Amor do Pai e do Filho, dado à Igreja); b) uma pneumatologia moral (aquela referente ao Espírito da Verdade que convence o mundo do pecado); c) uma pneumatologia da vida interior (que põe em relevo a inabituação do Espírito no ser humano). Torna-se claro que DeV não valoriza explicitamente a relação Espírito-reforma senão para salientar a fortaleza do Espírito para a missão a partir do Pentecostes e destacar a ação do Espírito da verdade que move a Igreja ao testemunho evangélico em face da rejeição de Cristo. A consciência do pecado é, sem dúvida, atitude preponderante para a reforma eclesial. No entanto, a abordagem de DeV parece sugerir mais uma pneumatologia de caráter fundamental do que uma de caráter reformador. Ou seja, a renovação da Igreja no Espírito Santo encontra-se implícita em DeV segundo os fundamentos da ação do Espírito na pessoa humana, no mundo e na Igreja. Já em RM, João Paulo II recuperou o ensinamento de Paulo VI em EN, como se mencionou, a fim de lançar luz sobre a cristificação dos fieis como obra do Espírito da qual decorre a missão evangelizadora. Elemento original da pneumatologia de RM é o discernimento, pois a espiritualidade missionária consiste “no viver em plena docilidade ao Espírito, e em deixar-se plasmar interiormente por Ele, para se tornar cada vez mais semelhante a Cristo [...] A docilidade ao Espírito permitirá acolher os dons da fortaleza e do discernimento”²⁶⁴. Com isso, em termos parciais, pode-se concluir que os enunciados pneumatológicos de João Paulo II que aproximam Espírito e reforma exprimem mais propriamente – ainda que ao modo implícito – uma reforma pessoal no Espírito e uma reforma missionário-comunitária²⁶⁵ em linha semelhante àquela apresentada por Paulo VI em EN.

Bento XVI propôs uma pneumatologia reformadora igualmente implícita, mas singular em sentido teológico (e pastoral): a experiência fundante do ser cristão e do corpo eclesial é o Amor, tal como se vê em DCE²⁶⁶. “O Espírito é também

²⁶⁴ RM 87.

²⁶⁵ “O Espírito impele o grupo dos crentes a ‘constituírem comunidades’, a serem Igreja. Depois do primeiro anúncio de Pedro no dia de Pentecostes e as conversões que se seguiram, forma-se a primeira comunidade [...]” (RM 26).

²⁶⁶ DCE 1.

força que transforma o coração da comunidade eclesial, para ser, no mundo, testemunha do amor do Pai, que quer fazer da humanidade uma única família, em seu Filho”²⁶⁷. O Espírito atua nos corações para a unidade da comunidade-Igreja, sendo que esta unidade – que se expressa como ‘família’ – é o testemunho mais eloquente do amor do Pai manifestado no Filho morto e ressuscitado. É no coração que se realiza o encontro pessoal com Cristo que dá o sentido definitivo à existência e é na comunidade que se realiza e se promove a unidade do gênero humano segundo o projeto salvífico do Pai realizado no Filho por obra do Espírito. Daí porque a relação Espírito-reforma encontra no magistério de Bento XVI seu princípio de base: é no Espírito que o cristão e a Igreja fazem a experiência do Amor que é Deus e unicamente a partir desta experiência podem comunicar este mesmo Amor, que não é um conceito, mas uma Pessoa – Jesus Cristo – na missão. A reforma da Igreja em termos pneumatológicos, para Bento XVI, está situada na experiência do Espírito Santo, porque Ele é o Amor do Pai e do Filho, tal como afirma Agostinho. Constitui-se aqui uma autêntica pneumatologia reformadora fundamental, que posteriormente foi retomada por Francisco em EG²⁶⁸. Decorrente desta, Bento XVI, em SaC, vinculou Espírito, Eucaristia e Igreja, indicando que a epiclese eucarística realiza na Igreja a comunhão dos fieis. Se a Igreja é mistério de comunhão e o Espírito é o artífice desta comunhão, que se apresenta enraizada na Eucaristia, a Igreja experimenta a sua constante reforma quando responde – pessoal e comunitariamente – à graça do Espírito para a comunhão mediante o sacramento eucarístico, “seu centro vital”²⁶⁹. Vinculada à referida pneumatologia reformadora fundamental – a da experiência do Amor no Espírito – Bento XVI sistematizou, pois, uma ‘eclesiologia pneumatológico-eucarístico-somática de comunhão’: a mesma epiclese que torna o pão e o vinho Corpo e Sangue de Cristo é a que torna toda a comunidade Corpo de Cristo²⁷⁰, ‘forma’ primaz da Igreja.

Por fim, tem-se que os enunciados pneumatológicos do magistério de Francisco constituem uma pneumatologia reformadora em chave missionária. Uma das referências fundamentais de EG – texto programático do magistério do Papa Bergoglio – é EN. Ou seja, em certa medida, Francisco visualizou na eclesiologia

²⁶⁷ DCE 19.

²⁶⁸ EG 7-8.

²⁶⁹ SaC 12.

²⁷⁰ SaC 13.

pneumatológica de Paulo VI os elementos que lhe possibilitaram uma caracterização da relação Espírito-reforma prioritariamente pela via da evangelização. Vincula-se a isso o fato de que, no contexto dos papas do pós-Concílio, Francisco é o que mais explicita a condição reformadora da Igreja, e o faz justamente, como se aludiu, em perspectiva missionária²⁷¹. Assim, afirma Francisco: “sei que nenhuma motivação [para a evangelização] será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito”²⁷². Se é na missão que a Igreja hodierna encontra sua principal ambiência reformadora, é o Espírito quem reforma a Igreja, pois à parte de sua ação não há missão. Os “evangelizadores com espírito [...] que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo”²⁷³; “[...] o Espírito [...] que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita da Santíssima Trindade [...] constrói a comunhão e a harmonia do povo de Deus [...] [pois é o] vínculo de amor entre o Pai e o Filho”²⁷⁴; e o querigma – “anúncio principal”, “[...] fogo do Espírito que [...] nos faz crer em Jesus Cristo, que [...] nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai” e “que deve ocupar o centro da atividade evangelizadora e de toda a tentativa de renovação eclesial”²⁷⁵ são os ‘pilares’ da pneumatologia missionária de Francisco, que se constitui segundo uma antropologia pneumática (evangelizadores/discípulos missionários), uma abordagem pneumatológico-trinitária (Espírito como *nexus amoris*) e uma eclesiologia pneumatológica (querigma pentecostal). Quando estes elementos vinculam-se aos enunciados pneumatológicos de LS e GS, respectivamente, a pneumatologia missionária de Francisco é enriquecida por uma abordagem pneumatológica da criação (o Espírito ‘da’ e ‘na’ criação) e por uma pneumatologia da santidade (o Espírito cristifica e é a razão do discernimento cristão). Em conclusão, afirma-se que a relação Espírito-reforma no magistério de Francisco segundo seus principais enunciados pneumatológicos aponta para a proeminência da missão, pois é a evangelização no Espírito que atesta a autenticidade da reforma pessoal e a credibilidade da reforma institucional.

Esquemática e panoramicamente, portanto, as ênfases pneumatológico-reformadoras conferidas pelo Concílio Vaticano II, Paulo VI, João Paulo II, Bento

²⁷¹ EG 17.

²⁷² EG 261.

²⁷³ EG 259.

²⁷⁴

²⁷⁵ EG 164.

XVI e Francisco em relação aos três ‘lugares’ da reforma eclesial podem ser apresentadas segundo o que segue:

MAGISTÉRIO	ELEMENTOS PNEUMATOLÓGICOS	ÊNFASE – ESPÍRITO-REFORMA
Concílio Vaticano II	- Espírito de Cristo - Dons hierárquicos/carismáticos	Pneumatologia comunional (reforma institucional)
Paulo VI	- Espírito de Cristo - Santidade - Evangelização	Pneumatologia espiritual-missionária (reforma pessoal e pastoral)
João Paulo II	- Espírito, Amor do Pai e do Filho - Espírito da Verdade - Santidade - Evangelização	Pneumatologia fundamental-espiritual (reforma pessoal)
Bento XVI	- Espírito, Amor do Pai e do Filho - Epiclese eucarística - Comunhão eclesial	Pneumatologia eucarístico-comunional (reforma institucional)
Francisco	- Evangelizadores com espírito - Espírito, Amor do Pai e do Filho - Evangelização - Querigma - Santidade - Espírito ‘da’ e ‘na’ criação	Pneumatologia missionária (reforma pastoral)

Quadro 2 – Síntese pneumatológica do magistério recente

4.

A reforma da Igreja: um evento pneumatológico¹

O presente e último capítulo deste trabalho tem por objetivo conjugar os elementos teológico-pastorais da noção de reforma e as principais afirmações decorrentes dos enunciados pneumatológicos do magistério recente com vistas à sistematização e constituição de um conceito de reforma eminentemente pneumatológico, o qual, numa formulação geral, pode ser expresso no fato de que a reforma é um ‘evento pneumatológico’. Os fundamentos e os alcances de tal afirmação serão expostos ao longo das seções seguintes, que delinearão as possíveis vinculações existentes entre a *Ecclesia semper reformanda* e o Espírito Santo, considerando que, como se verá, tais vinculações estão imbricadas tanto na noção contemporânea de reforma eclesial como nos enunciados pneumatológicos do magistério recente. Em outras palavras: encontra-se implícita na eclesiologia e na pneumatologia contemporâneas – que recuperam as fontes da fé cristã – uma ‘pneumatologia reformadora’, que ainda não foi devidamente considerada em sua consistência teológica e potencialidade pastoral.

Da segunda metade do século XX até os dias atuais tem-se verificado um contingente significativo de obras teológicas e documentos eclesiais que aproximam Espírito e reforma². Todavia, tais obras e documentos permaneceram

¹ A reforma da Igreja como evento pneumatológico é uma proposição colhida sobretudo a partir da leitura de LG 4. Elementos desta temática foram anunciados previamente – com menor explicitação, mas já como intuição pneumatológico-sistemática – no artigo MAÇANEIRO, M.; PESSOTTO, D. M. A pneumatologia missionária de Papa Francisco em *Evangelii Gaudium*. Pistis e Praxis, Curitiba, v.10, n.3, p. 551-590, set./dez. 2018. Quanto aos ‘lugares’ da reforma no Espírito – comunhão, verdade, caridade e missão – estes são propriamente *pneumatópoi* ou *topoi pnêmatos* (‘lugares’ do Espírito), igualmente mencionados como intuições pneumatológico-sistemáticas em MAÇANEIRO, M.; RIGONI, M. Cheios do Espírito Santo, para servir. Ênfases pneumatológicas do Diaconado. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v.80, n.316, p. 373-397, mai./ago. 2020. Vale salientar que a instância da experiência é imprescindível para corroborar tais intuições, especialmente aquelas pertinentes aos campos da evangelização, da educação e do diálogo ecumênico, nos quais o autor do presente trabalho encontra

Ganham atenção o Pentecostes, os carismas e os lugares do Espírito (*pneumatópoi* – como temos dito): a verdade, a caridade, a unidade, a missão e enfim, a vida. Cremos oportuno notar que a reforma da Igreja como evento pneumatológicas é proposição que o doutorando colheu de uma leitura de LG 4 comprometida com os espaços de educação, de evangelização e de diálogo ecumênico nos quais participa, revelando sua atenção à realidade eclesial e sua capacidade de refletir teologicamente. De fato, a instância da experiência é imprescindível para a reflexão pneumatológico-sistemática..

² Citam-se aqui algumas produções recentes: BERTOLINI, A., La eterna novedad del Espíritu; CODINA, V., Seguimiento de Jesús en el Espíritu; GIAVEDONI, B. N. D., “No hay santificación

em suas intuições ou alusões ao tema em questão, não realizando a devida sistematização teológico-pastoral segundo a pertinência e urgência do assunto, dado que a contemporaneidade eclesial está marcada pelas ênfases eclesiológica e pneumatológica, como se viu nos capítulos precedentes. Afirma-se, com isso, que um dos principais polos da reflexão teológico-pastoral hodierna e futura é e será o de uma eclesiologia-pneumatológica ou uma pneumatologia-eclesiológica, pois se apresenta como premente tanto uma atividade eclesial que torne significativa a mensagem do Evangelho para os homens e mulheres do século XXI como uma redescoberta da fecundidade evangelizadora das primeiras comunidades cristãs, estas orientadas pela ação do Espírito, como se verifica na Escritura e na Tradição.

Propõe aqui, então, um caminho argumentativo pautado nos aspectos depreendidos da relação Espírito-reforma, aspectos estes profundamente constituídos pela obra reformadora do Espírito na Igreja segundo a Revelação bíblica, a Tradição e a interpretação do magistério. Em suma, estes aspectos já se encontram imbricados na teologia, na pastoral e na experiência cristã: cabe agora explicitá-los e sistematizá-los.

Este capítulo é composto por quatro seções, intituladas segundo os elementos fundamentais que constituem a Igreja em Cristo e no Espírito, sempre priorizando o Espírito como o Agente por excelência da reforma. A primeira seção apresenta o Espírito como reformador da Igreja na ‘comunhão’. Tratar-se-á da missão comunal do Espírito na Igreja; da possibilidade de uma eclesiologia pneumatológica de comunhão; e, por fim, da sinodalidade como condição eclesial eminentemente pneumatológica. A segunda seção identifica o Espírito como reformador da Igreja na ‘verdade’, e isso segundo a perspectiva paracletológica joanina, a centralidade do querigma pentecostal e a decorrente pertinência e relevância do encontro pessoal com Cristo como obra do Espírito e a santidade da Igreja e dos cristãos. Já a terceira seção evidencia o Espírito como reformador da Igreja na ‘caridade’. As noções de ‘libertação integral’, ‘opção pelos pobres’ e ‘diaconia’ – densas no que tange a seu potencial reformador – são conceitos de caráter proeminentemente pneumatológico. Por fim, a quarta seção trata do Espírito como reformador da Igreja na ‘missão’. Para isso, serão apresentadas a obra lucana e sua respectiva pneumatologia, a relação entre reforma eclesial e Pentecostes, o

sin Espírito”; OLIVEIRA, D. M., Pentecostalidade da missão latino-americana; RETA, J. O., El Espíritu de reforma en san Agustín.

protagonismo do Espírito na evangelização, a conversão pastoral no Espírito e uma possível pneumatologia dos carismas e ministérios. Vale salientar que cada seção encontra-se estruturada segundo um ou mais enunciados pneumatológicos do magistério recente, que articularão a sistematização do binômio Espírito-reforma, conferindo a gradualidade argumentativa implicada no gênero tese: a análise do objeto material (a reforma da Igreja) pelo respectivo objetivo formal (os enunciados pneumatológicos do magistério recente) resulta numa proposição sistemática relativa aos objetos em questão, a saber, a reforma eclesial como evento do Espírito.

4.1.

O Espírito reforma a Igreja na comunhão

É a Constituição Dogmática LG, já nos seus primeiros números, que expõe o caráter fundamentalmente comunitário da Igreja nos termos de sua natureza e vocação: “[...] a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”³, de sorte que o próprio Concílio teve por intento estrito “pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal”⁴. Dado que a Igreja é misteriosamente comunhão em sua substância, missão e constituição estrutural segundo a vontade do Senhor que a fundou, um dos motes da reforma eclesial é justamente a reafirmação e o retorno perenes ao fundamento comunitário da Igreja, que, por sua vez, dimensiona (ou deveria dimensionar) todos os demais âmbitos ou esferas da vida e da missão eclesiais pelo fato de que esta comunhão não é um expediente analítico-institucional, mas uma realidade teológico-salvífica porque lança suas raízes na comunhão trinitária: “[...] a Igreja toda aparece como ‘um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo’”⁵. Não é por acaso que a mesma Constituição Dogmática desenvolve sua exposição acerca da comunhão eclesial apresentando a Trindade como ‘ícone’ da Igreja a partir do desígnio salvífico do Pai⁶, da missão e da obra redentora do Filho⁷ e da missão do Espírito, que é “santificador e vivificador da Igreja”⁸. Ora, é conferida justamente

³ LG 1.

⁴ LG 1.

⁵ LG 4.

⁶ LG 2.

⁷ LG 3.

⁸ LG 4.

à Terceira Pessoa da Trindade a primazia da renovação eclesial na perspectiva da comunhão trinitária que funda, sustenta e orienta a Igreja. “Pela força do Evangelho [o Espírito] rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo”⁹. Se a unidade da Igreja – sua comunhão – decorre da Trindade e se o Espírito é o protagonista de sua renovação, pode-se afirmar que a primeira dimensão da reforma eclesial em perspectiva pneumatológica é a reforma na comunhão, pois tal reforma conduz à *forma Christi* que, por sua vez, insere-nos na vontade salvífica original e perene do Pai. Assim, as seções seguintes destacarão a missão comunal do Espírito na Igreja, os traços pneumatológicos da designada eclesiologia de comunhão e a sinodalidade eclesial como obra do Espírito, expedientes pneumatológico-reformadores destacados nos seletos enunciados do magistério recente.

4.1.1.

A missão comunal do Espírito na Igreja

Este aspecto da relação Espírito-reforma se evidencia a partir da transição eclesiológica¹⁰ efetuada pelo Concílio Vaticano II. O evento conciliar reposicionou a natureza mistérico-trinitária da Igreja segundo o fundamento da comunhão, “porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”¹¹. Se a Igreja é fundamentalmente mistério de comunhão e sua natureza e missão decorrem e expressam essa realidade, a reforma eclesial – como fidelidade à sua própria vocação e missão – tem por horizonte a comunhão trinitária da qual a Igreja é ícone¹². Se em termos cristológico-reformadores o paradigma é Cristo, em termos eclesiológico-reformadores o paradigma é a comunhão.

A Igreja não é sem mais, nem em primeiro lugar, essa magnitude humana que os olhos veem e que a história constata como um conjunto de dogmas, ritos e estruturas hierárquicas. Sua maior e primeira verdade é muito mais profunda e, por isso, invisível. É o mistério da eleição de Deus Pai, que o Filho enxerta na terra e

⁹ LG 4.

¹⁰ Recomendam-se as seguintes obras para a consideração da renovação eclesiológica conciliar: ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium*; FERREIRA, A. L. C., *A preparação do Concílio Vaticano II na renovação eclesiológica*; MADRIGAL, S., *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*.

¹¹ LG 1.

¹² “A Igreja é ícone da santa Trindade, quer dizer, está estruturada em sua comunhão a imagem e semelhança da comunhão trinitária” (FORTE, B., *La Iglesia icono de la Trinidad*, p. 19, trad. nossa).

que o Espírito consuma como comunhão de vida entre os homens e Deus. A Igreja é a vivência humana da vida una e plural de Deus, é o ‘povo unificado pela unidade de Deus Pai, Filho e Espírito Santo’¹³.

Quais as implicações pneumatológico-reformadoras dessa realidade misteriosa-comunional da Igreja? A primeira delas está contida no seguinte ‘enunciado’ de LG:

Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça. Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissoluvelmente unido, de modo semelhante *a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo* (cf. Ef 4,16)¹⁴.

A historicidade eclesial está fundada em tal mistério de comunhão, que é o mistério da relação de Deus com o ser humano, sua autocomunicação criadora, redentora e vivificadora/santificadora. A Igreja como sociedade visível é, em sentido ontológico, expressão sacramental da união entre Deus e o ser humano e das pessoas entre si, e em sentido histórico, povo de Deus que caminha em um processo contínuo de acolhida e consecução desta comunhão. Portanto, a reforma está situada neste segundo sentido: uma consciência renovada e um empenho de conversão no Espírito para a vivência da comunhão eclesial, porque “se tratará de fazer a vida humana agradecida àquele dom; tratar-se-á de ser os filhos de Deus que somos. Tarefa aparentemente simples porém difícil de assimilar também em teoria e não somente na prática”¹⁵. Tentativas de uma reforma pautada num imanentismo histórico-institucional são insuficientes em face dessa realidade pneumatológica fundamental da Igreja: o Espírito é que dá vida à estrutura social/visível da Igreja. À margem dessa perspectiva comunional-pneumática – que se atualiza nos sujeitos eclesiais, nas relações entre eles e na missão evangelizadora – toda tentativa

¹³ ARMENDÁRIZ, L. M., La reforma en la Iglesia Católica, p. 11-12, trad. nossa.

¹⁴ LG 8, grifo nosso.

¹⁵ ARMENDÁRIZ, L. M., La reforma en la Iglesia Católica, p. 13, trad. nossa.

reformatora correrá o risco de assumir realmente o adjetivo de ‘pelagiana’, em contraposição ao que exorta o Apóstolo: “Não extingais o Espírito”¹⁶:

“[...] como poderia ser possível extinguir o Espírito, o fogo ardente de Deus? [...] Se sempre nos lembrássemos de que existe essa possibilidade, nossa vida poderia sofrer grande transformação; *nós* somos capazes de extinguir o Espírito; *nós* somos capazes de sufocar sua ação em nós mesmos e no mundo. Ele está entregue ao nosso poder, ao poder de nossa indolência, ao poder de nossa covardia, à disposição de nosso vazio coração terreno, de nosso desamor”¹⁷.

Trata-se, então, da primazia da graça fundante da Igreja e da graça original do cristão, que não é um ‘objeto’ conferido por Deus mas Ele mesmo que se dá ao ser humano e à Igreja¹⁸. Nessa reforma do Espírito na comunhão se situa, primariamente, a ‘autocrítica’ e a ‘emenda’ eclesial, pois

reduzi-la [a Igreja] a menos que isso seria abdicar ‘ortodoxamente’ de Deus e seu mistério. E assim será uma reforma mais exigente que toda norma concreta. Reforma também urgente: o ser mesmo está em jogo. Reforma, por isso mesmo, radical. Reforma da qual ninguém pode se dispensar e, nesse sentido, universal [...] Digamos simplesmente que a Igreja há de renascer todos os dias de suas fontes, entendendo isso mais que como um retorno a épocas passadas, mas como um recurso à sua fonte original perene, uma volta ao Pai, ao Filho e ao Espírito. Esta volta não é a mais reformatora das conversões?¹⁹

A comunhão eclesial – expressa pelo povo de Deus congregado pela Trindade como a comunidade universal dos discípulos missionários – está em constante reforma, numa reforma ‘insatisfeita’, porque não há como “excluir aquela distinção entre a reforma individual do coração [...] e a reforma oficial das instituições [...]”²⁰, a busca incessante pela acolhida do dom da comunhão, em nível pessoal e institucional. Assim, o fundamento trinitário-comunional da reforma eclesial é o fundamento da Igreja, pois que, com isso, o contínuo retorno – não em sentido histórico-temporal, mas teológico-pastoral – a tal fundamento vincula

¹⁶ 1Tes 5,19.

¹⁷ RAHNER, K., Não extingais o Espírito, p. 21. Em termos subjetivos, o autor designa tais atitudes como aquelas dos “exterminadores do Espírito” (RAHNER, K., Não extingais o Espírito, p. 29).

¹⁸ “A ‘graça’ exprime em Agostinho uma relação: ela não é somente um ‘ponto’ instrumental possível entre o homem e Deus, mas é também sempre a benevolência de alguém que se dá [...] Na obra do bispo de Hipona, é sobretudo uma questão de relação do homem com Deus (a graça de Deus), e particularmente do homem com seu Redentor (a graça de Cristo), por meio da caridade derramada no coração pelo Espírito Santo (*inspiratio caritatis*)” (GROSSI, V.; SESBOÛE, B., Graça e justificação, p. 257).

¹⁹ ARMENDÁRIZ, L. M., La reforma en la Iglesia Católica, p. 14, trad. nossa.

²⁰ ARMENDÁRIZ, L. M., La reforma en la Iglesia Católica, p. 17, trad. nossa.

essencialmente Igreja e reforma. Parece ser esta a relação que permite ao Vaticano II afirmar a reforma perene no Espírito²¹.

Portanto, o vínculo da comunhão eclesial é obra do Espírito Santo. Ele é o artífice da unidade e da comunhão. Ele vincula os cristãos no Corpo de Cristo que é a Igreja. É notória nos Símbolos da Fé a menção explícita à vinculação entre o Espírito Santo e a Igreja²². Tal é essa vinculação que muitos dos maiores teólogos cristãos fizeram questão de evidenciá-la²³. “Crer no Espírito Santo que faz uma, santa, católica e apostólica a Igreja é crer na realização da promessa de Deus *na Igreja*, nesta realidade concreta e complexa ‘feita de um duplo elemento, divino e humano’ [...]”²⁴. Esta é a missão do Espírito, porque a Igreja é constituída pelas duas missões divinas: o Filho e o Espírito são enviados pelo Pai e manifestam explicitamente sua missão. Desse modo, o Espírito não “vem tão somente animar uma instituição totalmente determinada em suas estruturas, senão que é verdadeiramente ‘co-fundador’”²⁵. A comunhão como princípio e horizonte da reforma operada pelo Espírito na Igreja somente pode ser afirmada nessa perspectiva: o Espírito não é um ‘acessório’ na comunidade eclesial, mas seu promotor, animador, princípio de articulação e harmonia, tal como se expressa o ‘enunciado’ conciliar de UR:

Suspenso na cruz e glorificado, o Senhor Jesus derramou o Espírito prometido. Por Ele chamou e congregou na unidade da fé, esperança e caridade o Povo da nova Aliança, que é a Igreja, como atesta o Apóstolo: ‘Só há um corpo e um espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação. Só há um Senhor, uma fé, um Batismo’ (Ef 4,4-5). Com efeito, ‘todos quantos fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo... Pois todos sois um em Cristo Jesus’ (Gl 3,27-28). O Espírito Santo habita nos crentes, enche e rege toda a Igreja, realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente em Cristo, que é princípio da unidade da Igreja²⁶.

A comunhão eclesial como imperativo da reforma se dá, então, pela realidade do Espírito que é dado para a comunhão da Igreja (Dom) e porque Ele gera a comunhão (Amor). O que o Espírito é e faz na Trindade ele é e realiza na Igreja. Ele é o divino Amor-Dom²⁷, é amor transbordante, princípio e fim da relação

²¹ UR 6.

²² Especialmente no Artigo 8 do Credo Niceno-Constantinopolitano.

²³ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 208.

²⁴ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 209, trad. nossa.

²⁵ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 212, trad. nossa.

²⁶ UR 2.

²⁷ DeV 10.

entre o Pai e o Filho e, de igual modo, princípio e fim da relação entre os membros da família de Deus²⁸, adotados como filhos²⁹ também por sua virtude.

Sem a missão visível do Verbo, o dom do Espírito é um ser-no-amor sem um objeto próprio; permanece simplesmente como uma orientação para o mistério que aguarda sua interpretação. Sem a missão invisível do Espírito, o Verbo vem para o que é seu, mas os seus não o recebem [...] Dessa forma, a autocomunicação do Filho e do Espírito procede através da história por uma comunicação que é imediatamente cognitiva, constitutiva e redentiva: cognitiva, porque revela em quem devemos crer; constitutiva, porque cristaliza o dom íntimo do amor de Deus em manifesta solidariedade cristã; redentiva, porque livra a liberdade humana da escravidão do pecado e guia aqueles que liberta ao Reino do Pai³⁰.

Considerando que a Igreja é fundada na missão do Filho e na missão do Espírito, a primeira ‘face’ da missão da Terceira Pessoa da Trindade na Igreja é gerar, promover e animar a comunhão dos membros do corpo de Cristo segundo a ambiência do próprio Espírito – a Igreja é templo do Espírito Santo – a saber: ambiência do amor mútuo e da doação mútua. Em termos reformadores isso significa dizer que o Espírito reforma a Igreja nas cinco perspectivas indicadas: no ser eclesial (recorda sua natureza comunitária – Igreja ‘una’), no agir eclesial (promove a comunhão do gênero humano entre si e com Deus), em perspectiva retrospectivo-fontal (a *koinonia* como mote das primeiras comunidades cristãs), em perspectiva pastoral-missionária (experiências e processos evangelizadores convergentes e não divergentes) e em sentido prospectivo-escatológico (o empenho pela acolhida do dom da unidade visível e plena da Igreja).

Porque se se recebe o Espírito quando se está *juntos*, não é que haja somente um Espírito porque há um só corpo, senão que há um só corpo porque há um só Espírito de Cristo. Há um só corpo que é o Corpo de Cristo. O Espírito *atua* para fazer entrar no corpo; porém, é *dado* ao corpo e neste se recebe o dom³¹.

A missão comunitária do Espírito, portanto, é atualizar o evento Cristo na medida em que a Igreja nasce do Filho de Deus e é vivificada pela Terceira Pessoa da Trindade. Configurar ao Filho é a missão comunitária do Espírito e é justamente isso que reforma a Igreja, pois, do contrário, os cristãos ‘juntos’ seriam apenas uma agremiação ou associação. No âmbito neotestamentário, o Espírito é muito

²⁸ Ef 2,19.

²⁹ Rm 8,15.

³⁰ LONERGAN, B., *Missão e Espírito*, p. 139-140.

³¹ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 219, trad. nossa. Ver 1Cor 12,13; Gl 4,4.

frequentemente mencionado, mas ocorre que em algumas fórmulas o Pai e o Filho se mencionam sozinhos. Isso se deve ao fato de que o Espírito, como conexão do Pai e do Filho, é subentendido ou é indicado por termos como ‘dom’ ou ‘graça’. A missão do Filho é a de nos conduzir ao Pai e a do Espírito a de nos conduzir ao Filho e nos fazer compreender o que Este nos ensina.

4.1.2.

Uma eclesiologia pneumatológica de comunhão

Para além de uma eclesiologia de comunhão ou eclesiologia eucarística de comunhão, expressão concreta da obra reformadora do Espírito na Igreja encontra-se sintetizada na expressão ‘eclesiologia pneumatológica de comunhão’. Uma formulação contemporânea de tal eclesiologia – que não se vale de tal nomenclatura – pode ser encontrada em EG. Há nesta Exortação Apostólica de Francisco um importante elemento pneumatológico relativo à natureza e missão da Igreja Povo de Deus. A categoria ‘povo’, e, por consequência, ‘povo de Deus’, é muito cara a Francisco. A influência que recebeu da Teologia do Povo³² argentina foi responsável pela formação de grande parte de seu pensamento teológico. Em EG, o Pontífice retoma diversos princípios da mencionada Teologia, aplicando-os ao anúncio do Evangelho em chave pneumatológica. O princípio que dispõe sua argumentação é o de que “todo o povo de Deus anuncia o Evangelho”. Neste estão contidos importantes elementos trinitários e pneumatológicos. O anúncio do

³² A Teologia do Povo, “também conhecida como *Teologia da Cultura*” (VILLAS BOAS, A., Francisco e a Teologia da Cultura, p. 763), surgiu no âmbito da COEPAL (*Comisión Episcopal de Pastoral*), designada pela Conferência Episcopal Argentina para desenvolver um plano nacional de pastoral a partir do Concílio. Lucio Gera (1924-2012) e Rafael Tello (1917-2002) lideraram o grupo de reflexão teológica que lançou as bases da Teologia Argentina do Povo. Segundo Scannone, a Teologia do Povo pode ser considerada uma das correntes da Teologia da Libertação, mas com características próprias, a saber: a importância que confere à cultura e às religiões populares; a proeminência da análise histórico-cultural; mediações científicas em prol de um conhecimento sapiencial e de um discernimento por conaturalidade afetiva; e um distanciamento crítico do método marxista de análise social (SCANNONE, J. C., *La teología argentina del Pueblo*, p. 15, trad. nossa). Para Villas Boas, a partir do fato de que “a graça supõe a cultura” (EG 115), a Teologia do Povo, ou Teologia da Cultura, nos leva a reconhecer os sinais da graça e do Reino nas diversas culturas, pois nestas já age o Espírito. Assim, a inserção da Igreja evangelizadora nas diversas culturas deve ser pautada pelo reconhecimento do que o Espírito nelas já realizou a partir de um reto discernimento. Considerando que age o Espírito nas culturas e povos da terra, a Igreja coloca-se em atitude de saída para neles contemplar a ação da graça (VILLAS BOAS, A., Francisco e a Teologia da Cultura, p. 781). Daí que o Povo de Deus é não apenas destinatário da evangelização, mas igualmente evangelizador (EG 111). O Espírito, portanto, leva-nos às fronteiras e nos faz sair da autorreferencialidade.

Evangelho – que será tratado mais à frente – serve de articulação para as noções de Igreja, Espírito e comunhão, pois se encontra radicado na origem, natureza e vocação da Igreja, ou seja, em sua totalidade. É no ‘enunciado’ a seguir que se podem visualizar os fundamentos e implicações dessa realidade:

É o Espírito Santo, enviado pelo Pai e o Filho, que transforma os nossos corações e nos torna capazes de entrar na comunhão perfeita da Santíssima Trindade, onde tudo encontra a sua unidade. O Espírito Santo constrói a comunhão e a harmonia do povo de Deus. Ele mesmo é a harmonia, tal como é vínculo de amor entre o Pai e o Filho. É Ele que suscita uma abundante e diversificada riqueza de dons e, ao mesmo tempo, constrói uma unidade que nunca é uniformidade, mas multiforme harmonia que atrai. A evangelização reconhece com alegria estas múltiplas riquezas que o Espírito gera na Igreja³³.

A Igreja, como sujeito da evangelização, “é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus”³⁴. Enfatiza-se, com isso, a tríplice dimensão: povo/comunhão – caminho/diversidade – Espírito/princípio e animador da comunhão na diversidade. O ‘enunciado’ de EG é explícito no que tange à ação do Espírito no povo de Deus:

Quando uma comunidade acolhe o anúncio da salvação, o Espírito Santo fecunda a sua cultura com a força transformadora do seu Evangelho [...] Nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra ‘a beleza deste rosto pluriforme’. Através das manifestações cristãs de um povo evangelizado, o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e presenteando-a com um novo rosto³⁵.

A categoria ‘Igreja Povo de Deus’ é, assim, eminentemente trinitária e, por conseguinte, pneumatológica, porque exprime a realidade de um povo constituído e congregado no Espírito Santo para a comunhão com Deus e para o testemunho dessa comunhão. Sob o prisma da evangelização, essa realidade exprime a ‘primazia da graça’³⁶, pois a primeira palavra e a iniciativa são de Deus, e apenas a inserção e acolhida dessa iniciativa no hoje da história possibilitam aos cristãos experimentarem a comunhão eclesial que implica a missão evangelizadora. A

³³ EG 117.

³⁴ EG 111.

³⁵ EG 116.

³⁶ EG 112.

primazia da graça não é outra senão a primazia do Espírito, cuja ação convocou – e continua a convocar – a todos como povo³⁷ para a salvação.

O povo de Deus, contudo, não é uma realidade homogênea. Encarnando-se nos diversos povos da Terra, cada povo possui uma cultura própria, que se exprime na totalidade de sua vida. “A noção de cultura é um instrumento precioso para compreender as diversas expressões da vida cristã que existem no povo de Deus”³⁸. Deus age e convoca os seres humanos à salvação e à comunhão com Ele no âmbito dos povos culturalmente situados. “A graça supõe a cultura, e o dom de Deus encarna-se na cultura de quem o recebe”³⁹. Logo, este “povo com muitos rostos”⁴⁰ que é a Igreja é obra do Espírito, pois o mesmo Espírito age a partir ‘de dentro’, a partir do mistério eclesial, sendo que “a comunhão dos fieis e das Igrejas locais do Povo de Deus se sustenta na comunhão com a Trindade”⁴¹. Ora, se a própria natureza da Igreja Povo de Deus supõe a heterogeneidade dos povos, também o anúncio do Evangelho a estes supõe que suas experiências de fé e seus modos de transmiti-la tenham em conta seus elementos culturais. A reforma da Igreja na comunhão segundo o Espírito contempla a seguinte constatação de base: se é o Espírito a fecundar as muitas culturas, também é Ele que, por meio dessas culturas, apresenta à Igreja novos aspectos da Revelação, que certamente não seriam percebidos no caso de uma uniformidade cultural cristã. A diversidade cultural como ambiente da inculturação do Evangelho é uma ‘oportunidade’ para a reforma eclesial na medida em que é na diversidade que se explicita de modo mais evidente a unidade da Igreja, da qual o Espírito Santo é princípio.

O conteúdo pertinente a uma possível eclesiologia pneumatológica de comunhão certamente extrapola em muito o descrito nos parágrafos anteriores. Contemplam-se no presente os desdobramentos, o desenvolvimento e o refinamento das relações entre o Espírito e a Igreja em face da realidade da comunhão. Ainda há muito que se fazer a fim de tornar ainda mais explícitas tais relações, sobretudo no que tange à reforma eclesial protagonizada pelo Espírito.

³⁷ LG 9.

³⁸ EG 115.

³⁹ EG 115.

⁴⁰ EG 115.

⁴¹ DAp 155.

Fato é que a co-institucionalidade pneumatológica da Igreja⁴² – que sustenta e dimensiona a consideração da Igreja Povo de Deus congregada e animada pelo Espírito – ainda carece de aprofundamento por parte dos sujeitos eclesiais: o Espírito não é um ‘acessório’ eclesial, um ‘apêndice’ de Cristo ou ainda ‘propriedade’ de grupos específicos na Igreja. Ele é, com o Filho, ‘Co-Fundador’ da Igreja. As implicações deste princípio teológico ainda darão seus frutos nos âmbitos ‘pessoal’ (uma efetiva relação comunional com o Espírito), ‘institucional’ (uma renovada autoconsciência eclesio-pneumatológica) e ‘pastoral’ (uma ação evangelizadora motivada e impulsionada pelo Espírito). Tais âmbitos são os mesmos nos quais se realiza a reforma da Igreja⁴³, de modo que a comunhão eclesial é o princípio articulador por excelência para uma eclesiologia pneumatológica que reposicione a Pessoa-missão do Espírito e a reforma ao modo de conjunção e não de disjunção. Assim, de uma eclesiologia pneumatológica de comunhão decorre uma ‘nova’ teologia:

Hoje uma renovada compreensão das relações do Espírito Santo com a Igreja deveria dar vida a uma teologia na qual a visão que se delineia da Igreja se compenetra do fato que o Espírito distribui os seus dons como e quando quer, propriamente enquanto Ele mesmo constrói a Igreja *de Deus e de Cristo*. Tudo isto não comporta somente uma teologia dos carismas ou uma teologia da Palavra e do sacramento, ou somente uma nova teologia da Igreja, mas *tout court* uma nova teologia. Esta nova teologia não separará certamente a ação do Espírito da redenção de Cristo e da obra do Pai, mas ultrapassará a simples afirmação da atualização da parte do Espírito das estruturas postas por Cristo, em benefício da afirmação da atualidade de que operam juntos a Igreja, segundo a imensa e inimaginável variedade da iniciativa divina em todos os confins do espaço e do tempo⁴⁴.

4.1.3. A sinodalidade na perspectiva do Espírito

Tratar da sinodalidade na perspectiva do Espírito é ponderar sobre uma das expressões eclesiais reformadoras decorrentes da recepção, interpretação e aplicação do Concílio Vaticano II. Nesse contexto, a sinodalidade se configura não só como um tema teológico-pastoral emergente, mas como aspecto pertinente à

⁴² Congar trata de maneira exemplar o tema da co-institucionalidade da Igreja pelo Espírito na obra *“Ele é o Senhor e dá a vida”*, sobretudo na seção I da Primeira Parte: “A Igreja é feita pelo Espírito: Ele é o seu co-instituinte (CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 15-27).

⁴³ Faz-se aqui referência aos três âmbitos da reforma eclesial indicados na ‘Reflexão Conclusiva’ do Capítulo 2 da presente tese (seção 2.3.): âmbito pessoal, âmbito institucional e âmbito pastoral.

⁴⁴ MILANO, A., *Spirito santo e chiesa*, p. 61, trad. nossa.

natureza e à missão da Igreja. Assim, este tema vem sendo reposicionado desde o evento conciliar e ainda hoje, com maior atenção, em fase dos desafios pertinentes a uma Igreja de comunhão e participação⁴⁵. Logo, a redescoberta do Espírito no século XX incidiu (e incide diretamente) sobre tal expediente, pois se trata de afirmar a constituição pneumatológica da Igreja como o ambiente perene da ‘escuta do Espírito’⁴⁶ e da comunhão, elementos preponderantes da sinodalidade. Ou seja, o Espírito reforma a Igreja-Comunhão, gera e operacionaliza a comunhão eclesial por meio de sua condição sinodal, que é dimensionada pelo imperativo da comunhão e, por conseguinte, da missão.

Dado que a sinodalidade supõe e implica a comunhão e o Espírito é o artífice da comunhão eclesial, fica evidente que uma Igreja sinodal somente se exprime na ambiência do Espírito. Na pneumatologia neotestamentária, o Espírito não ‘fala’ de si mesmo, mas do Pai e do Filho⁴⁷. Igualmente, o Espírito movimenta e impele a Igreja nascente para a sua atividade evangelizadora. Em consequência, se a sinodalidade eclesial tem por objetivo iluminar os caminhos da Igreja para que esta manifeste sempre mais a luz de Cristo⁴⁸, é o Espírito quem ‘sinodaliza’ a Igreja. Ele plasma a normatividade do Evangelho nos processos sinodais, pois não se tratam de mecanismos políticos ou administrativos, mas de um caminho de comunhão. Nesse sentido, da parte dos cristãos, solicitam-se três atitudes em face da reforma sinodal promovida pelo Espírito: docilidade, escuta e discernimento.

Um Igreja sinodal é uma Igreja da [...] escuta recíproca [...] Povo fiel, Colégio Episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo, o ‘Espírito da verdade’ (Jo 14,17), para conhecer Aquilo que Ele ‘diz às Igrejas’ (Ap 2,7)⁴⁹.

A abertura, a escuta e o discernimento dos espíritos no Espírito indicam mais profundamente a obra reformadora do mesmo Espírito: ele é a Graça de Deus e plasma na Igreja a Palavra; Ele ‘clama’ por meio dos povos, das culturas e das

⁴⁵ Enquanto esta tese encontrava-se em processo de redação, foi convocada e inaugurada a XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, cujo tema é ‘Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão’. O processo sinodal iniciou-se no mês de outubro de 2021 e será concluído no mês de outubro de 2023.

⁴⁶ Ap 3,6.

⁴⁷ Gl 4,6; 1Cor 12,4.

⁴⁸ LG 1.

⁴⁹ FRANCISCO, Discurso na Comemoração do Cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 10.

sociedades⁵⁰; Ele é o autor e mobilizador do *sensus fidei*⁵¹; Ele acompanha os cristãos no cotidiano da existência⁵². Desde aqui é possível tratar o processo sinodal como processo de reforma eclesial no Espírito, pois Ele é, ao mesmo tempo, a Graça sinodal (comunional), a moção a ser ouvida e reconhecida na realidade, o mobilizador de tal escuta e o promotor dos ‘resultados’ sinodais. Ao modo humano, portanto, a Igreja participa da sinodalidade do Espírito, porque a iniciativa sinodal é Dele para com a comunidade-Igreja em seus múltiplos aspectos originais, o que vem expresso no ‘enunciado’ conciliar: “[...] Deus enviou finalmente também o Espírito de Seu Filho, Senhor e fonte de vida, o qual é para toda a Igreja e para cada um dos crentes princípio de agregação e de unidade na doutrina e na comunhão dos Apóstolos, na fração do pão e na oração”⁵³.

Igualmente a reforma sinodal da Igreja no Espírito contempla compulsoriamente uma contínua atitude de discernimento, este reconhecido como dom/carisma do Espírito⁵⁴, pois

é habitual hoje falar-se dum ‘excesso de diagnóstico’ [ou de] um olhar puramente sociológico [...] O que quero oferecer situa-se mais na linha dum discernimento evangélico. É o olhar do discípulo missionário que ‘se nutre da luz e da força do Espírito Santo’⁵⁵.

Explica-se Francisco:

Como é possível saber se algo vem do Espírito Santo ou se deriva do espírito do mundo e do espírito maligno? A única forma é o discernimento. Este não requer apenas uma boa capacidade de raciocinar e sentido comum, é também um dom que é preciso pedir. Se o pedirmos com confiança ao Espírito Santo e, ao mesmo tempo, nos esforçarmos por cultivá-lo com a oração, a reflexão, a leitura e o bom conselho, poderemos certamente crescer nesta capacidade espiritual⁵⁶.

É notório que o resgate da Pessoa e da missão do Espírito na contemporaneidade e, especialmente, no contexto da reforma eclesial esteja associado à redescoberta do dom e da prática do discernimento dos espíritos, pois se a reforma é obra do Espírito, aos sujeitos eclesiais fica imputado o imperativo de

⁵⁰ Veja-se CODINA, V., “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 236-240. O autor trata propriamente do ‘clamor do Espírito’.

⁵¹ LG 12.

⁵² At 15,28.

⁵³ LG 13.

⁵⁴ 1Cor 12,10.

⁵⁵ EG 50.

⁵⁶ GE 166.

colaborar com a ação reformadora do mesmo Espírito e não supor uma reforma originada num pretense consenso eclesial ou em muitas atividades realizadas segundo a dinâmica do “Espírito Santo e nós”⁵⁷ quando, na verdade, sobressai apenas o segundo polo da relação. Assim, a escuta do Espírito e o discernimento ‘Nele’ realizado pressupõem a comunhão, a integração no ‘Corpo’ e no ‘Povo’, pois

[...] o discernimento comunitário implica uma escuta atenta e corajosa dos ‘gemidos do Espírito’ (cf. Rm 8,26) que se abrem através do grito, explícito ou mesmo mudo, que surge do povo de Deus: escuta de Deus, a ponto de ouvir com ele o clamor do povo; escuta do povo, a ponto de respirar nele a vontade a que Deus nos chama⁵⁸.

Desse modo, o trinômio Espírito-reforma-sinodalidade tem por ‘espírito’ o fundamento comunal da Igreja⁵⁹ e por ‘método’ o discernimento que implica a missão. Francisco destaca essa realidade numa formulação sintética que se encontra ancorada no processo contemporâneo de renovação eclesiológica na esteira do Concílio Vaticano II: “O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio”⁶⁰. Este caminho é delineado pelo próprio pontífice:

Desde o início do meu ministério como Bispo de Roma, pretendi valorizar o Sínodo, que constitui um dos legados mais preciosos da última sessão conciliar. Segundo o Beato Paulo VI, o Sínodo dos Bispos devia repropor a imagem do Concílio Ecumênico e refletir o seu *espírito* e o seu *método*⁶¹.

Tais são, respectivamente, o ‘espírito’ e o ‘método’ ‘da’ Igreja hodierna, aos quais se aludiu: experimentar em si e manifestar ao mundo a comunhão trinitária e lançar-se na missão segundo “o que o Espírito diz às igrejas”⁶². Este foi o intento do Concílio Vaticano II, porque “ainda que o termo e o conceito de sinodalidade não se encontrem, explicitamente, no ensinamento do Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a instância da sinodalidade está no coração da obra de renovação por

⁵⁷ At 15,28.

⁵⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 114.

⁵⁹ LG 1-4.

⁶⁰ FRANCISCO, Discurso na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 5.

⁶¹ FRANCISCO, Discurso na Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos, 4, grifos nossos.

⁶² Ap 3,6.

ele promovida”⁶³. A reforma sinodal no Espírito, portanto, dá-se na comunhão, no discernimento e na missão. Se a comunhão e a missão são as duas ‘faces’ eclesiais – natureza e missão – o discernimento promove, no Espírito, a fecundidade recíproca entre o ser e o agir da Igreja, que são indissociáveis.

Salienta-se igualmente nesse processo de reforma sinodal no Espírito o *sensus fidei*: “[...] a totalidade dos fieis, com a unção que vem do Santo (cf. 1Jo 2,20.27), não pode se enganar no crer, e manifesta esta sua propriedade por meio do senso sobrenatural da fé de todo o Povo [...]”⁶⁴. E este senso da fé se articula harmoniosamente com o caminho sinodal na medida em que se articulam doutrina e pastoral. E é o Espírito quem isso realiza, porque ele é o agente da graça multiforme segundo a unidade da fé, a diversidade dos ministérios e os influxos que concede à Igreja para a sua missão. Ou seja, coexistem operativamente na Igreja, por obra do Espírito, a unidade, a diversidade, a comunhão e a participação.

No dia de Pentecostes, o Espírito de Deus foi derramado sobre todos aqueles que, vindos de todas as partes, ouvem e acolhem o *kérygma*, prefigurando a convocação universal de todos os povos no único Povo de Deus [...] O Espírito Santo [...] anima e modela a comunhão e a missão da Igreja, Corpo de Cristo [...]”⁶⁵.

De uma sinodalidade pretensamente cristológica em absoluto decorreria um tipo de modelo eclesial democrático-piramidal, pautado numa espécie de consenso temporal e grupal. “[...] o *consensus ecclesiae* não resulta da contagem dos votos, mas é fruto da ação do Espírito, alma da única Igreja de Cristo [...] o voto dos Padres [...] tem um peso qualitativo eclesial que supera o aspeto simplesmente formal do voto consultivo”⁶⁶. O critério, portanto, é cristológico-pneumatológico (comunional) e não opinativo.

De acordo com Ferreira⁶⁷, há alguns elementos espirituais e/ou atitudes que fundamentam a experiência sinodal, os quais, por si mesmos, são de natureza pneumatológica e orientados à reforma eclesial: a) “o compromisso com a vontade de Deus” (este elemento orienta todo o discernimento eclesial e as tomadas de decisão); b) o “discernimento espiritual e pastoral” (discernir, segundo o que o

⁶³ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 6.

⁶⁴ EC 5.

⁶⁵ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 44.

⁶⁶ EC 7.

⁶⁷ FERREIRA, A. L. C., A Sinodalidade Eclesial no Magistério do Papa Francisco, p. 397.

Espírito diz às Igrejas, realidades, problemas e estradas sempre em consonância com a autenticidade da fé); c) e o “ambiente de oração” (trata-se do pressuposto e da implicação da “dimensão teologal-pneumatológica do discernimento sinodal”).

Ademais, o Espírito reforma a Igreja-Comunhão por meio da sinodalidade quando reposiciona a pneumatologia batismal como anterior à pneumatologia dos dons e ministérios, de modo que a sinodalidade não se reduza à colegialidade⁶⁸.

Em suma, conclui-se que o Espírito reforma a Igreja na comunhão segundo o caminho sinodal porque.

a ação do Espírito na comunhão do Corpo de Cristo e no caminho missionário do Povo de Deus é o princípio da sinodalidade. Na verdade, sendo o *nexus amoris* na vida de Deus Trindade, ele comunica esse mesmo amor à Igreja que se ergue como comunhão do Espírito Santo⁶⁹.

Não há como velar a potência reformadora do Espírito por meio da sinodalidade quando esta se encontra orientada para a missão:

A parresía no Espírito pedida ao Povo de Deus no caminho sinodal é a confiança, a franqueza e a coragem de ‘entrar na amplitude do horizonte de Deus’ [...] A experiência [...] da sinodalidade é [...] a fonte da alegria prometida por Jesus, fermento de nova vida, rampa de lançamento para uma nova fase do empenho missionário⁷⁰.

Desse modo, as implicações de uma pneumatologia reformadora sinodal são: uma ‘expropriação’ eclesial (deixar-se interpelar pelo que o Espírito diz às igrejas por meio das realidades criadas/humanas); um dimensionamento missionário ‘exógeno’ (a saída missionária à luz do Pentecostes); e a centralidade da perene reforma eclesial (a reforma da Igreja é obra do Espírito que a renova e rejuvenesce continuamente). Trata-se de uma reforma sinodal no Espírito: “não podemos, pois, separar a conversão sinodal da conversão pastoral, como não podemos separar a reforma das estruturas da conversão das mentalidades”⁷¹.

Não o sínodo não é um Parlamento [...] não é fazer acordos como na política [...] não é fazer uma pesquisa sociológica [...] Se o Espírito Santo não está presente,

⁶⁸ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 6-7.

⁶⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 46.

⁷⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 21.

⁷¹ LUCIANI, R.; SCHICKENDANTZ, C., Introducción, p. 14, trad. nossa.

não há sinodalidade [Também não há sinodalidade] se não há a Igreja, a identidade da Igreja [...] São Paulo VI disse claramente: a vocação da Igreja é evangelizar, ou seja, a sua identidade é evangelizar [...] nós não queremos uma igreja congregacionista, mas sim uma Igreja sinodal⁷².

4.2.

O Espírito reforma a Igreja na verdade

Do Espírito Jesus diz no Evangelho de João:

Quando ele vier, o Espírito da Verdade, então ele vos guiará a toda a verdade. Ele não falará de si mesmo, mas dirá tudo quanto tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir. Ele me glorificará, porque receberá do que é meu, para vo-lo anunciar⁷³.

Jesus é “o caminho, a verdade e a vida”⁷⁴. Ele é a norma da fé porque, assumindo a natureza humana, realizou em si mesmo o que Deus inscreveu no ser humano e o chamou a realizar. Ele revelou a verdade do homem ao próprio homem⁷⁵. Se o próprio Senhor indica que o Espírito da Verdade performará a verdade naqueles que creem isso significa dizer que o Espírito é quem cristifica os fieis, quem plasma a vida de Cristo na vida humana, quem anuncia no decorrer da história a Verdade imutável do Verbo de Deus feito carne que se apresenta de diferentes modos no tempo segundo a própria criatividade do Espírito⁷⁶. Nesse sentido, fica claro que o Espírito da Verdade é o Espírito de Jesus e se o Filho é quem, por palavras e obras, fundou a Igreja, a Verdade da qual a Igreja é depositária e da qual nasceu não é um conjunto de ideias, mas uma Pessoa. A reforma eclesial na verdade é a experiência constante de Jesus Cristo como a Verdade, como o princípio e o horizonte da criação, da vida humana e da salvação. E nas palavras de Jesus é o Espírito quem, de fato, torna possível e atualiza tal experiência da Verdade

⁷² FRANCISCO, Discurso aos Bispos do Sínodo da Igreja Greco-Católica Ucrâniana, 2 de setembro de 2019, 1.

⁷³ João 16,13-14.

⁷⁴ Jo 14,6.

⁷⁵ GS 22.

⁷⁶ “[...] é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do ‘depositum fidei’, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral” (JOÃO XXIII, Discurso na Abertura Solene do Concílio, 5).

nos cristãos. Ele conduz a Igreja à Verdade total⁷⁷, Ele recorda e atualiza o que Jesus disse e fez⁷⁸, Ele torna possível a reforma eclesial na perspectiva de uma Igreja sempre mais parecida com o Senhor e prioritariamente anunciadora da Verdade segundo as necessidades de cada tempo histórico. É importante notar uma vez mais que no Novo Testamento o Espírito não fala de si mesmo, como afirma Jesus⁷⁹, mas fala do Pai e do Filho: Ele, na pessoa humana, clama pelo Pai⁸⁰ e proclama que Jesus é o Senhor⁸¹. Assim, Ele reforma a Igreja na verdade porque atualiza a Verdade do Evangelho nos cristãos em perspectiva transhistórica⁸². As seções que seguem destacarão especialmente a pneumatologia joanina como paradigma bíblico da reforma eclesial na verdade, a centralidade do querigma pentecostal como a primeira expressão histórico-eclesial dessa reforma e a relação entre verdade e santidade em sentido pneumatológico.

4.2.1.

A perspectiva paracletológica joanina

O Evangelho de João apresenta elementos pneumatológicos específicos e significativos para a compreensão da reforma eclesial na perspectiva do Espírito da verdade. Jesus, no Evangelho joanino, é quem dá o Espírito⁸³ e quem anuncia o seu envio⁸⁴. Esses dois aspectos permitem caracterizar a pneumatologia presente nos escritos joaninos e situá-la numa reforma da Igreja no Espírito que é, ao mesmo tempo, dom de Jesus e revelador de sua Pessoa e missão. A reforma da Igreja não é outra coisa senão obra de Deus (Jesus dá o Espírito como dom pascal) e conformação a Cristo (envio do Espírito para o testemunho evangélico). Segundo as considerações de Congar⁸⁵, tecem-se as seguintes ponderações.

‘Jesus concede o Espírito’. Os episódios dos diálogos de Jesus com Nicodemos⁸⁶ e com a samaritana⁸⁷ explicitam a realidade do Espírito concedido por

⁷⁷ Jo 16,13.

⁷⁸ Jo 14,26.

⁷⁹ Jo 16,13.

⁸⁰ Rm 8,15.

⁸¹ 1Cor 12,4.

⁸² GS 1.

⁸³ Jo 19,30; Jo 19,34; Jo 21,23.

⁸⁴ Jo 14,16-17; Jo 14,26; Jo 15,26; Jo 16,7-8; Jo 16,13-15.

⁸⁵ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 72-88.

⁸⁶ Jo 3,1-21.

⁸⁷ Jo 4,1-26.

Jesus. No primeiro caso, o nascer da água e do Espírito⁸⁸ remete ao Espírito que gera o nascimento do alto, o nascimento para o Reino de Deus, cujas principais implicações são a experiência, a profissão e o testemunho da fé. No segundo caso, a água que jorra para a vida eterna⁸⁹ é o Espírito Santo, pois é Ele quem anima e conduz o cristão até à vida eterna. Assim, a obra da salvação é, além de cristológica, pneumatológica. Acrescenta-se, portanto, à imagem do Espírito como ‘sopro’ a imagem do Espírito como ‘água’. Ademais, na perspectiva do Espírito concedido por Jesus, João condiciona o envio do Espírito por Jesus à sua glorificação. Isso se dá pelo “fato de que sua glória celeste ou divina de Filho é comunicada à sua humanidade oferecida e imolada”⁹⁰. Evidentemente, isso não significa a inexistência ou inoperância do Espírito Santo antes da glorificação de Jesus, mas sim que o dom do Espírito é concedido pelo Senhor glorificado. Por essa razão, tem-se que o dom do Espírito é dado, no Evangelho de João, de alguns modos. Em primeiro lugar, ao expirar (entregar o espírito), Jesus comunica o Espírito à Igreja⁹¹. Trata-se de um simbolismo que aponta para o dom pascal do Espírito. Para Congar, “Jesus dá o seu último suspiro e, por sua morte voluntariamente aceita, entrega o Espírito a seus discípulos”⁹². Em segundo lugar, a água que sai do lado aberto de Jesus após sua morte é também um símbolo da doação do Espírito⁹³. E em terceiro lugar, o dom pascal do Espírito aos apóstolos: “Recebei o Espírito Santo. A quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados. A quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos”⁹⁴. “Falou-se em ‘Pentecostes joanino’, mas não é o equivalente exato ao Pentecostes dos Atos dos Apóstolos”⁹⁵. Nesse episódio, o Espírito não é comunicado pessoalmente, mas como a força que corresponde à missão que os apóstolos acabam de receber.

O Espírito é o poder em ação na missão da igreja e a fonte de sua autoridade. O envio dos apóstolos, um envio estritamente paralelo ao envio de Cristo pelo Pai, é uma característica central do evangelho, mas embora o envio seja várias vezes aludido no curso do evangelho, e especialmente nos últimos discursos, quando realmente acontecem, são precedidos pela transmissão direta do Espírito por Jesus

⁸⁸ Jo 3,5.

⁸⁹ Jo 4,14.

⁹⁰ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 76.

⁹¹ Jo 19,30.

⁹² CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 77.

⁹³ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 77.

⁹⁴ Jo 21,23.

⁹⁵ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 78.

àqueles que ele envia. Somente depois de receberem o Espírito, eles podem cumprir sua missão⁹⁶.

O Paráclito, tal como prometido por Jesus, ainda seria enviado. Sobre este, não há termo em português que exprima fielmente a expressão grega ‘*Parakletos*’⁹⁷, que se traduz, em geral, por ‘defensor’, ‘auxílio’, ‘consolador’, ‘assistente’, ‘advogado’, ‘conselheiro’. A palavra em questão é encontrada cinco vezes nos escritos joaninos. O discurso de despedida⁹⁸ apresenta as seguintes passagens sobre o Paráclito: “e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o Espírito da Verdade, que o mundo não pode acolher, porque não o vê nem o conhece. Vós o conheceis, porque permanece convosco”⁹⁹; “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse”¹⁰⁰; “Quando vier o Paráclito, que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade, que vem do Pai, dará testemunho de mim”¹⁰¹; “[...] é de vosso interesse que eu parta, pois, se não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se for, enviá-lo-ei a vós. E quando ele vier, estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito do pecado, da justiça e do julgamento”¹⁰²; “Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos guiará na verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras”¹⁰³. De acordo com Johnston, para a compreensão da perspectiva do Espírito da Verdade em João

o ponto de partida adequado é a exegese dos textos joaninos. E com base nisso podemos formular uma definição de trabalho que pode funcionar como um princípio de crítica: o espírito da verdade, como paráclito, age em nome de Cristo e em benefício dos discípulos. A palavra mais útil em Inglês para abranger todos os significados do Grego παράκλητος é a palavra ‘representativo’¹⁰⁴.

Fica claro, então, que o posicionamento da pneumatologia joanina é paradigmático para a adequada compreensão do modo pelo qual o Espírito reforma

⁹⁶ BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John*, p. 89, trad. nossa.

⁹⁷ Análise exaustiva do termo pode ser visualizada em JOHNSTON, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, p. 29-39.

⁹⁸ Jo 14-16.

⁹⁹ Jo 14,16-17.

¹⁰⁰ Jo 14,26.

¹⁰¹ Jo 15,26.

¹⁰² Jo 16,7-8.

¹⁰³ Jo 16,13-14.

¹⁰⁴ JOHNSTON, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, p. 87, trad. nossa.

a Igreja na verdade, compreensão esta formulada no enunciado pneumatológico de DeV: “[...] a ação do Espírito da verdade, que ‘convence o mundo quanto ao pecado’ da rejeição de Cristo, anda ligada de modo orgânico com o testemunho que deve ser dado do mistério pascal: do mistério do Crucificado e do Ressuscitado”¹⁰⁵. A reforma eclesial no Espírito da verdade segundo a pneumatologia em questão postula o dom do Espírito para a acolhida pessoal e comunitária da Verdade (reforma pessoal e institucional) e a promessa do Espírito para o anúncio querigmático¹⁰⁶ (reforma pastoral). Depreendem-se desde aqui alguns aspectos significativos quanto às relações que o Espírito Paráclito estabelece com o Pai e com Jesus e quanto a Ele em si mesmo, aspectos estes que são a base para uma possível leitura joanina da reforma eclesial.

No âmbito de suas relações, o Paráclito procede do Pai e é concedido/enviado por Jesus (por obra do Espírito, a Igreja brota do desígnio salvífico do Pai e conforma-se a Jesus). Em relação a Jesus, Ele é o outro Paráclito¹⁰⁷; Ele recordará e ensinará aos discípulos as palavras de Jesus¹⁰⁸; Ele dará testemunho de Jesus¹⁰⁹; Ele vem tendo por pressuposto a partida de Jesus¹¹⁰; Ele é conhecido pelos discípulos e estará sempre com e neles¹¹¹; Ele conduzirá os discípulos à verdade¹¹²; Ele não é conhecido e visto pelo mundo, mas o confundirá¹¹³ (a obra do Espírito na Igreja é fazer resplandecer em seu rosto a luz da Verdade). Nos âmbitos de sua natureza e ação, o Paráclito é o Espírito da Verdade; Ele ensina, recorda, comunica, fala, glorifica Jesus, dá testemunho e convence do pecado. Ele continua a operar na Igreja a obra de Jesus. Ele continua a reformá-la segundo Jesus Cristo. Em uma palavra: Ele atualiza na Igreja a *forma Christi*. É o que Barrett traduz nas seguintes palavras:

¹⁰⁵ DeV 31.

¹⁰⁶ “[...] a maneira como João lida com as palavras e atos do Jesus histórico é tipicamente a forma como o Espírito interpreta Jesus para uma nova geração, guia-os para a verdade de Jesus. Ou seja, a função de ensino do Espírito, para João, *não* está limitada a relembrar a *ipsissima verba* do Jesus histórico. Mas nem o Espírito inspirador cria totalmente uma nova revelação ou retrata um Jesus que não está em continuidade substancial com o Jesus uma vez encarnado. Há *liberdade e controle* – liberdade para reinterpretar e remodelar o querigma original, mas também o querigma original permanece como controle e restrição” (DUNN, J. D. G., *Jesus and the Spirit*, p. 352, trad. nossa).

¹⁰⁷ Jo 14,16.

¹⁰⁸ Jo 14,26.

¹⁰⁹ Jo 16,13.

¹¹⁰ Jo 16,7.

¹¹¹ Jo 14,17

¹¹² Jo 16,13.

¹¹³ Jo 14,17.

A obra do Espírito é dar testemunho [...] de Cristo, para tornar operativo o que Cristo já havia efetuado. O Espírito é, portanto, o *continuum* escatológico em que a obra de Cristo, iniciada em seu ministério e aguardando seu término em seu retorno, é realizada¹¹⁴.

Assim, em acordo com a reflexão de Congar¹¹⁵, diz-se que o Evangelho de João apresenta o Espírito com características pessoais, atreladas ao Pai e ao Filho, ainda que disso não decorra, no mesmo Evangelho, uma teologia trinitária. Vê-se ainda que os trechos evangélicos acima apresentados atestam uma estreita relação entre o Espírito e Jesus na obra da salvação, o que atesta novamente a gravidade das consequências dessa análise para a reforma eclesial, pois a Igreja é o “o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”¹¹⁶. O Espírito prometido continuará nos discípulos a obra de Jesus: fará com que possam acolher, pela fé, o Filho de Deus e vivenciar a sua palavra no mundo. Em suma, a pneumatologia do Evangelho de João se dá a partir da seguinte dinâmica proposta por Swete, citado por Congar¹¹⁷: “Jesus é o caminho [...] o Espírito é o guia [...] que orienta essa caminhada”. Jesus é o modelo (forma sacramental-escatológica) da Igreja; o Espírito é quem a modela (confere a forma sacramental e escatologicamente). Jesus é o ‘ato’ da Igreja; o Espírito é o seu ‘agente’. É por essa razão que a reforma eclesial é perene, pois a Igreja peregrina na história sempre carece da acolhida e do aprofundamento do *eschaton* eclesial, Jesus Cristo, o que vem afirmado pelo enunciado pneumatológico de Paulo VI:

Desta nossa consciência [eclesial] esclarecida e ativa nasce o desejo espontâneo de comparar a imagem ideal da Igreja, qual Cristo a viu, quis e amou como sua Esposa santa e imaculada (*Ef* 5,27), de a comparar, dizemos, com o rosto que ela apresenta hoje. Este, pela graça divina, é fiel, sem dúvida, aos traços que o seu divino Fundador nela imprimiu e o *Espírito Santo* vivificou, ampliou, aperfeiçoou no decurso dos séculos, tornando a Igreja mais fel ao conceito inicial e, por outro lado, mais ajustada à índole da humanidade que ela ia evangelizando e incorporando a si. Nunca, porém, o rosto da Igreja mostrará toda a perfeição, beleza e santidade, todo o brilho exigido pelo conceito divino que a modela¹¹⁸.

A título complementar, os elementos pneumatológicos presentes nas epístolas joaninas revelam em específico a ação do Espírito na comunidade eclesial

¹¹⁴ BARRETT, C. K., *The Gospel according to St. John*, p. 90, trad. nossa.

¹¹⁵ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 82-83.

¹¹⁶ LG 1.

¹¹⁷ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 82-83.

¹¹⁸ ES 4, grifo nosso.

já em seu processo de desenvolvimento e atividade missionária. Ao fazer crer que Jesus é o Filho de Deus feito homem, o Espírito Santo gera na comunidade um sentimento de comunhão baseado no amor de Deus pela humanidade, amor que deve se traduzir em gestos concretos, por meio dos fiéis, no seio da mesma comunidade. Aproxima-se dessa dinâmica o fato de que a Igreja nascente é por natureza missionária, o que repercute diretamente nos textos joaninos e é sintetizado por Congar:

O tempo da Igreja é essencialmente o da missão, do testemunho e do querigma. É de se notar que todos os evangelhos terminam com um envio dos apóstolos em missão e, em Lucas e João, com um dom do Espírito Santo. Em João, o Espírito é essencialmente Espírito de verdade e, como tal, dá testemunho de Cristo, juntamente com os apóstolos. Trata-se dos discípulos ao longo dos tempos da Igreja [...] O Espírito impulsiona a realização do mistério cristão para a frente, na história dos homens¹¹⁹.

4.2.2.

O kerygma pentecostal e o encontro pessoal com Cristo

O crescimento e o aprofundamento da fé estão implicados no mandato missionário de Jesus e, por conseguinte, na ação evangelizadora da Igreja, participe da missão de Jesus. Tanto o primeiro anúncio (querigma) como a evangelização desencadeiam um processo contínuo de crescimento e amadurecimento, pois “cada ser humano precisa sempre mais de Cristo, e a evangelização não deveria deixar que alguém se contente com pouco”¹²⁰. Não se trata, entretanto, de uma formação meramente doutrinal, mas de uma experiência gradativa que possibilita à pessoa responder com amor ao amor recebido de Deus. O mandamento do amor é o princípio e a finalidade do apelo ao aprofundamento da fé, “é o primeiro, o maior, o que melhor nos identifica como discípulos”¹²¹. É um caminho de crescimento no amor: amor recebido que implica o amor a Deus e aos irmãos. Tais argumentos sintetizam a experiência da Verdade que é Jesus Cristo em âmbito pessoal. Porém, se tal experiência não se dá à margem da fé eclesial, o que as linhas anteriores afirmam se aplica igualmente à Igreja, comunidade dos que creem. Sendo assim, a

¹¹⁹ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 86-87, trad. nossa.

¹²⁰ EG 160.

¹²¹ EG 161.

reforma eclesial tem por ponto de partida e horizonte a Pessoa e a missão do Filho de Deus: o *kerygma* acolhido torna-se *martyria* em vista da *koinonia*.

A adoção como filhos que o Pai oferece gratuitamente e a iniciativa do dom da sua graça (cf. Ef 2,8-9; 1Cor 4,7) são a condição que torna possível essa santificação constante, que agrada a Deus e Lhe dá glória. É deixar-se transformar em Cristo, vivendo progressivamente ‘segundo o Espírito’ (Rm 8,5)¹²².

Desse modo, o querigma “deve ocupar o centro da atividade evangelizadora e de toda a tentativa de renovação eclesial”¹²³, de todo processo eclesial reformador. Como núcleo da evangelização, o querigma é, ao mesmo tempo, o fundamento para o qual a Igreja continuamente deve retornar para se manter fiel à sua natureza e missão. Isso se deve ao fato de que “o querigma é trinitário”¹²⁴, experiência do Espírito, tal como afirma Francisco em um de seus enunciados pneumatológicos:

É o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai [...] Ao designar-se como ‘primeiro’ este anúncio, não significa que o mesmo se situa no início e que, em seguida, se esquece ou substitui por outros conteúdos que o superam; é o primeiro em sentido qualitativo, porque é o anúncio principal, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar [...] Por isso, também ‘o sacerdote, como a Igreja, deve crescer na consciência da sua permanente necessidade de ser evangelizado’¹²⁵.

Constata-se, pois, que o anúncio querigmático é o “que dá resposta ao anseio de infinito que existe em todo o coração humano”¹²⁶. O querigma não é um simples tema ou conteúdo, mas a Pessoa de Jesus Cristo, que dá sentido pleno à existência humana sob a forma de “fogo do Espírito”, que não reduz “a pregação a poucas doutrinas, por vezes mais filosóficas que evangélicas”¹²⁷. Ao se identificar o querigma como elemento central da reforma/renovação eclesial, tem-se que a Igreja deve continuamente recordar a si mesma sua natureza trinitária e sua missão de anunciar o principal, a saber: o amor benevolente do Pai comunicado no Cristo morto e ressuscitado pela ação do Espírito Santo. Ou seja, o querigma é a ‘verdade da Igreja’. A primeira destinatária da verdade querigmática é a Igreja sob o

¹²² EG 162.

¹²³ EG 164.

¹²⁴ EG 164.

¹²⁵ EG 164.

¹²⁶ EG 165.

¹²⁷ EG 165.

imperativo de que esta é a verdade fundamental¹²⁸, a partir da qual toda a vida e a missão da Igreja se constituem. A verdade da fé é o mote de uma Igreja que evangeliza a si mesma, que está em constante reforma.

Dito isso, em que sentido o querigma se apresenta como condição de caráter pneumatológico para a reforma da Igreja? Em primeiro lugar na perspectiva da pentecostalidade eclesial, realidade destacada por Paulo VI em um de seus enunciados pneumatológicos:

Bem sabemos que são dois os elementos que Jesus Cristo prometeu e enviou de maneira diversa, ambos destinados à continuação da sua obra, à extensão no tempo e no espaço do reino por ele fundado [...] estes elementos são o apostolado e o Espírito. O apostolado é o agente externo e objetivo, forma o corpo por assim dizer material da Igreja, dá-lhe as suas estruturas visíveis e sociais; o Espírito Santo é o agente interno, que influi no interior de cada pessoa, como influi na comunidade inteira, animando, vivificando e santificando¹²⁹.

Foi somente no Pentecostes que os apóstolos realizaram objetivamente sua experiência querigmática, pois até que a promessa do envio do Paráclito se cumprisse encontravam-se com medo e, inclusive, apartados da comunhão. Foi necessária a efusão do Espírito para que a comunidade apostólica reconhecesse existencialmente em Jesus morto e ressuscitado a manifestação plena do amor do Pai e compreendesse as consequências de seu mandato missionário. Daí porque se pode afirmar que o querigma pentecostal não se refere apenas ao discurso de Pedro, mas primeira e especialmente ao que sucedeu aos apóstolos no Cenáculo de Jerusalém, no qual experimentaram o Espírito como ‘agente interno’, ‘animador’, ‘vivificador’ e ‘santificador’ de si e da Igreja nascente. Decorrencia imediata dessa experiência foi o apostolado missionário e a constituição orgânica do corpo eclesial¹³⁰. Não há, portanto, separação entre a efusão do Espírito, a experiência querigmática e a missão na comunidade apostólica, paradigma que se repete nos Atos dos Apóstolos como ‘motor’ da expansão eclesial. Ora, se esta é a ‘chave’ de compreensão da manifestação pública da Igreja então é, do mesmo modo, o

¹²⁸ “Ao designar-se como ‘primeiro’ este anúncio, não significa que o mesmo se situa no início e que, em seguida, se esquece ou substitui por outros conteúdos que o superam; é o primeiro em sentido qualitativo, porque é o anúncio *principal*, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar, numa forma ou doutra, durante a catequese, em todas as suas etapas e momentos” (EG 164).

¹²⁹ PAULO VI, Discurso na Inauguração da Terceira Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II, 4.

¹³⁰ At 2.

princípio de sua reforma: reforma operada pelo Espírito segundo a verdade fundamental da fé em vista da missão.

Em segundo lugar, a realidade teológica que articula o querigma e a reforma missionária da Igreja é o ‘encontro pessoal com Jesus Cristo’. Desse encontro brota a vida nova em Cristo, expressa na formulação pneumatológica de Francisco: “a vida no Espírito que jorra do coração de Cristo ressuscitado”¹³¹. No encontro com Jesus a vida interior é transformada pela experiência de sentir-se amado. O reconhecimento desse amor e de suas implicações existenciais modifica o fechamento em abertura para o outro. Aí está, pois, o fundamento da alegria cristã, fruto do Espírito: a “certeza pessoal de [...] sermos infinitamente amados”¹³². Nessa perspectiva, Bento XVI é categórico e explícito: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo”¹³³. A vida cristã e a vitalidade eclesial, portanto, são frutos de um encontro de amor que orienta tudo o mais. A verdade que reforma a Igreja não é uma ideia ou um conjunto de normais morais, mas a verdade de Deus: “Deus é amor”¹³⁴.

Não podemos negar que o cristianismo possa ser entendido e vivido como uma *religião de normas e práticas* a serem obedecidas, deixando em segundo plano, ou simplesmente no esquecimento, a ação imprescindível do Espírito Santo para a vida cristã. Podemos encontrar em muitos cristãos esta mentalidade: ao cumprir com exatidão as normas e satisfazer certas práticas conseguem agradar a Deus e estar em paz com sua consciência. Não há propriamente um relacionamento pessoal com Deus, uma confiança e um abandono a seu amor como implica a fé cristã¹³⁵.

Se esta verdade é conhecida, acolhida e vivenciada somente pela ação do Espírito de Deus, então é a Terceira Pessoa da Trindade que mobiliza a reforma eclesial mediante o encontro e o reencontro pessoal com o amor de Deus manifestado em Cristo.

a primeira motivação para evangelizar é o amor que recebemos de Jesus, aquela experiência de sermos salvos por Ele, que nos impele a amá-Lo cada vez mais. Com efeito, um amor que não sentisse a necessidade de falar da pessoa amada, de

¹³¹ EG 2

¹³² EG 6.

¹³³ DCE 1.

¹³⁴ 1Jo 4,8.

¹³⁵ MIRANDA, M. F., Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo, p. 102.

apresentá-la, de torná-la conhecida, que amor seria? Se não sentimos o desejo intenso de comunicar Jesus, precisamos nos deter em oração para Lhe pedir que volte a cativar-nos¹³⁶.

A alegria do encontro com Cristo não é uma espécie de experiência intimista. O Espírito atua igualmente nos sujeitos eclesiais e no sujeito-Igreja, de modo que pela alegria “somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade”¹³⁷. A transformação interior decorrente do encontro com Jesus tem como um de seus critérios de autenticidade a atitude de saída de si mesmo para comunicar aos outros o mesmo amor recebido de Deus. Assim, a verdade de Deus comunicada sem interrupção pelo Espírito à Igreja promove uma reforma eclesial marcadamente exógena a partir de um rejuvenescimento endógeno. É o que afirmou Paulo VI em sua alocução cristológico-pneumatológica na Inauguração da Segunda Seção do Concílio Vaticano II:

Sob este aspecto, o Concílio deseja ser um despertar primaveril de imensas energias espirituais e morais, como que latentes no seio da Igreja; manifesta-se como propósito resolutivo dum rejuvenescimento, tanto das suas forças interiores como das normas que regulam as suas estruturas canônicas e as suas formas rituais. Isto é, o Concílio tende a dar à Igreja ou a aumentar-lhe aquela beleza de perfeição e santidade, que só a imitação de Cristo, e a união mística com Ele no Espírito Santo, Lhe podem conferir [...] O Concílio procurará ainda lançar uma ponte para o mundo contemporâneo! Fenômeno singular: a Igreja, ao mesmo tempo que, procurando animar a sua vitalidade interior no Espírito do Senhor [...] vai, por outro lado, credenciando-se como fermento vivificador e instrumento de salvação desse mesmo mundo, e descobrindo e fortalecendo a sua vocação missionária, isto é, o seu destino essencial no sentido de tornar a humanidade, quaisquer que sejam as condições em que ela se encontre, objeto da sua apaixonada missão evangelizadora¹³⁸.

Segundo o DAp¹³⁹, “o encontro com Cristo, graças à ação invisível do Espírito Santo, realiza-se na fé recebida e vivida na Igreja”. O mesmo Documento afirma ser a Trindade-Amor o fundamento desse encontro¹⁴⁰, que é, então, participação na comunhão de amor trinitária, causa da permanente renovação e libertação da pessoa humana. Esse encontro, como se viu, é promovido pelo Espírito Santo, pois é por sua ação que o sujeito crente é introduzido no mistério

¹³⁶ EG 264.

¹³⁷ EG 8.

¹³⁸ PAULO VI, Discurso de Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.

¹³⁹ DAp 246.

¹⁴⁰ DAp 240.

trinitário, o que vem testificado no principal enunciado pneumatológico do Concílio Vaticano II:

Consumada a obra que o Pai confiou ao Filho para Ele cumprir na terra (cf. Jo 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja e deste modo os fiéis tivessem acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cf. Ef 2,18). Ele é o Espírito de vida, ou a fonte de água que jorra para a vida eterna (cf. Jo 4,14; 7,38-39); por quem o Pai vivifica os homens mortos pelo pecado, até que ressuscite em Cristo os seus corpos mortais (cf. Rm 8,10-11). O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cf. 1Cor 3,16; 6,19), e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos (cf. Gl 4,6; Rm 8,15-16.26)¹⁴¹.

Nesses termos, o encontro com Jesus Cristo se dá pela ação do Espírito Santo no coração humano. O conteúdo nuclear do querigma – que é a Pessoa de Jesus – torna-se efetivamente experiência mediante o encontro entre a pessoa humana e a Pessoa humana-divina do Filho, encontro engendrado pelo Espírito. O testemunho bíblico neotestamentário corrobora os efeitos deste encontro: é no Espírito que se confessa Jesus como Senhor¹⁴²; é o Espírito que recorda tudo quanto disse e realizou Jesus¹⁴³; é pelo Espírito que o amor de Deus foi derramado nos corações¹⁴⁴; é pelo Espírito que a pessoa é transformada para a vida nova em Cristo¹⁴⁵; e é a experiência do Espírito que torna os batizados anunciadores do Reino de Deus e da salvação¹⁴⁶. O Espírito insere o ser humano na vida divina para que se chegue à estatura de Cristo¹⁴⁷, Caminho, Verdade e Vida¹⁴⁸. Sua missão não é outra senão a de gerar e formar Cristo na pessoa humana. E isso se aplica à Igreja em termos reformadores: uma Igreja centrada no senhorio e nos ensinamentos de Jesus; uma Igreja fundada na experiência e no testemunho do amor de Deus pela humanidade; e uma Igreja renovada para anunciar o Evangelho ao mundo. É certo que, em alguma medida, os esforços racionais possibilitam captar os sentidos do Evangelho e da vida divina, ou seja, a Verdade¹⁴⁹. Porém, o reconhecimento da

¹⁴¹ LG 4.

¹⁴² 1Cor 12,3.

¹⁴³ Jo 14,26.

¹⁴⁴ Rm 5,5.

¹⁴⁵ Rm 8,1.

¹⁴⁶ At 2.

¹⁴⁷ Ef 4,13.

¹⁴⁸ Jo 14,6.

¹⁴⁹ FR 24-35: *Intellego ut credam*.

Verdade como Pessoa-Senhor, com a qual se estabelece uma relação vinculante, só é possível em virtude da ação pneumática.

[...] se não sentimos o desejo intenso de comunicar Jesus, precisamos nos deter em oração para Lhe pedir que volte a cativar-nos. Precisamos implorar a cada dia, pedir a sua graça para que abra o nosso coração frio e sacuda a nossa vida tibia e superficial. Colocados diante d'Ele com o coração aberto, deixando que Ele nos olhe [...] ¹⁵⁰.

Que é a graça senão o próprio Deus que, pelo Espírito Santo, age no interior de cada pessoa orientando-a para a comunhão com Ele e para a missão evangelizadora? Segundo Asolan¹⁵¹, a ação do Espírito no ser humano e, por extensão, na Igreja, insere-o continuamente na vida da Trindade, isso porque é o Espírito que estabelece a relação entre a vida de Deus e a vida da Igreja. O encontro pessoal com Jesus Cristo suscita a fé, mediante a qual se conhece a Deus pela virtude do Espírito, e igualmente suscita a caridade, dom de Deus, experiência de amor, com o qual se ama o mesmo Deus e a humanidade inteira. Segundo o DAp, o desafio fundamental da Igreja está na promoção e formação de discípulos e missionários que comuniquem, com alegria, o dom do encontro com Jesus Cristo¹⁵². Em outras palavras, a relação existente entre a verdade da fé e o encontro pessoal com Jesus pode ser expressa nos termos de uma experiência de comunhão com Deus que impele o cristão a anunciá-la aos outros a fim de que todos possam experimentar tamanha alegria e sentido de vida. Esta é a Verdade fundamental a ser anunciada pela Igreja. Em perspectiva pneumatológica, supõe-se a primazia do Espírito no encontro pessoal com Cristo, pois

não temos outro tesouro a não ser este. Não temos outra felicidade nem outra prioridade senão a de sermos instrumentos do Espírito de Deus na Igreja, para que Jesus Cristo seja encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado a todos¹⁵³.

Para Asolan¹⁵⁴, a relação com o Espírito funda-se na oração e se expressa na vida segundo o Espírito¹⁵⁵, ou seja, numa existência cuja integralidade é guiada pelo Espírito Santo, o mesmo que guiou Jesus. Assim é conferido um sentido

¹⁵⁰ EG 264.

¹⁵¹ ASOLAN, P., *Una pastorale della gioia?*, p. 18.

¹⁵² DAp 14.

¹⁵³ DAp 14.

¹⁵⁴ ASOLAN, P., *Una pastorale della gioia?*, p. 19.

¹⁵⁵ Rm 8,1.

preciso à reforma eclesial: a vida e a missão da Igreja atualizadas/renovadas segundo o Espírito de Jesus. A ação do Espírito que conduz ao encontro pessoal com Jesus, segundo o mesmo Asolan¹⁵⁶, não viola a consciência e a liberdade humanas, assim como, na Igreja, o Espírito suscita abertura e docilidade em prol da reforma que realiza em todo o tecido eclesial. O dinamismo do Espírito supõe uma consciência que discerne e decide e uma vontade que, gradativamente, conforma-se à vida de Cristo. O encontro com Cristo que transforma a vida e orienta a existência reclama uma capacidade criativa, livre e responsável, de assimilação do mistério da fé. Daí que a reforma da Igreja não é e não pode ser um procedimento analítico-mecânico, mas escuta do Espírito na ambiência do discernimento eclesial em vista da missão e da comunhão eclesiais. A reforma na verdade pressupõe a escuta da verdade (o que o Espírito diz às igrejas), o discernimento da verdade (o Espírito recorda o Evangelho) e a vivência da verdade (o Espírito faz do cristão testemunha e missionário).

Em conclusão, afirma-se que o Espírito Santo cumpre duas funções no ser humano e na Igreja em prol de sua reforma na perspectiva querigmático-relacional (encontro com Cristo):

uma função iluminadora: ele ensina a encarnar os traços típicos de Jesus, faz emergir em toda situação a vida e o pensamento de Cristo, ensina a encontrar a via criativa para exprimir Cristo; uma função participativa: a ação do Espírito não se limita a indicar, mas doa a capacidade de realizar, a eficácia própria do Ressuscitado e da sua força. O Espírito realiza como que uma pressão, um estímulo eficaz que nos habilita a praticar, não como uma imposição, mas como uma necessidade do nosso ser, a vida de Cristo para tornar legível em nós os traços de sua face: a sua Presença, causa da nossa alegria”¹⁵⁷.

O ‘esquecimento’ do Espírito como promotor da reforma eclesial segundo a Verdade que é Cristo compromete o ânimo e a credibilidade da Igreja, pois

não se pode perseverar numa evangelização cheia de ardor, se não se está convencido, por experiência própria, que não é a mesma coisa ter conhecido Jesus ou não O conhecer, não é a mesma coisa caminhar com Ele ou caminhar tateando, não é a mesma coisa poder escutá-Lo ou ignorar a sua Palavra, não é a mesma coisa poder contemplá-Lo, adorá-Lo, descansar n’Ele ou não o poder fazer¹⁵⁸.

¹⁵⁶ ASOLAN, P., Una pastorale della gioia?, p. 17.

¹⁵⁷ ASOLAN, P., Una pastorale della gioia?, p. 18, trad. nossa.

¹⁵⁸ EG 266.

4.2.3.

O Espírito da santidade

O Espírito é o princípio da santidade da Igreja¹⁵⁹. A santidade de Deus é comunicada à Igreja, e quem o faz é o Espírito Santo. A santidade, em perspectiva eclesial, é a pertença a Deus, a certeza de que o Espírito guia, orienta, anima, vivifica e renova a Igreja a partir de Jesus Cristo. Ser ‘parecida’ com Jesus é o qualificativo que melhor expressa a santidade da Igreja, e essa realidade tem por fundamento a ação do Espírito Santo. A nação santa do AT¹⁶⁰ é a prefiguração da Igreja santa. A pertença a Deus, que inclui a abertura e a docilidade dos cristãos ao Espírito, tem por consequência um comportamento moral conforme a norma que é Cristo. A santidade dos atos é precedida pela santidade do Espírito no espírito humano, realidade indicada no seguinte enunciado pneumatológico de Paulo VI:

A vida interior continua a ser a grande fonte da espiritualidade da Igreja, condiciona-lhe a receptividade às irradiações do Espírito de Cristo, é expressão fundamental e insubstituível da sua atividade religiosa e social, e é ainda para ela defesa inviolável e renascente energia no seu difícil contato com o mundo profano¹⁶¹.

A santidade não é outra coisa que não a vida ‘interior’ que ‘transborda’ para a vida ‘exterior’ em um movimento de irradiação pneumatológica, expressão que designa a efusão do Espírito, experiência de base para a vivência da fé e para a edificação da Igreja, tal como se vê em Pentecostes. Nesse sentido, a comum referência à ‘espiritualidade’ na Igreja carece de uma simplificação positiva: há uma única espiritualidade, a saber, a cristã, da qual todas as ‘outras espiritualidades’ decorrem por analogia, sendo que, então, a espiritualidade cristã é a ação e a força do Espírito no espírito humano. Conclui-se, pois, que ‘espiritualidade’ e ‘santidade’ são os dois aspectos teológicos e teologais da mesma realidade: a ‘espiritualidade’ diz do ‘Espírito’ e a santidade diz do Espírito que é ‘Santo’. Trata-se, aqui, do ser e do agir de Deus comunicados ao ser humano e à Igreja. No referido enunciado de ES há esta dupla implicação que, por conseguinte, torna-se o núcleo de sentido da reforma eclesial como ação do Espírito da santidade¹⁶²: a Igreja é ‘templo do

¹⁵⁹ HACKMANN, G. L. B., A Igreja e o Espírito Santo, p. 84-87.

¹⁶⁰ Ex 19,5-6.

¹⁶¹ ES 17, grifo nosso.

¹⁶² Rm 1,4. Trata-se da única referência neotestamentária explícita ao ‘Espírito da santidade’.

Espírito' e deve irradiar a santidade do Espírito a ela comunicada. Para isso, fazem-se necessárias uma permanente renovação da autoconsciência eclesiológica (reforma institucional) e uma permanente atitude de conversão dos sujeitos eclesiais (reforma pessoal).

Cirilo de Alexandria afirma: “Como o Espírito santificou a humanidade de Cristo, assim continua santificando o seu corpo místico, isto é, a Igreja”¹⁶³. E assim continua: sendo “santo por natureza, a ele cabe santificar”¹⁶⁴. E essa santidade se realiza nos cristãos, por meio da participação nos sacramentos, na leitura e meditação da Palavra, na recepção e exercício dos carismas; enfim, mediante a totalidade dos meios de salvação e santificação que Cristo dispôs à Igreja quando a constituiu. Contudo, a Igreja santa é formada por pecadores. Aqueles que o próprio Deus convocou como povo messiânico na comunhão da Igreja respondem de modo imperfeito à natureza e a vocação eclesiais em virtude dos limites e das fragilidades impostos pela condição humana. Assim, a reforma da Igreja é o imperativo por excelência em vista da perene necessidade de purificação e renovação dos membros do Corpo de Cristo, tal como expresso na Constituição Dogmática conciliar sobre a Igreja: “a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação”¹⁶⁵. A santidade fundamental da Igreja é sua ‘nota’ em virtude de sua natureza mistérico-trinitária. A Igreja é santa porque Deus é Santo; e em sentido pneumatológico, porque o Espírito que a co-institui é Santo. Logo, a purificação, a renovação e a penitência às quais alude o texto conciliar se referem à ‘perfectibilidade’¹⁶⁶ da Igreja, à acolhida da santidade do Espírito na “sociedade organizada hierarquicamente”, no “agrupamento visível”, na “Igreja terrestre”, realidades indissociáveis do “Corpo místico de Cristo”, da “comunidade espiritual” e da “Igreja ornada com os dons celestes” – pois a Igreja não contempla “duas

¹⁶³ CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, XI, 11, trad. nossa.

¹⁶⁴ CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Dialoghi sulla Trinità*, IV, trad. nossa.

¹⁶⁵ LG 8.

¹⁶⁶ “A Igreja, sendo instituição feita de homens que vivem dentro de concretos e mutáveis contextos históricos, possui ao seu interno uma permanente exigência de reforma como elemento constitutivo da sua vida. Na ‘perene reforma de si’ essa mostra a sua vitalidade e a reação aos inevitáveis elementos de decadência e cansaço que caracterizam toda realidade histórica. Mas a exigência de reforma se refere à Igreja também enquanto instituição divina: pelo fato de ser gerada e sustentada constantemente pela ação de Deus, a Igreja deve vigiar para não confundir o que é perene do que é uma ‘tradução histórica’ (e portanto reformável) da verdade revelada” (NADALINI, E., *La riforma della Chiesa come “problema irrisolto”*, p. 15, trad. nossa).

entidades”, mas “uma única realidade complexa”¹⁶⁷, humana e divina. Ora, esta ‘perfectibilidade’ é a atualização da santidade do Espírito (elemento divino) no “elemento humano”¹⁶⁸ da Igreja, ainda que em virtude das contingências humano-históricas a santidade no tempo e no espaço nunca possa atingir sua plenitude. Assim, a *Ecclesia* “*sancta simul et semper purificanda*”¹⁶⁹ tem por ‘forma’ Cristo – três vezes Santo e ungido pelo Espírito – e necessita de uma ininterrupta ‘reforma’, para retornar sempre à sua forma original de santidade. Quem opera esta reforma é o Espírito, justamente o que Francisco destaca em um de seus enunciados pneumatológicos:

Não pensemos apenas em quantos já estão beatificados ou canonizados. O Espírito Santo derrama a santidade, por toda a parte, no santo povo fiel de Deus, porque ‘aprove a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluída qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente’¹⁷⁰.

A práxis da santidade eclesial vem descrita em LG e em EN, respectivamente:

Com efeito, Cristo, Filho de Deus, ‘que é com o Pai e o Espírito o único Santo’, amou a Igreja como esposa, entregou-Se por ela, para a santificar [...] e uniu-a a Si como Seu corpo, cumulando-a com o dom do Espírito Santo, para glória de Deus. Por isso, todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: ‘esta é a vontade de Deus, a vossa santificação’ (1Ts 4,3; cf. Ef 1,4). Esta santidade da Igreja incessantemente se manifesta, e deve manifestar-se, nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis; exprime-se de muitas maneiras em cada um daqueles que, no seu estado de vida, tendem à perfeição da caridade, com edificação do próximo; aparece dum modo especial na prática dos conselhos chamados evangélicos. A prática destes conselhos, abraçada sob a moção do Espírito Santo por muitos cristãos, quer privadamente quer nas condições ou estados aprovados pela Igreja, leva e deve levar ao mundo um admirável testemunho e exemplo desta santidade¹⁷¹.

O mundo reclama e espera de nós simplicidade de vida, espírito de oração, caridade para com todos, especialmente para com os pequeninos e os pobres, obediência e humildade, desapego de nós mesmos e renúncia. Sem esta marca de santidade, dificilmente a nossa palavra fará a sua caminhada até atingir o coração do homem dos nossos tempos; ela corre o risco de permanecer vã e infecunda¹⁷².

¹⁶⁷ LG 8.

¹⁶⁸ LG 8.

¹⁶⁹ LG 8.

¹⁷⁰ GE 6.

¹⁷¹ LG 39.

¹⁷² EN 76.

A santidade eclesial é “dom do Espírito Santo”¹⁷³ e se manifesta “nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis”¹⁷⁴. É condição para o testemunho credível do Evangelho e para a eficácia da evangelização. É para todos os cristãos em virtude de sua idêntica dignidade batismal e vocação missionária. É ‘interior’ enquanto acolhida da graça e ‘para fora’ enquanto resposta à graça orientada pelo serviço dos irmãos e irmãs, especialmente dos mais pobres e vulneráveis, e pelos esforços de comunhão e tudo o que isso implica: atitudes de fraternidade, diálogo, encontro, etc. Vê-se nas primeiras comunidades cristãs – sobretudo na comunidade apostólica primitiva – uma expressão paradigmática da santidade do Espírito no cotidiano da atividade eclesial¹⁷⁵.

O desígnio do Pai é Cristo, e nós n’Ele. Em última análise, é Cristo que ama em nós, porque a santidade ‘mais não é do que a caridade plenamente vivida’. Por conseguinte, ‘a medida da santidade é dada pela estatura que Cristo alcança em nós, desde quando, com a força do Espírito Santo, modelamos toda a nossa vida sobre a Sua’. Assim, cada santo é uma mensagem que o Espírito Santo extrai da riqueza de Jesus Cristo e dá ao seu povo¹⁷⁶.

Este enunciado pneumatológico de Francisco confirma a santidade como dom e fruto do Espírito em relação e a partir do ‘modelo’ que é Cristo. Se o Espírito é a graça de Deus e esta graça é “multiforme”¹⁷⁷, não é possível afirmar que a ‘forma’ de Cristo está dividida¹⁷⁸ e é igualmente inadequado afirmar que há um único modelo universal de santidade para todos os tempos, lugares e contextos da Igreja. Em sentido contrário, a ‘forma’ eclesial permanece sempre a mesma – “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e sempre”¹⁷⁹ – mas a Igreja inserida na história vai desvelando progressivamente, pela ação do Espírito, a riqueza inesgotável do mistério de Cristo que se traduz na santidade de seus membros.

“Onde está a Igreja, lá se encontra o Espírito de Deus e onde se encontra o Espírito de Deus, lá está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é a verdade’ [...] Se o Espírito testemunha a verdade de Cristo, a Igreja é o receptáculo desta verdade pelo caminho da fé [...] No Espírito Santo, pensa Congar, está a fonte da vitalidade da

¹⁷³ LG 39.

¹⁷⁴ LG 39.

¹⁷⁵ “Não conseguiam, porém, resistir à sabedoria e ao Espírito com que ele falava” (At 6,10); “Quando saíram da água, o Espírito arrebatou Filipe” (At 8,39). “[...] ele era um homem bom, cheio do Espírito Santo e de fé” (At 11,24); “Os discípulos, porém, continuavam cheios de alegria e do Espírito Santo: (At 13,52).

¹⁷⁶ GE 21.

¹⁷⁷ 1Pd 4,10.

¹⁷⁸ 1Cor 1,13.

¹⁷⁹ Hb 13,8.

Igreja. Personifica o ‘coração’ da comunidade cristã, responsável pela impulsão originária e permanente de sua vida na graça [...] De que natureza, portanto, é o vínculo formado entre a Igreja e o Espírito? De natureza intersubjetiva e não ôntica, postula Congar. Entre ambos subsiste uma ‘união de aliança’, resultante de um decreto salutar e de uma promessa divina [...] A causalidade do Espírito Santo, pois, operada mediante os dons da graça, ‘permanece na ordem misteriosa da apropriação, ao passo que a causalidade instrumental do Verbo encarnado, configura uma causalidade própria’. Não há Corpo Místico do Espírito, mas sim, de Cristo. Todavia, não se compreende a Cristo sem referi-lo, a todo instante, à ação santificadora do Espírito”¹⁸⁰.

Ademais, a impertinência de um único modelo de santidade cristã implica a perene reforma eclesial, pois esta se dá na continuidade do sujeito-Igreja mas na ruptura de suas formas históricas em vista da missão, de modo que a santidade se apresenta de diferentes modos nos mais variados períodos da Igreja a fim de expressar a ação santificadora do Espírito a partir das culturas em que cada sujeito está inserido¹⁸¹.

O desígnio do Pai é Cristo, e nós n’Ele. Em última análise, é Cristo que ama em nós, porque a santidade ‘mais não é do que a caridade plenamente vivida’. Por conseguinte, ‘a medida da santidade é dada pela estatura que Cristo alcança em nós, desde quando, com a força do Espírito Santo, modelamos toda a nossa vida sobre a Sua’. Assim, cada santo é uma mensagem que o Espírito Santo extrai da riqueza de Jesus Cristo e dá ao seu povo¹⁸².

4.3. O Espírito reforma a Igreja na caridade

A tradição patrística afirma que o Espírito é o amor do Pai e do Filho: ele é o vínculo da caridade¹⁸³. Antes disso, Paulo já afirmara que o amor de Deus foi derramado nos corações humanos pelo dom do Espírito¹⁸⁴. O ‘amor’ em termos bíblico-teológicos (e, por consequência, humanos) é essencialmente ‘relação’, ‘comunhão’, ‘vínculo’. A definição positiva e fundamental da Escritura sobre Deus

¹⁸⁰ NOGUEIRA, L. E. S., O Espírito e o Verbo, p. 152-154, que cita IRINEU DE LIÃO, Contra as heresias, III, 24, 1; CONGAR, Y., La Pneumatologie dans la théologie catholique, p. 256; e CONGAR, Y., Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine?, p. 59.

¹⁸¹ “Para um cristão, não é possível imaginar a própria missão na terra, sem a conceber como um caminho de santidade, porque ‘esta é, na verdade, a vontade de Deus: a [nossa] santificação’ (1Ts 4,3). Cada santo é uma missão; é um projeto do Pai que visa refletir e encarnar, num momento determinado da história, um aspecto do Evangelho” (GE 19).

¹⁸² GE 21.

¹⁸³ AGOSTINHO, A Trindade, VI, 5.

¹⁸⁴ Rm 5,5.

é a de que Ele ‘é’ amor¹⁸⁵. O Papa Bento XVI, em DCE, salientou que o início do ser cristão se dá numa ‘relação’, num ‘encontro’ que estabelece um horizonte definitivo para a vida¹⁸⁶. Este encontro só pode ser um encontro de amor, de profunda e íntima relação e comunhão, encontro pessoal entre o ser humano e Deus. Ora, se a Igreja lança suas raízes no ser e na vida da Trindade e se o próprio Deus é amor, a expressão primeira e última da comunhão eclesial é o amor. E mais: se o amor na Trindade é o Espírito; logo, o Espírito é e realiza na Igreja o que é e realiza na Trindade. Ele, portanto, reforma a Igreja na caridade na medida em que promove uma comunhão eficaz, aquela que se traduz num amor em ato e não em ideias ou especulações desencarnadas. O amor de Deus expresso no Evangelho é aquele que busca a ovelha perdida¹⁸⁷, que se dirige especialmente ao pecador e ao enfermo¹⁸⁸, ao pobre¹⁸⁹. É o designado amor ‘*ágape*’, gratuito, desinteressado, resposta ao amor recebido que se traduz na práxis eclesial. É por isso que o Espírito reforma a Igreja na caridade: Ele impele toda a Igreja para o amor que dá a vida pelos amigos¹⁹⁰. O amor é relação entre sujeitos, tal como o Pai ama o Filho e o Filho ama o Pai, no Espírito. O amor é oblação, sendo que a centralidade da caridade eclesial está fundada numa Pessoa, no Espírito, que é Amor-Dom, como afirma João Paulo II¹⁹¹. A Igreja é servidora da humanidade, assim como os cristãos são chamados ao serviço dos irmãos e irmãs no amor. A reforma eclesial do Espírito na caridade é a reforma da Igreja e dos cristãos para o serviço, para a oblação, para a entrega, tal como o Pai amou tanto o mundo que enviou o seu Filho¹⁹². Só pela ação do Espírito a ação caritativa da Igreja não se torna uma ideologia, prática assistencialista/filantrópica ou mesmo voluntariado pautado em boas intenções. A caridade eclesial é a resposta ao amor de Deus manifestado na criação e na redenção e derramado, em Pessoa, sobre a Igreja pelo Senhor. Assim, delinear-se-ão nas seções seguintes a relação entre o Espírito e a libertação humana integral, a pneumatologia da opção pelos pobres e a diaconia eclesial segundo o Espírito.

¹⁸⁵ 1Jo 4,8.

¹⁸⁶ DCE 1.

¹⁸⁷ Lc 15,4-7.

¹⁸⁸ Mc 2,17.

¹⁸⁹ Mt 5,3-4.6.

¹⁹⁰ Jo 15,12-13.

¹⁹¹ DeV 10.

¹⁹² Jo 3,16.

4.3.1.

O Espírito e a libertação integral

À tratativa do tema da libertação, surge, de início, a seguinte questão: é um tema pertinente ao contexto da Teologia latino-americana da Libertação, incluindo seu sentido plural de ‘teologias’¹⁹³? É evidente que a reflexão teológica na América Latina enfatizou sobremaneira este aspecto, o que certamente a distingue das outras teologias em seus respectivos contextos. Mas é igualmente certo que o tema da libertação é pertinente a toda realidade humana, ainda mais se considerados os contextos atuais e seus respectivos sujeitos que suscitam tal discussão em todas as regiões do mundo, inclusive naquelas consideradas mais desenvolvidas: migrantes, refugiados, pessoas em situação de escravidão, pobres, etc. Assim, as teologias da libertação latino-americanas possuem uma relevância singular em âmbito global segundo uma dupla contribuição: o resgate e o desenvolvimento do tema a partir de seus fundamentos e implicações teológicas, pastorais, culturais e sociais e a propulsão do tema como objeto teológico-pastoral acolhido em outras regiões do mundo. Já em 1975 Paulo VI projetou o tema da libertação para toda a Igreja em EN¹⁹⁴. Antes ainda, no contexto latino-americano, Gustavo Gutiérrez havia proposto e sistematizado o tema em sua obra emblemática¹⁹⁵. Com isso, torna-se claro que a reflexão sobre a libertação e suas consequentes práticas são de amplitude universal e estão no âmago da teologia cristã, ainda que seus principais expoentes em termos de produção teológica sejam latino-americanos, o que se apresenta como um fato de notória importância em face de uma elaboração pneumatológica da reforma situada no contexto da América Latina. Assim, a libertação integral do sujeito é, com certeza, expressão da reforma eclesial como obra do Espírito, porque, como afirma Paulo VI, a libertação diz de uma “ordem eminentemente evangélica, qual é a ordem da caridade: como se poderia, realmente, proclamar o mandamento novo sem promover na justiça e na paz o verdadeiro e o autêntico progresso do homem?”¹⁹⁶.

¹⁹³ A pluralidade de expressões da Teologia da Libertação pode ser compreendida em suas nuances na obra BARROS, M., *Teologias da Libertação para os nossos dias*.

¹⁹⁴ EN 29-39.

¹⁹⁵ GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*.

¹⁹⁶ EN 31.

Um dos teólogos contemporâneos que se dedicou ao tema da relação entre o Espírito e a libertação foi José Comblin. Este afirma que

o Vaticano II começou a falar do Espírito Santo. Foi também o Concílio que se atreveu a abordar o problema da liberdade, deixado de lado durante 200 anos [...] O Concílio, porém, não conseguiu unir Espírito e liberdade por falta de uma verdadeira teologia do Espírito e de uma verdadeira teologia da liberdade. Cada um destes assuntos era novo e os bispos católicos não estavam preparados para tratá-los sistematicamente¹⁹⁷.

O primeiro problema se refere propriamente ao uso do termo ‘liberdade’ em sentido humano e teológico e, por conseguinte, pneumatológico. Um primeiro sentido destacado por Comblin foi o da liberdade radical apresentado na teologia paulina¹⁹⁸. A relação entre lei e liberdade é central para Paulo¹⁹⁹, de sorte que a vida no Espírito é a experiência da autêntica e profunda liberdade²⁰⁰. Quais seriam, então, as consequências desta teologia e de seus elementos correlatos para uma possível pneumatologia da libertação em seu sentido não apenas pessoal, mas cultural e social, dada a relevância do tema para a teologia contemporânea?

Pergunta-se Comblin: “até que ponto coincidem a consciência de liberdade vivida pelas comunidades cristãs nas lutas de libertação com a memória cristã do passado e as fontes bíblicas?”²⁰¹ Recobrando a teologia paulina à qual se aludiu, Comblin afirma que um primeiro sentido da liberdade cristã diz do agir humano segundo a perspectiva do homem novo²⁰². Este homem novo tem por paradigma teológico e teologal Cristo, sua vida e missão. Tal sentido, portanto, indica o ser humano que vence “as resistências que afligem a humanidade desde o pecado”²⁰³, pois o Verbo Encarnado foi semelhante ao ser humano em tudo, menos no pecado²⁰⁴. Tais resistências dizem do ser humano em si mesmo, daquilo que nele atua na direção oposta da vida da graça. Daqui decorre um primeiro aspecto da libertação em sentido pneumatológico: a vida no Espírito, segundo Paulo, rechaça a normatividade exterior e as inclinações interiores como critérios para a satisfação

¹⁹⁷ COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a libertação*, p. 85.

¹⁹⁸ *Sobremaneira exposta na Carta aos Gálatas e na Carta aos Efésios*.

¹⁹⁹ Gl 3-5.

²⁰⁰ Gl 5,16-25.

²⁰¹ COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a libertação*, p. 86.

²⁰² Ef 4,22-24.

²⁰³ COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a libertação*, p. 87.

²⁰⁴ Hb 4,15; GS 22.

humana. O Espírito é o Espírito da liberdade²⁰⁵. Logo, permanece a pergunta em sentido reformador: qual a percepção da ação do Espírito na Igreja em face da vida no Espírito que promove a autêntica liberdade?²⁰⁶. É certo que Ele também liberta a Igreja nos embates que trava acerca de si mesma, nos confrontos em face de sua própria reforma, na consideração de seus limites e nas consequências de sua vinculação ao passado, ao presente e ao futuro. Tal libertação é reformadora por si mesma.

Essa liberdade fundamenta a experiência da libertação integral, sobremaneira em sentido pneumatológico, pois o ser humano que vive em sociedade experimenta cotidianamente situações e estruturas de escravidão em suas mais variadas manifestações: social, política, cultural, econômica e mesmo religiosa. O homem novo no Espírito não se encontra ‘fora’ da realidade, mas nela está inserido, tendo de conviver com tudo que vai na contramão da liberdade para a qual toda pessoa foi chamada.

A renovação da Igreja só poderá ser uma renovação espiritual. A teologia deverá prestar-lhe sua contribuição, na medida em que traz o Espírito ao entendimento [...] Ele não nos impele para fora do mundo, nem a uma fuga para cima nem para a frente; ele, que atua por toda parte na criação, nos impele juntamente com o mundo para frente ao encontro do reino da liberdade dos Filhos de Deus²⁰⁷.

Daí que para Comblin a libertação integral no Espírito – inclusive como vocação de todo o corpo eclesial – passa pela interferência da Igreja nas realidades humanas, uma vez que toda vocação se realiza progressivamente na história.

A liberdade, porém, existe em forma de vocação. Esta ainda não é uma realização completa. Enquanto permanecer incompleta estará coexistindo com o reino da necessidade e com sistemas sociais de constrangimento e de dominação. A novidade dos cristãos estará nisto que, sendo livres, aceitam os restos de sistemas de necessidade por solidariedade com um mundo imperfeito, mas eles próprios não são movidos por este sistema. Agem por liberdade e não por constrangimento. O mundo, portanto, caminha para um reino de liberdade na medida em que os homens espirituais o orientam neste sentido²⁰⁸.

Vive-se numa realidade imperfeita, acolhe-se essa realidade sem uma pretensa conformação a ela e se atua na mesma realidade sob a égide do Espírito da

²⁰⁵ 2Cor 3,17.

²⁰⁶ “Pois o Espírito guia o homem renovado a partir do seu interior. Pelo Espírito a obediência foi substituída pela espontaneidade” (COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 87).

²⁰⁷ KASPER, W., Espírito, Cristo, Igreja, p. 86.

²⁰⁸ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 88.

liberdade que motiva a atividade dos cristãos no mundo em prol de que todos os homens e mulheres experimentem a plena liberdade evangélica. Assim, a libertação integral no Espírito é liberdade para a unidade, para o serviço, para a comunhão. “Que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros”²⁰⁹. Nesse sentido, para Comblin, a libertação integral em sentido pneumatológico coaduna a libertação da pessoa (liberdade pessoal do homem novo) com a libertação comunitária (liberdade para a comunhão), em consonância com o enunciado pneumatológico de GS:

[...] a sua comunidade [da Igreja] é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história²¹⁰.

“Há uma segunda forma de liberdade que devemos relacionar com o Espírito porque é subjacente a todo o discurso bíblico sobre o Espírito e a liberdade. Está na base do discurso do decreto do Vaticano II sobre a liberdade religiosa”²¹¹. Para Comblin, DH evidenciou a liberdade a partir da dignidade humana, do paradigma de Cristo e do ato da fé. No entanto, não acenou para o seu fundamento pneumatológico. O Espírito age por atração, por moção, por impulso, e não por obrigação ou imposição. A liberdade para pecar (desde a criação) implicou desde sempre a liberdade do espírito no Espírito, ou seja: pessoal e comunitariamente é possível ceder à tentação do pecado como também é possível deixar-se orientar pelo Espírito. A história ocidental na era cristã parece ter privilegiado uma abordagem mais enfática no pecado do que na graça, na busca por não pecar do que na confiança da graça, nas consequências do pecado do que nas consequências da graça. Ou seja: parece ser mais importante não pecar e sancionar quando da ocorrência do pecado do que destacar o Espírito como o promotor do homem novo para que as comunidades cristãs sejam efetivamente espaços de vida que se sobrepõem ao pecado pessoal e suas consequências sociais. Nas palavras de Comblin, “desde o fim da Idade Média a liberdade foi uma formidável bandeira

²⁰⁹ Gl 5,13.

²¹⁰ GS 1.

²¹¹ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 89.

levantada contra a Igreja. Esta passou a representar no mundo o símbolo das forças opostas à liberdade”²¹².

A busca por liberdade em face de uma ênfase no pecado por parte da Igreja levou a humanidade e a Igreja a um conflito de perspectivas que, em alguns casos, perdura até os dias atuais. É evidente que a crítica moderna e pós-moderna à Igreja não se sustenta em absoluto, porque a afirmação das liberdades nesse contexto levou à constituição de uma liberdade deformada.

As liberdades modernas fundaram o fenômeno global do individualismo. O individualismo significa capitalismo na economia, nacionalismo na política, autonomia individual na cultura, na ciência, na arte, competição como lei universal da convivência, afirmação do eu²¹³.

A afirmação absoluta do indivíduo posicionou a humanidade no outro polo da questão: o subjetivismo desmedido. Isso rejeita a dignidade humana fundamental, o bem comum, a solidariedade e a cooperação, todos estes princípios fundamentais da Doutrina Social da Igreja²¹⁴. Assim, vê-se com clareza que o elemento pneumatológico é preponderante para a consideração sobre a liberação integral em sua relação com a reforma eclesial. O Espírito gera e sustenta o homem novo, mas nunca em sentido individualista: as marcas da libertação no Espírito são a fraternidade e a solidariedade²¹⁵. O Espírito sustenta a liberdade humana não para interesses próprios e escusos e nem para a ênfase no pecado, mas para a adesão pessoal e comunitária à vida em abundância que decorre de Cristo²¹⁶. O Espírito liberta integralmente os sujeitos das amarras sociais que estão na contramão do Evangelho.

Faz-se mister reconhecer que os movimentos de liberdade contemporâneos apresentaram-se, em certa medida, limitados, mas de algum modo indicaram o

²¹² COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 90.

²¹³ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 90.

²¹⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Compêndio da Doutrina Social da Igreja.

²¹⁵ “*Jesus de Nazaré faz resplandecer aos olhos de todos os homens o nexo entre solidariedade e caridade, iluminando todo o seu significado: ‘À luz da fé, a solidariedade tende a superar-se a si mesma, a revestir as dimensões especificamente cristãs da gratuidade total, do perdão e da reconciliação. O próximo, então, não é só um ser humano com os seus direitos e a sua igualdade fundamental em relação a todos os demais; mas torna-se a imagem viva de Deus Pai, resgatada pelo sangue de Jesus Cristo e tornada objeto da ação permanente do Espírito Santo. Por isso, ele deve ser amado, ainda que seja inimigo, com o mesmo amor com que o ama o Senhor [...]’*” (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 196).

²¹⁶ Jo 10,10.

déficit pneumatológico na abordagem do tema da libertação, pois enfatizaram os elementos de escravidão que se formaram a partir do ideal moderno de liberdade.

Nestas últimas realidades do mundo contemporâneo não se reconheceu a ação do Espírito. Este teria estado ausente de tudo aquilo? Se o Espírito conduz a história como diz o Vaticano II, não terá estado presente na modernidade e nas lutas de libertação?²¹⁷

Portanto, a reforma da Igreja em chave pneumatológica no contexto da libertação integral só é possível numa dupla perspectiva: a) uma atitude perene de abertura, acolhida e confiança na graça – que é o próprio Espírito – como fundamento do homem novo, do homem livre, não sujeito aos condicionamentos normativos exteriores; e b) porque é homem novo (e livre) o cristão se sente impelido a interferir nas realidades sociais a fim de promover a dignidade humana e o bem comum, propondo a libertação integral segundo o Evangelho como caminho de realização pessoal e comunitária. Em suma, o Espírito reforma a Igreja para a contínua libertação dos cristãos (dimensão pessoal e institucional – ser eclesial) e para a libertação de todo ser humano em situação de vulnerabilidade pessoal e social (dimensão comunitária da libertação – agir eclesial) em virtude do Amor que é o próprio Deus, por quem o ser humano foi criado para ser livre²¹⁸.

4.3.2.

A pneumatologia da opção pelos pobres

Outro traço altamente relevante para a compreensão da reforma da Igreja na caridade segundo o Espírito é aquele de uma possível elaboração pneumatológica da opção pelos pobres²¹⁹. Se esta opção está radicada na fé cristológica, em Cristo que sendo rico se fez pobre para enriquecer o ser humano com a sua pobreza²²⁰, em que medida o Espírito de Jesus atua na Igreja para que, efetivamente, esta opção seja realizada em consonância com o Evangelho? As intuições de João XXIII e de

²¹⁷ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 91.

²¹⁸ “Ora, o Senhor é o Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17).

²¹⁹ Veja-se a obra “*Vinde, Pai dos pobres*”: proposta de uma matriz pneumatológica para a opção evangélica pelos pobres, de autoria de Douglas Pinheiro Lima (LIMA, D. P., “Vinde, Pai dos pobres”).

²²⁰ “Neste sentido, a opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com a sua pobreza (cf. 2Cor 8,9)” (BENTO XVI, Discurso na Sessão Inaugural dos Trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, 3).

Francisco – de ‘uma Igreja pobre para os pobres’²²¹ – possuem que pressupostos e repercussões pneumatológicas?

É fato que o anúncio do Reino aos pobres por Jesus se explicita e se inaugura a partir de sua unção pelo Espírito²²². Ou seja, na perspectiva evangélica, há interlocutores privilegiados deste anúncio, o que de modo algum se apresenta como realidade cristológico-pneumatológica excludente²²³. Se o Senhor, impelido pelo Espírito, anuncia o Reino aos pobres, a Igreja, obediente ao seu mandato missionário, realiza-o da mesma forma na condição de ‘opção evangélica’. Assim, a necessária articulação entre tal imperativo evangélico e o percurso histórico no qual a Igreja está inserida para a consecução de sua missão já se constitui no primeiro dado pneumatológico pertinente à reforma da Igreja nesse contexto: o Espírito atualiza no hoje eclesial os princípios fundamentais do Evangelho em acordo com as realidades plurais com as quais a Igreja se depara. Quais são as pobreza contemporâneas? Quem são os pobres situados nos mais diversos espaços culturais e sociais nos quais a Igreja também se encontra presente? Quais os caminhos efetivos para a evangelização e a promoção dos pobres da atualidade? O Espírito reforma a Igreja não apenas suscitando tais perguntas como também motivando suas respostas.

Cristo foi enviado pelo Pai ‘a evangelizar os pobres... a sarar os contritos de coração’ (Lc 4,18), ‘a procurar e salvar o que perecera’ (Lc 19,10). De igual modo, a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo²²⁴.

A reforma eclesial na caridade em vista da opção pelos pobres é obra do Espírito porque Ele é o que unge Jesus para a missão de evangelizar os pobres, de

²²¹ “Pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer realmente ser a Igreja de todos, em particular, a *Igreja dos pobres*” (JOÃO XXIII, Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II, IV, 5, grifo nosso). “Prezados amigos, encorajo-vos a não ter medo de percorrer os caminhos da fraternidade e de construir pontes entre as pessoas, entre os povos, num mundo onde ainda são levantados tantos muros por medo dos outros. Mediante as vossas iniciativas, projetos e atividades, vós tornais visível uma *Igreja pobre com e para os pobres*, uma Igreja *em saída*, que se faz próxima das pessoas em situações de sofrimento, de precariedade, de marginalização e de exclusão” (FRANCISCO, Discurso à Delegação da “Communauté du Chemin Neuf”, 4).

²²² Lc 4,18.

²²³ Análise crítica relevante acerca do significado teológico-pastoral da ‘opção preferencial pelos pobres’ pode ser acessada em VIGIL, J. M., A opção pelos pobres é opção pela justiça, e não é preferencial.

²²⁴ LG 8.

modo que um dos efeitos de tal unção é o de fazer de Jesus também ‘pobre’ e ‘sofredor’. A Igreja permanentemente reformada pelo Espírito para anunciar a salvação e o Reino aos pobres é ela mesma, em primeiro lugar, pobre, dependente de Deus e da sua graça²²⁵, simples, kenótica, reconhecidamente vulnerável em seu elemento humano e, por isso mesmo, sempre carente de reforma, não obstante sua santidade fundamental²²⁶. Esta é a Igreja pobre para os pobres. O elemento pneumatológico confere a esta opção decorrente do Evangelho um caráter eminentemente eclesiológico (e não apenas metodológico). Somente assim se compreende a opção de Jesus e da Igreja pelos pobres: a Igreja está vinculada de maneira indissociável aos pobres porque Jesus se fez pobre e assim a Igreja também deve o ser. Quem opera esta condição na Igreja é o Espírito, tal como se encontra expresso num dos enunciados pneumatológicos de GS:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história²²⁷.

Corroborando esta realidade um outro enunciado pneumatológico conciliar:

Continuando esta missão e explicitando através da história a missão do próprio Cristo, que foi enviado a evangelizar os pobres, a Igreja, movida pelo Espírito Santo, deve seguir o mesmo caminho de Cristo: o caminho da pobreza, da obediência, do serviço e da imolação própria até à morte, morte de que Ele saiu vencedor pela sua ressurreição²²⁸.

Torna-se evidente, uma vez mais, que a opção pelos pobres não se constitui numa opção metodológica conveniente da evangelização. Trata-se do ‘caminho’ eclesial segundo o “Caminho”²²⁹, que é Cristo. Percorre-se esta trilha unicamente sob a moção e o impulso do Espírito, “pois o espírito de pobreza e de caridade são a glória e o testemunho da Igreja de Cristo”²³⁰. A ‘re-forma’ eclesial no Espírito da

²²⁵ Mt 5,3.

²²⁶ LG 8.

²²⁷ GS 1.

²²⁸ AG 5.

²²⁹ Jo 14,6.

²³⁰ GS 88.

caridade implica o retorno perene ao Cristo pobre, ‘forma’ da Igreja, sendo que a sua ineficácia em virtude da manutenção da opulência eclesial compromete o resplandecer da luz de Cristo no rosto da Igreja²³¹. A caridade operosa da Igreja é, então, a caridade do Espírito, porque justamente o que se falou da experiência do amor de Deus manifestado em Cristo pela ação do Espírito Santo (querigma e encontro pessoal) vale como critério para uma pneumatologia reformadora a partir da opção pelos pobres porque “o *querigma* possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros. O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade”²³².

Um outro aspecto decisivo pertinente à reforma eclesial na perspectiva da opção pelos pobres é o do clamor do Espírito unido ao clamor dos pobres²³³. Se até aqui a referência foi ao ‘processo’ e ao ‘conteúdo’ pneumatológico-reformadores de uma Igreja pobre que vai ao encontro dos pobres, agora focalizam-se a ‘motivação’ e o ‘impulso’ para tal realidade, pois “este imperativo de ouvir o clamor dos pobres faz-se carne entre nós, quando no mais íntimo de nós mesmos nos comovemos à vista do sofrimento alheio”²³⁴. Não foi essa a resposta de Deus ao clamor do seu povo? “Eu vi a humilhação de meu povo no Egito e ouvi seu clamor por causa da dureza dos feitores. Sim, eu conheço seu sofrimento. Desci para livrá-los da mão dos egípcios e fazê-los sair dessa terra [...]”²³⁵. Em outra passagem: “Então, os israelitas clamaram ao Senhor; e o Senhor suscitou para eles um salvador”²³⁶. O clamor dos pobres e sofredores motivou a intervenção de Deus em favor do povo, de sorte que a Igreja não se faz pobre e não caminha com os pobres na condição de ‘prestadora de serviço’ de natureza organizacional. A Igreja o faz porque escuta o clamor dos pobres e responde a este clamor, tal como o Senhor

²³¹ LG 1.

²³² EG 177.

²³³ “Para compreendê-lo, temos de levar em conta que no Antigo Testamento [...] a palavra clamor (*saaq*) significa ‘queixa contra a injustiça infligida’. Isto significa que não falamos diretamente do gemido ou do clamor ligado à natureza humana [...] Referimo-nos, antes, ao clamor que brota de situações injustas, não queridas por Deus. E cremos que, através deste clamar da injustiça sofrida, descobre-se a presença misteriosa mas real do Espírito que clama pedindo justiça, direito, reconciliação e paz” (CODINA, V., “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 237). “O Espírito, porém, continua clamando hoje a partir da história, dos sinais dos tempos, do clamor do povo. E isto interpela toda a Igreja, que não pode ficar surda ao dito clamor” (CODINA, V., “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 239.)

²³⁴ EG 193.

²³⁵ Ex 3,7-8.

²³⁶ Jz 3,15.

respondeu ao sofrimento do seu povo. Mas há aqui um elemento pneumatológico singular que permite vincular o clamor dos pobres, o Espírito e a reforma da Igreja:

A Igreja reconheceu que a exigência de ouvir este clamor deriva da própria obra libertadora da graça em cada um de nós, pelo que não se trata de uma missão reservada apenas a alguns: ‘A Igreja, guiada pelo Evangelho da Misericórdia e pelo amor ao homem, *escuta o clamor pela justiça* e deseja responder com todas as suas forças’²³⁷.

Ora, o clamor dos pobres (e o clamor do povo de Israel) não é uma simples ‘reivindicação social’ ou ‘manifestação de um grupo social’. Este clamor é o clamor do Espírito naquele que sofre, porque “Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abá, Pai!’”²³⁸. Este clamor diz respeito à “dignidade de filhos”²³⁹ e ao rechaço da escravidão²⁴⁰, seja aquela da Lei, como aquela, por extensão, do pecado e da injustiça. É o Espírito que clama no pobre pela vida em abundância da qual Jesus é portador em todas as suas dimensões.

“*Missio Dei* nada mais é que o envio do Espírito Santo do Pai por intermédio do Filho a este mundo, para que este mundo não se arruíne, mas vida. O que é trazido por Deus ao mundo por intermédio de Cristo, isso é, dito na simplicidade do Evangelho de João, *Vida*: ‘vivo, e vós também vivereis’ (Jo 14,19). Pois o Espírito Santo é a ‘Fonte da vida’, trazendo vida para dentro do mundo, vida total, vida plena, irrestrita, indestrutível, *vida eterna*. O Espírito divino criador e vivificador traz essa vida eternamente viva já aqui antes da morte, não apenas depois, após a morte, porque traz Cristo a este mundo, e Cristo é ‘a ressurreição e a vida’ em pessoa. Por meio de Cristo veio à luz ‘vida incorruptível’, e o Espírito da vida que Cristo envia ao mundo é a força da ressurreição, que nos proporciona vida nova [...] Onde está Jesus, ali existe vida [...] São curados enfermos, consolados os aflitos, aceitos os excluídos e expulsos os demônios da morte. Onde está presente o Espírito Santo, ali há vida [...]”²⁴¹.

A atenção da Igreja e dos cristãos ao clamor dos pobres é a ‘motivação’ para a opção que a eles se refere pelo fato de que é o Espírito a clamar nos sofredores por justiça, que é a libertação e a salvação pela via da misericórdia²⁴². Ora, esta face da pneumatologia da opção pelos pobres engendra a reforma eclesial na caridade porque se apresenta como a escuta e a obediência da Igreja à ‘voz’ do Espírito nos irmãos e irmãs sofredores em vista da justiça, que, em última análise, tem por

²³⁷ EG 188, que cita LN XI, 1.

²³⁸ Gl 4,6.

²³⁹ Gl 4,5.

²⁴⁰ Gl 4,7.

²⁴¹ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 27.

²⁴² LN XI, 1.

plenitude a Pessoa de Jesus e o Evangelho da vida. Daí porque a reforma no Espírito da caridade em face da evangelização dos pobres necessita igualmente do clamor da Igreja por esta reforma, porque “o Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’”²⁴³. O Espírito que clama no pobre por justiça é o mesmo que clama na Igreja por uma reforma que a torne pobre e servidora na caridade²⁴⁴.

“[...] o Espírito, desde o Antigo Testamento, age em favor da justiça entre os seres humanos como antecipação da justiça escatológica do Reino de Deus. O que os profetas anunciaram, movidos pelo Espírito, realiza-se em Jesus, cheio do Espírito no Batismo; o Espírito que os discípulos recebem depois da Páscoa-Pentecostes capacita-os e lhes dá forças para continuar o projeto de Jesus de anunciar a Boa-Nova aos pobres, libertar os cativos e dar visão aos cegos neste tempo de graça. Os cristãos, ungidos pelo mesmo Espírito de Jesus, temos de passar por este mundo fazendo o bem e libertando as vítimas do mal. O Espírito age desde a ótica e perspectiva dos últimos, ao rés do chão, não dos poderosos que desejam manter seus privilégios. Os últimos (os *eschatoi*) são os que julgarão as nações; o Espírito antecipa a justiça escatológica de Deus”²⁴⁵.

4.3.3.

A diaconia do e no Espírito

Se o Espírito da caridade reforma a Igreja para a liberdade e para anunciar e promover a libertação; se o mesmo Espírito reforma a Igreja a fim de que seja pobre e esteja com os pobres; igualmente Ele reforma a comunidade eclesial para que seja configurada ao Cristo servo e efetivamente sirva à humanidade em todos os tempos e lugares. Em certa medida, a diaconia (serviço) do Espírito sintetiza as duas dimensões pneumatológico-reformadoras precedentes, pois é no serviço que a caridade eclesial se apresenta em sua forma mais proeminente, pois já na comunidade primitiva

[...] o serviço social que tinham de cumprir era concreto sem dúvida alguma, mas ao mesmo tempo era também um serviço espiritual; tratava-se, na verdade, de um

²⁴³ Ap 22,17.

²⁴⁴ “[...] de fato o compromisso libertador significa para muitos cristãos autêntica experiência espiritual, no sentido original e bíblico: um viver no Espírito que faz que nos reconheçamos livre e criativamente filhos do Pai e irmãos dos homens (‘Deus enviou a nossos corações o Espírito de seu Filho que clama: Abba, Pai!’) (GUTIERREZ, G., Teologia da libertação, p. 262). “Este Espírito de liberdade é o mesmo Espírito de justiça [...] Os homens novos devem saber reconhecer o clamor do Espírito que os renovou nos lugares em que ele ainda conclama por justiça, contado com a atuação eficaz daqueles que ele renovou [...] através desse clamor dos pobres, é o Espírito que clama pedindo justiça e libertação da opressão, é o clamor pelo Reino, pela nova terra e pelo novo céu. O Espírito de justiça que ungiu reis e profetas e o próprio Jesus, é o que clama através dos pobres do mundo” (CODINA, V., “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 248).

²⁴⁵ CODINA, V., O Espírito do Senhor, p. 53.

ofício verdadeiramente espiritual, que realizava um dever essencial da Igreja, o do amor bem ordenado ao próximo [...] [com] a ‘diaconia’ – o serviço do amor ao próximo exercido comunitariamente e de modo ordenado – ficara instaurada na estrutura fundamental da própria Igreja²⁴⁶.

Tal realidade eclesial foi constituída pelo Espírito imediatamente após o Pentecostes como sinal visível da manifestação pública da Igreja: os primeiros cristãos perseveravam na “comunhão fraterna”²⁴⁷ (koinonia) e “possuíam tudo em comum; vendiam suas propriedades e seus bens e repartiam o dinheiro entre todos, conforme a necessidade de cada um”²⁴⁸. Assim, a diaconia ‘do’ Espírito para a reforma da Igreja é a comunhão fraterna, o serviço mútuo como ‘coluna vertebral’ da comunidade; e a diaconia ‘no’ Espírito é o serviço ‘para fora’, que se dirige a todos com vistas à promoção de uma humanidade nova²⁴⁹. O Espírito configura, então, uma Igreja diaconal e diaconisa segundo a paradigma de Cristo que “não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos”²⁵⁰. Correspondem à natureza e à missão da Igreja o serviço e a oblação de si em virtude da *kenosis* do Verbo que “não considerou um privilégio ser igual a Deus, mas esvaziou-se, assumindo a forma de servo”²⁵¹.

Se o serviço eclesial tem por núcleo de sentido o amor e este amor na Igreja (e antes na Trindade) é uma Pessoa – o Espírito Santo – o primeiro ‘efeito’, por assim dizer, da reforma na caridade promovida pelo Espírito é a conformação do corpo eclesial ao Cristo diácono, Cabeça deste corpo, dado que “de tal modo Deus amou o mundo, que deu o seu Filho Unigênito [...] para que o mundo seja salvo por ele”²⁵². O Espírito da caridade derramado sobre a Igreja nascente em Pentecostes engendrou uma Igreja servidora para a experiência da comunhão e da salvação, pois esta última, no contexto do peregrinar eclesial, assume contornos de vinculação, fraternidade e comunhão: ‘ser salvo’ na Igreja é, antes de tudo, fazer a experiência da comunhão, que será plenificada escatologicamente na salvação eterna. Novamente a descrição da vida das primeiras comunidades cristãs põe em relevo essa realidade: “e, cada dia, o Senhor acrescentava a seu número mais pessoas que

²⁴⁶ DCE 21.

²⁴⁷ At 2,42.

²⁴⁸ At 2,44-45.

²⁴⁹ EN 18.

²⁵⁰ Mt 20,28.

²⁵¹ Fp 2,6-7.

²⁵² Jo 3,16-17.

eram salvas”²⁵³. Isso significa dizer que da diaconia ‘do’ Espírito como força motriz da reforma eclesial decorre o lavar os pés uns dos outros²⁵⁴, o binômio discipulado-missão²⁵⁵, o anúncio aos pobres, a libertação dos cativos, a cura dos feridos e a profecia da vida nova. Não há como relativizar o sentido pneumatológico-diaconal do capítulo quarto do Evangelho de Lucas: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pois ele me ungiu para [...]”²⁵⁶. Este ‘para’ é a diaconia de Jesus plasmada pelo Espírito na Igreja. Central para a compreensão desse processo é o enunciado pneumatológico de Bento XVI:

O Espírito é também força que transforma o coração da comunidade eclesial, para ser, no mundo, testemunha do amor do Pai, que quer fazer da humanidade uma única família, em seu Filho [...] o Espírito é aquela força interior que harmoniza seus corações com o coração de Cristo e leva-os a amar os irmãos como Ele os amou [...]”²⁵⁷.

O Espírito transforma/reforma a Igreja para o serviço mediante uma força (*pneuma*) que comunica o amor divino ao interno dos sujeitos e da comunidade, o qual, por sua vez, ‘transborda’ em tudo e em todos, o que vem delineado nas significativas palavras de Paulo: “[...] livre em relação a todos, eu me tornei escravo [servo] de todos [...] para todos eu me fiz tudo [...]”²⁵⁸. Assim, a diaconia ‘do’ Espírito na Igreja não se refere a um sem número de atividades ditas serviçais realizadas de maneira desordenada: o serviço na Igreja não é ativismo eclesial. Em sentido próprio, a diaconia eclesial ‘do’ Espírito é sua ação conformadora da comunidade-Igreja segundo a diaconia de Cristo, a fim de que todos os membros do Corpo estejam fundamentalmente orientados pelo caráter diaconal do mesmo Corpo a partir de sua Cabeça²⁵⁹. Aqui não há uma referência primeira à atividade do Corpo, mas à atividade do Espírito no Corpo, ação esta que, embora radicada no mistério eclesial, reclama a abertura e a docilidade dos cristãos. Um dos enunciados pneumatológicos de LG atesta essa realidade: “[...] assim como a natureza [humana] assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação [...] de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a

²⁵³ At 2,47.

²⁵⁴ Jo 13,1-20.

²⁵⁵ Tal binômio é a condição fundamental de todo sujeito eclesial: DAp e EG 191-121.

²⁵⁶ Lc 4,18.

²⁵⁷ DCE 19.

²⁵⁸ 1Cor 9,19.22.

²⁵⁹ 1Cor 12,27-31.

vivifica, para o crescimento do corpo [...]”²⁶⁰. Ou seja, o ‘servir’ da Igreja ao Espírito do Senhor é, em primeiro lugar, acolhida, em sua estrutura visível, da graça que vivifica e conforma a Cristo para o serviço. Não se trata de um ‘servir’ funcional ou técnico-instrumental: é a atitude livre e consciente de adesão dos discípulos missionários à obra reformadora e vivificadora do Espírito que ‘serve’ à Igreja conformando-a ao Diácono do Pai.

Todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles [...] Por isso, somos assumidos nos mistérios da Sua vida, configurados com Ele [...] graças ao Seu poder, nos prestamos mutuamente serviços em ordem à salvação, de maneira que, professando a verdade na caridade, cresçamos em tudo para Aquele que é a nossa cabeça [...] E para que sem cessar nos renovemos n'Ele [...] deu-nos do Seu Espírito, o qual, sendo um e o mesmo na cabeça e nos membros, unifica e move o corpo inteiro²⁶¹.

A diaconia ‘do’ Espírito implica a diaconia ‘no’ Espírito como termo da ação pneumatológico-reformadora na caridade, porque “a verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em novas ideias, mas na própria figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos – um incrível realismo”²⁶². O amor cristão não é uma noção abstrata, essência pura e unicamente objeto de consciência. É o amor que vai atrás da “ovelha perdida”²⁶³, que não rejeita o filho transviado²⁶⁴, que dá a vida pelos amigos²⁶⁵: amor que é a explicação do próprio ser e agir de Jesus²⁶⁶. Ora, a Igreja que continuamente renova sua autoconsciência diaconal e se conforma ao Cristo servidor, pela ação do Espírito Santo, é a Igreja que atualiza uma autêntica práxis diaconal ‘no’ Espírito por meio dos dons e carismas que o mesmo Espírito distribui aos cristãos, os quais, por sua vez, concorrem para a diversidade dos ministérios eclesiais, expressões concretas do serviço da Igreja à humanidade. “A Igreja, que Ele [o Espírito] conduz à verdade total [...] e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22)”²⁶⁷.

²⁶⁰ LG 8.

²⁶¹ LG 7.

²⁶² DCE 12.

²⁶³ Lc 15,1-7.

²⁶⁴ Lc 15,1-31.

²⁶⁵ Jo 15,13.

²⁶⁶ DCE 12.

²⁶⁷ LG 4.

Os dons e carismas do Espírito que apontam para os ministérios na Igreja igualmente não podem ser concebidos como ‘atribuições corporativas’, mas sim como expressões do ser e do agir da Igreja fundada sob o mistério trinitário: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo. Há diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo. Há diferentes atividades, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos”²⁶⁸. Mas, ao final, conclui o Apóstolo: “A cada um é dada a manifestação do Espírito, em vista do bem de todos”²⁶⁹. ‘Dons’, ‘ministérios’ e ‘atividades’ referem-se à diaconia da Igreja ‘no’ Espírito, pois os dons espirituais repousam no ordenamento dos ministérios tal com os membros de um corpo encontram-se ordenados num organismo²⁷⁰. A ‘manifestação do Espírito’ – que no contexto da Primeira Carta aos Coríntios se refere aos ‘carismas’ – serve ao bem comum e à edificação da Igreja e não a interesses particulares²⁷¹. Ora, os dons e os carismas concedidos e os ministérios dinamizados pelo Espírito segundo a coesão do Corpo de Cristo são a base sobre o qual se edifica o serviço da Igreja, uma vez que atividades pretensamente evangelizadoras e ministérios supostamente eclesiais se esvaziam de sentido se lhes falta o princípio pneumatológico da graça concedida sob a modalidade de dons e carismas. Reside neste fato a diaconia ‘no’ Espírito como ação reformadora-eclesial do mesmo Espírito²⁷², pois

[...] a primeira palavra, a iniciativa verdadeira, a atividade verdadeira vem de Deus e só inserindo-nos nesta iniciativa divina, só implorando esta iniciativa divina, nos podemos tornar também – com Ele e n’Ele – evangelizadores. Deus é sempre o início, e sempre só Ele pode fazer Pentecostes, pode criar a Igreja, pode mostrar a realidade do seu ser conosco. Mas por outro lado, contudo, Deus, que é sempre o início, deseja também o nosso compromisso, deseja comprometer a nossa atividade, de modo que as atividades sejam teândricas, por assim dizer, feitas por Deus, mas com o nosso comprometimento e exigindo o nosso ser, toda a nossa atividade²⁷³.

²⁶⁸ 1Cor 12,4-6.

²⁶⁹ 1Cor 12,7.

²⁷⁰ “De fato, Deus dispôs os membros, e cada um deles, no corpo, conforme quis. Se houvesse apenas um membro, onde estaria o corpo?” (1Cor 12,18-19).

²⁷¹ 1Cor 12,7.

²⁷² “Coisa semelhante poderíamos dizer quanto às instituições eclesásticas. Somente se estiverem abertas a um contínuo aperfeiçoamento, reforma e adaptação elas são serviços do Espírito na Igreja e no mundo. Caso contrário elas se substantivam e correm o risco de se tornarem redutos de conservadorismo e instrumentos de poder opressor do desenvolvimento libertador da graça e da fé. Todas as instituições e linguagens teológicas dentro da Igreja podem e devem ser sacramentos (sinais e instrumentos) a serviço do Espírito, pelos quais o Ressuscitado hoje atua e se faz presente na visibilidade histórica dos homens” (BOFF, L., Igreja Sacramento do Espírito, p. 125).

²⁷³ BENTO XVI, Meditação durante a Oração da Hora Tercia na Inauguração dos Trabalhos do Sínodo dos Bispos, 8 de outubro de 2012, 4.

Trata-se do princípio da primazia da graça²⁷⁴, que é o próprio Espírito concedido aos cristãos no Batismo e na Confirmação²⁷⁵. Verifica-se claramente essa realidade quando da eleição do grupo dos Sete, que deveriam ser homens “cheios do Espírito e de sabedoria”²⁷⁶. A diaconia como ministério na Igreja surge sob o critério da vida ‘no’ Espírito²⁷⁷. Tem-se, então, a diaconia ministerial ‘no’ Espírito como decorrência da diaconia eclesial ‘no’ Espírito, pertinente a todo batizado, participante ativo da missão da Igreja na condição de servidor do Evangelho. A reforma que o Espírito promove na Igreja pela via da caridade não implica uma Igreja servidora ao modo de uma atividade desqualificada em relação à pregação ou à liturgia. Esta reforma exprime justamente o sentido contrário pertinente a tal posicionamento: é a diaconia ‘no’ Espírito que dimensiona todos os demais ministérios eclesiais; o serviço da caridade motivado pela experiência do Espírito que comunica existencialmente ao ser humano o amor do Pai revelado em plenitude em Cristo; os dons e carismas postos em exercício para a edificação da Igreja e para o bem de todos.

No âmbito da diaconia da Igreja situam-se os diversos ministérios, que são carismas do Espírito Santo para o serviço eclesial junto à comunidade. A variedade dos serviços é conhecida na Igreja desde os tempos apostólicos, alguns na orientação e coordenação, outros voltados às necessidades concretas das comunidades. Estes ministérios podem ser divididos em: ministérios ordenados ou hierárquicos e ministérios não ordenados (confiados, reconhecidos ou instituídos). A missão da Igreja, por sua natureza, está revestida de caráter universal²⁷⁸.

Considerando a diaconia eclesial ‘no’ Espírito como expressão da reforma desde o que Deus é por essência – Deus é amor – tem-se efetivamente uma Igreja servidora, não centrada em si mesma e toda ela carismática e ministerial. É o Espírito que comunica seus dons, “distribuindo-os a cada um conforme quer”²⁷⁹, a

²⁷⁴ EG 112.

²⁷⁵ “Também o batismo é [...] um pentecostes, um evento carismático. Trata-se de uma perspectiva que os poetas litúrgicos exploram amplamente. É o Cenáculo, identificado com o lugar da efusão do Espírito, a oferecer o ponto de partida para o paralelismo entre Pentecostes e batismo [...] no ofício sírio ocidental de Pentecostes, o Cenáculo é também esse descrito como uma fornalha: ‘neste dia os discípulos foram lançados como ouro na fornalha do Espírito, e o seu esplendor brilhou até os quatro cantos do mundo, e eles pregaram o nome de Jesus em todo o mundo’ (BROCK, S. P., *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siríaca*, p. 249-250, trad. nossa).

²⁷⁶ At 6,3.

²⁷⁷ “Portanto, irmãos, escolhei entre vós homens de boa reputação, cheios do Espírito e de sabedoria, para que lhe confiemos essa tarefa” (At 6,3).

²⁷⁸ SANTANA, L. L., “Cheios do Espírito Santo, para servir” (At 6,3), p. 37.

²⁷⁹ 1Cor 12,11.

fim de que “como bons administradores da multiforme graça de Deus, cada um coloque à disposição dos outros o dom que recebeu”²⁸⁰. Se a diaconia ‘do’ Espírito, na caridade, reforma a Igreja reposicionando seu elemento institucional (uma Igreja diaconal segundo Cristo), a diaconia ‘no’ Espírito reforma a Igreja em perspectiva pastoral, lançando a comunidade eclesial num peregrinar cuja marca visível é o serviço a todos em todas as situações e contextos em que se encontram. É o que afirma um dos enunciados pneumatológicos de AG:

[...] todos os filhos da Igreja tenham consciência viva das suas *responsabilidades para com o mundo*, fomentem em si um espírito verdadeiramente católico, e ponham as suas forças *ao serviço da obra da evangelização*. Saibam todos, porém, que o primeiro e mais irrecusável contributo para a difusão da fé, é viver profundamente a *vida cristã*. Pois o seu *fervor no serviço de Deus* e a sua *caridade para com os outros* é que hão de trazer a toda a Igreja o *sopro de espírito novo* que a fará aparecer como um sinal levantado entre as nações, como ‘luz do mundo’ (Mt 5,14) e ‘sal da terra’ (Mt 5,13)²⁸¹

4.4.

O Espírito reforma a Igreja na missão

O *pneuma* neotestamentário é especialmente força vital e força para a missão²⁸². Não há como contestar que a manifestação pública da Igreja em Pentecostes e sua posterior expansão – concomitante à perseguição e ao martírio – foram levadas a termo pelo Espírito²⁸³. Toda a vida de Jesus esteve marcada pela experiência descrita no capítulo quarto do Evangelho de Lucas. Igualmente toda a dinâmica missionária proposta por Jesus aos apóstolos e discípulos esteve marcada pela força do Espírito. A ressurreição testemunhou a entrega do Espírito à comunidade apostólica como dom pascal²⁸⁴. Antes da ascensão, o ‘Ide’ de Jesus contemplou o anúncio e o batismo, bem como a espera pelo envio do Prometido. Até esse momento, os apóstolos ainda não haviam realizado a experiência da missão no Espírito em sentido estrito, o que iria ocorrer apenas após o Pentecostes.

O Concílio Vaticano II afirma que a Igreja existe para evangelizar²⁸⁵. O resgate do tema da evangelização na contemporaneidade eclesial se dá

²⁸⁰ 1Pd 4,10.

²⁸¹ AG 36, grifos nossos.

²⁸² BOFF, L., Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 21-22.

²⁸³ Destaque para *Atos: o Evangelho de Espírito Santo*, de Justo González.

²⁸⁴ Jo 20,22.

²⁸⁵ AG 2.

prioritariamente em perspectiva pneumatológica²⁸⁶: uma Igreja impulsionada pelo Espírito para anunciar o Evangelho e para gerar comunhão tal como fizeram as primeiras comunidades cristãs de Atos dos Apóstolos.

Assim, se o Espírito reforma a Igreja na comunhão nos termos de sua substância (a Igreja brota da comunhão divina) e horizonte (para a unidade do gênero humano), igualmente o Espírito reforma a Igreja na missão nos termos de sua ação (a Igreja é toda ela missionária). Trata-se da reforma pneumatológica segundo a intuição conciliar da Igreja *ad intra* e *ad extra*, sem reducionismos: o que o Espírito realiza ao interno da Igreja é o que ela anuncia para o mundo: a comunhão como experiência da salvação, a verdade como encontro pessoal com Jesus Cristo e a caridade como testemunho cristão por excelência. Quando, na história, a Igreja e os cristãos ofuscaram estes horizontes, a comunidade eclesial se viu necessitada de uma reforma promovida pelo Espírito da missão, Espírito de *parresía*, ‘Espírito da evangelização’²⁸⁷. Na atualidade esta é a dimensão da reforma eclesial no Espírito mais acentuada: a da reforma missionária²⁸⁸. Tal ênfase não exclui as demais dimensões; ao contrário, potencializá-las na medida em que tudo está orientado para a missão, a fim de que não se caia numa espécie de introversão eclesial²⁸⁹. O que se apresentará nas seções seguintes corrobora esse processo teológico-pastoral sob as bases da pneumatologia missionária lucana, da reforma eclesial segundo o paradigma de Pentecostes, do protagonismo do Espírito na evangelização, da conversão pastoral como obra do Espírito e de uma possível pneumatologia dos carismas e ministérios na Igreja.

4.4.1.

A perspectiva pneumatológico-missionária lucana

A perspectiva pneumatológico-missionária lucana é fundamental para a compreensão da relação Espírito-reforma-missão. Lucas é tido como o evangelista do Espírito Santo e, do mesmo modo, Atos dos Apóstolos, de sua autoria, explicita a todo momento a ação do Espírito na constituição e na missão eclesial. Nesse

²⁸⁶ EN 74-80; RM 21-30; EG 259-283.

²⁸⁷ Veja-se PESSOTTO, D. M., O Espírito da evangelização na *Evangelii Nuntiandi* e na *Evangelii Gaudium*.

²⁸⁸ EG 17.

²⁸⁹ JOÃO PAULO II, *Ecclesia in Oceania* 19.

sentido, tem-se que, na obra lucana, a expressão ‘*pneuma*’ se refere à ‘força de Deus’, força para a realização de uma ação específica: a missão. O *pneuma* lucano designa essa força como o ‘Espírito de Deus’. Em seu Evangelho, por exemplo, Lucas utiliza ‘Espírito de Deus’ três vezes mais que no Evangelho de Marcos, sendo que é no Evangelho lucano que se encontram as indicações mais destacadas acerca da ação do Espírito (*pneuma*) em Jesus. Ao afirmar que Jesus é nascido do Espírito, Lucas evidencia o *pneuma* como ação criadora de Deus na anunciação, pois Maria concebeu Jesus por obra do Espírito Santo²⁹⁰. Destaca igualmente Lucas a ação do *pneuma* no batismo de Jesus. Descendo sobre ele, o Espírito marca o início de seu ministério público, de sua missão²⁹¹. Recorda-se aqui a afirmação inicial da presente seção de que o Espírito, em Lucas, é preconizado como força de Deus para a missão. No batismo de Jesus essa realidade se torna evidente pela união da Palavra do Pai – “Tu és meu Filho; eu, hoje, te gerei”²⁹² – e da unção do Espírito que confirmou Jesus em sua missão de anunciador da Boa-Nova e Salvador de todos os homens e mulheres. “O Espírito é a unção profética da missão de anúncio e de realização da Boa Nova libertadora que Jesus vai realizar. A descida do Espírito, que habilita Jesus oficialmente à sua missão [...] é também a revelação de sua identidade de Filho de Deus”²⁹³.

É a ação do Espírito que torna público o desígnio do Pai em Jesus e o seu consequente ministério, que será levado à consecução pela ação do mesmo Espírito. Impelido pelo Espírito ao deserto²⁹⁴, Jesus experimenta ali a presença do Espírito que o faz renunciar ao que atenta contra o Reino de Deus a ser anunciado e inaugurado por Ele. Lucas procura salientar que, mesmo antes do início de sua vida pública, Jesus é conduzido pelo Espírito para a vivência de uma experiência que o acompanhará ao longo de seu ministério: a afirmação da Boa-Nova em detrimento dos sinais diabólicos. Dada a relevância que a relação Espírito-missão possui no contexto lucano, percebe-se, com isso, o sentido evangélico da luta que todos os cristãos travam para se manterem fiéis ao batismo recebido e à missão que lhes foi outorgada a partir do modelo que é Jesus Cristo. Essa luta é travada na ação do Espírito, como em Jesus. Por conseguinte, o *pneuma* presente no batismo e na

²⁹⁰ Lc 1,35.

²⁹¹ Lc 4,14-20.

²⁹² Lc 3,22b.

²⁹³ BOFF, L., Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 24.

²⁹⁴ Lc 4,1.

tentação de Jesus é o *pneuma* que o leva a anunciar o Reino e a salvação a todos. O programa missionário de Jesus é ditado pela unção do Espírito:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor²⁹⁵.

A unção de Jesus com o Espírito Santo está essencialmente vinculada à sua missão salvífica. Ele é o Messias, o Ungido, aquele cuja unção recebida do Espírito o impele a atualizar a obra missionária para a qual foi enviado pelo Pai, pois a sua vida e missão, no Espírito Santo, devem realizar o plano divino da salvação. Lucas, portanto, em seu Evangelho, evidencia a estreita relação entre Jesus e o Espírito sob o signo da missão segundo a força da unção pneumática, realidade que, sob o ponto de visto exegético-teológico, é apresentada por Menzies:

[...] ao avançar a perícopes de Nazaré na cronologia de seu Evangelho, Lucas relaciona o relato com o da recepção do Espírito por Jesus no Jordão e, como resultado, destaca o significado da unção pneumática de Jesus para todo o seu ministério. A citação de Isaías [Is 61,1], que desempenha um papel de destaque na narrativa, define com precisão o significado que Lucas atribui à unção pneumática de Jesus: a recepção do Espírito por Jesus no Jordão foi o meio pelo qual ele foi equipado para cumprir sua missão messiânica. Em segundo lugar, alterando o texto de Is 61,1-2 (LXX), Lucas traz a citação em conformidade com sua pneumatologia profética distinta e, assim, destaca a pregação como o produto principal da unção de Jesus e o aspecto preeminente de sua missão [...] a pregação inspirada pelo Espírito de Jesus efetua a salvação. Esta avaliação da pneumatologia de Lucas é inteiramente consistente com sua cristologia [...] Assim, o retrato de Lucas da unção pneumática de Jesus, que antecipa a experiência da igreja primitiva, é consistente com sua pneumatologia profética²⁹⁶.

Assim, a tradição lucana, sob a ótica de seu Evangelho, apresenta o *pneuma* como o dom em Jesus para o cumprimento da sua missão. Trata-se de uma relação indissociável, que não assume uma concepção meramente funcional, mas evidencia Jesus como o homem do Espírito em sentido estrito: há entre eles uma plena relação pessoal, atualizada na própria missão do Filho de Deus. A pneumatologia do Evangelho lucano põe em relevo três aspectos: o *pneuma* (a ação do Espírito que unge Jesus e o envia em missão), a missão (ação do mesmo Espírito no ministério

²⁹⁵ Lc 4,18-19.

²⁹⁶ MENZIES, R. P., *Empowered for Witness*, p. 155-156, trad. nossa

de Jesus) e o testemunho (Jesus é o Messias na força do Espírito para o testemunho do Reino de Deus).

Na perspectiva do livro dos Atos dos Apóstolos, igualmente pertencente à tradição lucana, temos uma concepção de *pneuma* idêntica àquela do Evangelho de Lucas: força de Deus para a missão²⁹⁷. O evento Pentecostes condensa em si e orienta toda a narrativa dos Atos porque apresenta o Espírito Santo como o protagonista da missão. Se em seu Evangelho Lucas apresenta Jesus como o missionário do Pai pela unção e força do Espírito, em Atos apresenta a comunidade cristã ungida e enviada na força do Espírito para a perpetuação da missão de anunciar a Boa Nova.

Segundo Boff²⁹⁸, o primeiro discurso de Pedro, logo após o Pentecostes, introduz teologicamente todo o Livro de Atos e, por conseguinte, explicita alguns aspectos referentes ao Espírito. O primeiro deles diz da efusão do Espírito, experiência que os apóstolos reunidos no Cenáculo haviam acabado de vivenciar. Retomando o livro do profeta Joel²⁹⁹, Pedro discursa à multidão:

Sucedará nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei o meu espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão. Sim, sobre meus servos e minhas servas derramarei do meu Espírito. E farei aparecerem prodígios em cima, no céu, e sinais embaixo, sobre a terra. O sol se mudará em escuridão e a lua em sangue, antes que venha o Dia do Senhor, o grande Dia. E então, todo o que invocar o nome do Senhor será salvo³⁰⁰.

A experiência cenacular da efusão do Espírito, que levou imediatamente os apóstolos ao anúncio de Jesus Cristo tendo Pedro por porta-voz, inaugurou a missão da Igreja e fez de todos quantos reconheceram Jesus como Senhor e Salvador também anunciadores de suas maravilhas na força do Espírito Santo. O anúncio de Jesus Ressuscitado, segundo Atos, está intrinsecamente vinculado ao derramamento do Espírito Santo, tal como afirma Pedro: “Portanto, exaltado pela direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e o derramou, e é

²⁹⁷ “Das 59 referências ao Espírito de Deus em Atos, 36 estão inequivocamente ligadas à atividade profética. Embora a distinção entre as duas atividades listadas abaixo seja às vezes arbitrária, visto que muitas vezes se sobrepõem, o uso de Lucas em Atos pode ser convenientemente resumido da seguinte forma: o Espírito é o agente da fala inspirada [...] e revelação especial por meio da qual dirige a missão da igreja [...]” (MENZIES, R. P., *Empowered for Witness*, p. 258, trad. nossa).

²⁹⁸ BOFF, L., *Espírito e missão na obra de Lucas-Atos*, p. 107.

²⁹⁹ Jl 3,1-5.

³⁰⁰ At 2,17-21.

isto o que vedes e ouvis”³⁰¹. Tal profissão de fé em Jesus traz consigo um elemento pneumatológico singular: o Senhor que ressuscitou dos mortos prometeu e enviou o Espírito para que todos pudessem, como comunidade cristã, anunciar o Reino e a salvação que ele mesmo ofereceu na força do Espírito Santo³⁰². Sob esta ótica, Atos põe em relevo a relação entre Ressurreição e Pentecostes segundo a proeminência do Mistério Pascal de Cristo, cujo anúncio só pode se dar pelo Espírito Santo.

[...] Não foi o Pentecostes que foi proclamado, mas o Cristo ressuscitado. Isso confirma que, para a igreja primitiva em geral, a obrigação para com a missão estava enraizada nas aparições de Jesus ressuscitado. Ao mesmo tempo, devemos também notar que o evangelismo em si era considerado um dom do Espírito; sem a inspiração e capacitação do Espírito, as palavras da missão não teriam impacto nos ouvintes [...] Podemos dizer, portanto, que o Pentecostes foi amplamente reconhecido como a pré-suposição da missão, não menos do que as aparições da ressurreição³⁰³.

Além disso, o envio do Espírito Santo, evento central de Atos, é a experiência que possibilita aos apóstolos e à comunidade uma autêntica experiência do amor e da misericórdia de Deus³⁰⁴ porque, como destaca EG, “se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros?”³⁰⁵. “A relação existente entre a exaltação de Jesus e a doação do Espírito nos dá a consciência de vislumbrar a ‘face’ materna do Deus-Amor, que se nos dá inteiramente ao comunicar-nos seu Espírito de vida”³⁰⁶.

Aquilo que podemos advertir dentro desse quadro relacional no que diz respeito ao anúncio enquanto missão é a força da inspiração imediata, da convicção pessoal,

³⁰¹ At 2,33.

³⁰² “Em sua homilia sobre os Atos dos Apóstolos, João [Crisóstomo] revela como que uma nostalgia da Igreja primitiva, em especial no que concerne à sua docilidade à ação do Espírito Santo, que nela suscitava seus dons e frutos; na verdade, era o artífice da verdadeira comunhão e apostolicidade da Igreja. Aqui, então, é que João preconiza a comunidade primitiva como o ideal de vida para os cristãos de todos os tempos. O Paráclito, derramado sobre os Apóstolos em Pentecostes, segundo a promessa de Jesus [...] é quem capacita a Igreja ao testemunho da Páscoa do Senhor. É Ele também aquele que gera a unidade do Corpo de Cristo, dotado de diversos membros, mas unificado no único Espírito. Assim, João apresenta-nos uma eclesiologia de unidade e de comunhão, refletindo a eclesiologia paulina apresentada em 1Cor 12” (SANTANA, L. F. R., Batizados no espírito, p. 25).

³⁰³ DUNN, J. D. G., Jesus and the Spirit, p. 153-154, trad. nossa.

³⁰⁴ “Ao confrontar a íntima relação que existe entre Espírito e Comunidade, a experiência pessoal de fé no Senhor Jesus do Evangelho [...] precede o nascimento da comunidade como evento do Espírito [...] A novidade da ação de Jesus na comunidade cristã consiste, precisamente, na sua atuação pessoal no interior dela, pelo seu Espírito. Por isso a vida da comunidade cristã está toda baseada na relação pessoal com o Espírito de Jesus. A atuação desse Espírito no seio da comunidade inaugura uma nova relação de cada membro com Deus: é a relação filial, que dá acesso à esfera da mesma vida comunitária de Deus e chamamos de relação filial com a Trindade” (BOFF, L., Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 111).

³⁰⁵ EG 8.

³⁰⁶ BOFF, L., Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 111.

da autoridade carismática e da experiência espiritual que supõe a recepção do Espírito. A partir dessa relação do Espírito como Pessoa com cada missionário e com cada comunidade que abordamos neste segmento, a experiência do Espírito certamente está relacionada ao *ver* e ao *ouvir* a plenitude da presença de Deus através do Ressuscitado que doa o Espírito³⁰⁷.

Por fim, o discurso de Pedro, cujo alcance pneumatológico contempla a totalidade do texto de Atos, indica os elementos pertinentes a uma vida no Espírito: “Arrependei-vos e cada um seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos vossos pecados. Então recebereis o dom do Espírito Santo”³⁰⁸. O *pneuma* de Atos é o Espírito que dá vida nova para a missão. Assim como Jesus, guiado pelo Espírito, cumpriu em tudo a vontade do Pai e dela deu testemunho, também aqueles que o acolhem como Salvador, pela efusão do Espírito, são conformados a Ele. Trata-se de uma conversão radical cuja norma é Cristo, mas que só é possível pela ação do Espírito Santo. Daí em diante visualizam-se em Atos os efeitos da vida nova no Espírito Santo acompanhados do envio missionário com ousadia, o que novamente reitera a centralidade da relação Espírito-missão na tradição lucana.

Tem-se, portanto, que a Teologia do Espírito Santo sob a perspectiva lucana está fundada na noção evangélica de *pneuma* como força de Deus para a missão, cujo paradigma é Jesus como o ungido pelo Espírito para o cumprimento de sua missão salvífica. Essa mesma noção orienta a pneumatologia presente nos Atos dos Apóstolos, cujo elemento central é a efusão do Espírito que conforma a pessoa a Jesus para que, como Ele, possa viver no Espírito para a missão de anunciar o Reino e a salvação. Considerando a centralidade da noção de reforma para a vida e a missão da Igreja, co-instituída pelo Espírito como “sacramento universal da salvação”³⁰⁹ e toda ela missionária, a pneumatologia lucana serve de princípio bíblico-teológico para a elaboração da noção de reforma eclesial e para sua consecução em termos missionários.

³⁰⁷ BOFF, L., Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 117.

³⁰⁸ At 2,38.

³⁰⁹ LG 1.

4.4.2.

A reforma eclesial e o paradigma de Pentecostes

O evento Pentecostes é encontra-se no âmago da relação Espírito-reforma no contexto do Concílio Vaticano II e do magistério recente. João XXIII desejou que o Vaticano II fosse um novo Pentecostes para a Igreja³¹⁰. Ainda que tivessem ouvido do próprio Jesus o mandato de evangelizar, foi apenas no Pentecostes que os corações dos apóstolos, enclausurados nos medos e inseguranças, experimentaram o grande amor do Pai. Dado que a reforma compreende o contínuo retorno a Cristo e à vocação fundamental da Igreja³¹¹ (vocação missionária), o critério de verdade quanto ao vínculo essencial existente entre o Pentecostes e a reforma da Igreja é o fato de que logo após a experiência do Espírito os apóstolos ‘saíram’ para anunciar o Evangelho. A reforma da Igreja é, então, retorno ao Evangelho a partir do Pentecostes, ou seja, na ação do Espírito que faz a Igreja viver como Jesus, o enviado do Pai, e cumprir o seu mandato missionário³¹²: “Quanto mais evangélica for a Igreja e mais fiel às suas origens, mais será ela mesma, mais será instrumento do Espírito”³¹³.

Ao evocar o Concílio Vaticano II, no início de EN, Paulo VI propõe uma síntese de seus objetivos com a mencionada Carta Encíclica: “tornar a Igreja do século XX mais apta ainda para anunciar o Evangelho à humanidade do mesmo século XX”³¹⁴. Redigindo EN abalizado nos ensinamentos conciliares, Paulo VI evidencia sua intenção de renovação³¹⁵ da Igreja. Se, em última análise, o Concílio foi pautado por essa aspiração fundamental³¹⁶, suas consequências para a vida e a missão da Igreja deveriam preconizar um perene movimento de retorno a Jesus

³¹⁰ JOÃO XXIII, HS 23.

³¹¹ AG 2.

³¹² Mt 28,19.

³¹³ SUENENS, L. J., O Espírito Santo nossa esperança, p. 32.

³¹⁴ EN 2.

³¹⁵ De acordo com Simone, Paulo VI, em ES, não estabelece diferença entre *aggiornamento*, renovação e reforma da Igreja. Contudo, em geral, utiliza reforma para a Igreja em si, renovação para a reforma da Igreja na sua inteireza e *aggiornamento* para aquilo que se refere à relação da Igreja com o mundo. Nesse sentido, renovação articula as duas outras noções, ainda que não se identifique com elas, em sentido estrito, dado sua maior extensão conceitual (SIMONE, G., Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana, p. 108).

³¹⁶ “Missão da Igreja, sobretudo no pós-Concílio, é também empenhar-se constantemente na obra de renovação e de *aggiornamento*. Esta foi sobretudo a grande herança que Paulo VI fez sua com o espírito de levar avanti a obra empreendida por seu predecessor João XXIII, que [...] deixou uma Igreja chamada e reunida em Concílio para renovar-se e confrontar-se ‘com os sinais dos tempos’ (Mt 16,4)” (MARZAROLI, D., Amate la Chiesa, p. 362, trad. nossa).

Cristo com vistas ao seu anúncio, uma perene conversão eclesial a fim de que todos os homens e mulheres pudessem contemplar Jesus na Igreja. Seguindo tal intento, Paulo VI se refere ao pedido que lhe foi feito pela III Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos³¹⁷:

Efetivamente, ao concluir-se essa memorável Assembleia, eles [Padres Conciliares] decidiram confiar ao Pastor da Igreja universal, com grande confiança e simplicidade, o fruto de todo o seu labor, declarando que esperavam do Papa um impulso novo, capaz de suscitar, numa Igreja ainda mais arraigada na força e na potência imorredouras do Pentecostes, tempos novos de evangelização³¹⁸.

Na esteira do Concílio, a Igreja sente a necessidade de tempos novos de evangelização, expressões de um impulso novo, cuja origem está na força e na potência de Pentecostes, ou seja, do Espírito Santo, o mesmo que fora enviado aos apóstolos. Percebe-se, pois, uma confluência de intenções, que, a partir do Vaticano II, estabelece-se como o grande mote para a reforma da Igreja: uma evangelização cujo paradigma é o da Igreja nascente em Pentecostes. Resulta disso o fato de que, sendo Jesus Cristo a ‘Cabeça’ e o modelo da Igreja, não há como a Igreja contemporânea engendrar tempos novos de evangelização se lhe faltar a abertura, a docilidade e a fidelidade ao Espírito que concede aos cristãos conhecer, experienciar, vivenciar, testemunhar e anunciar Jesus Cristo. Os apóstolos que acompanharam Jesus por aproximadamente três anos pareciam não tê-lo conhecido e experienciado em profundidade após sua morte e ressurreição³¹⁹. Isso só ocorreu no Cenáculo de Jerusalém, do qual consequência primeira e imediata foi o testemunho de Jesus Cristo e a missão, com ousadia e intrepidez.

A humanidade nova a que a evangelização aspira pressupõe uma mudança interior, uma transformação de mentalidade³²⁰ expressa em atitudes novas. Tais atitudes não são outras senão as de Cristo, pois é o Evangelho que nos fornece os critérios para a constituição da nova humanidade³²¹. Os homens novos,

³¹⁷ Realizada entre 27 de setembro e 16 de outubro de 1974, com o tema ‘A evangelização no mundo moderno’.

³¹⁸ EN 2.

³¹⁹ Jo 21,1-19.

³²⁰ “A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama, ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios” (EN 18).

³²¹ Mt 5,1-11.

transformados interiormente, são os que vivem segundo o Evangelho, que vivem segundo o Espírito de Cristo. A vida no Espírito é a vida pautada nas bem-aventuranças do Evangelho, vida que descobriu seu sentido primeiro e último em Deus que no seu Filho amou o mundo³²². No contexto de EN, a vida segundo o Espírito – uma vida e uma práxis pentecostal – é o elemento primordial da reforma e da renovação da Igreja porque é condição da evangelização, ou seja, condição para que a Igreja cumpra com eficácia e credibilidade sua missão que está radicada em sua própria natureza. O retorno a Cristo, a que se aludiu anteriormente, é a contínua adesão ao seu projeto e ao seu programa de vida, que só é possível no Espírito Santo, assim como ocorreu no Cenáculo. Subjaz a esse posicionamento o fato de que a vida no Espírito pressupõe Jesus Cristo como normativo, como norma de vida, como critério fundamental para a vida da Igreja e dos cristãos. Ação do Espírito é, portanto, cristificar, plasmar a norma que é Cristo nos cristãos. O Espírito não apenas confere a graça sacramental, mas ilumina e guia o agir cristão. “Esta é a ação de rejuvenescimento”³²³ que o Espírito Santo realiza para reconduzir tudo a Cristo, inserindo a Igreja e os cristãos num movimento de retorno às fontes da fé. Esse é o “verdadeiro e próprio trabalho do Espírito”³²⁴. O Espírito Santo é, portanto, o principal operador da reforma eclesial ao reconduzir todos a Cristo, tal como se visualiza num dos enunciados pneumatológicos do Papa Montini:

Fenômeno singular: a Igreja, ao mesmo tempo que, procurando animar a sua vitalidade interior no Espírito do Senhor [...] vai, por outro lado, credenciando-se como fermento vivificador e instrumento de salvação desse mesmo mundo, e descobrindo e fortalecendo a sua vocação missionária, isto é, o seu destino essencial no sentido de tornar a humanidade, quaisquer que sejam as condições em que ela se encontre, objeto da sua apaixonada missão evangelizadora³²⁵.

Quase quarenta anos depois de EN, Francisco acena para um idêntico propósito em EG: “Quero, com esta Exortação, dirigir-me aos fiéis cristãos a fim de os convidar para uma nova etapa evangelizadora marcada por esta alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos”³²⁶. Com isso, e suas consequências práticas, Francisco procura oferecer uma resposta ao anseio de reforma e renovação da Igreja proposto pelo Concílio Vaticano II. Para o Papa

³²² EN 26.

³²³ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 105, trad. nossa.

³²⁴ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 110, trad. nossa.

³²⁵ PAULO VI, Discurso na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.

³²⁶ EG 1.

Bergoglio, o Vaticano II compreende a renovação da Igreja como um processo permanente de conversão eclesial por fidelidade a Jesus Cristo³²⁷. Sendo assim, EG concentra-se no processo de renovação eclesial a partir da “transformação missionária da Igreja”³²⁸, ou seja, da fidelidade à sua vocação fundamental, que exige, por sua vez, uma contínua conversão e uma contínua reforma, cujos efeitos se dão na própria atividade evangelizadora da Igreja. Sendo o Espírito Santo o protagonista da evangelização, o “preciso estilo evangelizador”³²⁹ delineado por EG tem por protagonista o mesmo Espírito. No âmbito da reforma eclesial, não há fidelidade da Igreja à sua vocação e, por consequência, não há conversão missionária se se prescinde da ação do Espírito Santo. É evidente, portanto, que a reforma da Igreja é obra do Espírito Santo, do Espírito da missão.

“[...] o Espírito Santo não somente representa uma dimensão da Igreja, senão que é *constituente* da Igreja com Cristo; Ele habita o Povo de Deus e o unge como povo escatológico, profético e sacerdotal. Assim, o Pentecostes não fica no passado, como memória de um fato distante, senão que é um evento que funda e mantém a Igreja através da história, conformando-a a Cristo e confirmando-a na missão [...]”³³⁰.

Desse modo, se é pelo Espírito que se experimenta o amor de Deus (querigma e encontro pessoal com Cristo) e se toda a evangelização é, por isso, sempre nova, é o Espírito que reforma a Igreja dimensionando sua atuação pastoral: é Ele o fundamento da conversão pastoral e missionária³³¹, que transforma tudo³³², na contramão da autorreferencialidade. O “fez-se sempre assim”³³³ está vinculado às concepções parciais e aos condicionamentos histórico-pastorais da Igreja, ao passo que a experiência pentecostal é a de “se deixar conduzir pelo Espírito, renunciando a calcular e controlar tudo e permitindo que Ele nos ilumine, guie, dirija e impulsione para onde Ele quiser. O Espírito Santo bem sabe o que faz falta em cada época e em cada momento”³³⁴. O Espírito da missão é não só o propulsor

³²⁷ EG 25; UR 6.

³²⁸ EG 19.

³²⁹ EG 18.

³³⁰ MAÇANEIRO, M., “No extingais el Espíritu!” (1Tes 5,19), p. 364, trad. nossa.

³³¹ EG 25.

³³² EG 27.

³³³ EG 33.

³³⁴ EG 280.

como o protagonista da reforma da Igreja. Nas palavras de Maçaneiro³³⁵, a reforma como evento pneumatológico supõe que se

reconheça Pentecostes como experiência fundante da Igreja, na simultaneidade entre a ação do Espírito na comunidade e sua ação no coração do crente; que admita a continuidade santificadora e carismática do Paráclito na Igreja, como iniciador, mantenedor e renovador da comunhão eclesial; que se abra à transformação e à novidade do Espírito no discipulado cotidiano, aceitando assim os riscos de Sua ação livre, soberana e inesperada [...] o risco do Espírito, aceito, acolhido com disposição ativa do crente em deixar-se guiar pelo vento de Pentecostes, com intrepidez e alegria.

Segundo Fernández³³⁶, a abertura à ação do Espírito faz retornar à objetividade do Evangelho, orienta ao essencial e reforma as estruturas obsoletas, purificando-as. “O Espírito Santo não é um Espírito de inovação, mas de incessante renovação da força de origem, isto é, do Evangelho de Jesus Cristo, [porque] a tarefa do Espírito Santo é continuar a tornar presente Jesus Cristo na sua novidade”³³⁷. De acordo com Simone³³⁸, a experiência do Pentecostes se refere a uma experiência dita ‘cenacular’, à qual se pode associar o ideal reformador eclesial no Espírito da missão. O autor a apresenta segundo a pneumatologia presente no magistério de Paulo VI. “A repetida leitura dos documentos montinianos, da juventude até o pós-Concílio, conduz propriamente a esta chave de leitura que se dá a partir do Cenáculo como cifra de compreensão”³³⁹. Parece que, para Paulo VI, a experiência do Cenáculo é o evento que mais propriamente nos dá a conhecer o Espírito Santo como principal agente da evangelização, pois, pelo dom do Espírito, os discípulos reunidos em Jerusalém reconheceram o seu Senhor, Jesus Cristo. O Cenáculo foi o momento da descoberta da Verdade, que é Cristo, Verdade sempre nova, que convida à sua busca e contínuo aprofundamento. Tal ‘experiência cenacular’ articula, integra e harmoniza a ação evangelizadora e a ação santificante do Espírito. Não se concebe o grande impulso para a evangelização, inaugurado pelo discurso de Pedro à multidão, sem uma referência direta à experiência do

³³⁵ MAÇANEIRO, M., Introdução, p. 13.

³³⁶ FERNÁNDEZ, V. M., *Il Vangelo, lo Spirito e la riforma ecclesiale alla luce del pensiero di Francesco*, p. 584.

³³⁷ KASPER, W., *Lo Spirito Santo dà la vita*, p. 30, trad. nossa. “Por isso [o Espírito] desceu sobre o Filho de Deus, feito filho do homem: com Ele se ia habituando a habitar no gênero humano, a repousar sobre os homens [...] e a habitar na criatura de Deus; realizava neles a vontade de Deus e renovava-os, ao fazê-los passar da caducidade à novidade de Cristo” (IRINEU DE LIÃO, *Contra as heresias*, IV, 34, 1).

³³⁸ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 116.

³³⁹ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 116, trad. nossa.

Espírito ao interior do Cenáculo, assim como também é impossível compreender a experiência do Cenáculo desconsiderando seu efeito imediato que foi o anúncio intrépido do Evangelho.

Tudo quanto aconteceu no Cenáculo e as suas consequências são vinculantes para todo cristão: o modo de ser cristão hoje, como pessoa e como Igreja, não pode prescindir do *kairos* do Cenáculo com as suas moções (e emoções) [...] Se no primeiro e originário Pentecostes o homem descobriu a Cristo, neste novo Pentecostes o fiel leigo descobre a consciência da própria vocação, rechaçando o torpor que há muito tempo o oprimia, aprendendo uma moral positiva ainda que humilde, movendo-se do individualismo à comunhão³⁴⁰.

O Espírito Santo, a partir do Pentecostes, impulsiona a Igreja e os evangelizadores a anunciar Jesus Cristo, a fim de que todas as pessoas possam conhecê-lo e sejam vivificadas no Espírito. Emblemático, nesse sentido, é um dos enunciados pneumatológicos de João Paulo II: “Com a vinda do Espírito eles [apóstolos] sentiram-se capazes de cumprir a missão que lhes fora confiada. Sentiram-se cheios de fortaleza. Foi isto precisamente que o Espírito Santo operou neles; e é isto que Ele continua a operar na Igreja”³⁴¹. O cristão, consciente de seu encargo evangelizador, é chamado a renovar em si a experiência do Cenáculo, experiência de Cristo no Espírito Santo.

A Igreja tem necessidade de seu perene Pentecostes; tem necessidade de fogo no coração, de palavra nos lábios, de profecia no olhar. A Igreja tem necessidade de ser templo do Espírito Santo [...] tem necessidade de sentir-se novamente na muda vacuidade de nós homens modernos, todos encantados pela vida exterior, sedutora, fascinante [...] de sentir-se, digamos, de sair do profundo de sua íntima personalidade quase um choro, uma poesia, uma oração, um hino, a voz orante que é o Espírito [...]³⁴².

4.4.3.

O protagonismo do Espírito na evangelização

No sétimo capítulo de EN³⁴³, Paulo VI explana aquelas que considera as “disposições interiores que hão de animar os agentes da evangelização”³⁴⁴. Ao conjunto destas disposições atribui a qualificação de ‘espírito da evangelização’,

³⁴⁰ SIMONE, G., *Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana*, p. 116, trad. nossa.

³⁴¹ DeV 25.

³⁴² PAOLO VI, *Udienza Generale*, 29 novembre 1972, 3.

³⁴³ EN 74-80.

³⁴⁴ EN 74.

mesma expressão que intitula o referido capítulo. ‘Pulverizadas’ em toda EN, essas disposições remetem à complexidade da ação evangelizadora pelo fato de estarem associadas aos diversos aspectos da missão eclesial e ao seu conteúdo. São “as condições que hão de tornar essa evangelização não apenas possível, mas também ativa e frutuosa”³⁴⁵. Este ‘espírito’ – no âmbito dos sujeitos eclesiais – refere-se ao Espírito Santo que os habita. São expressões correlatas. Logo, o Espírito é o “agente principal da evangelização”³⁴⁶ por ser Ele a agir, impulsionar e conduzir toda a Igreja e todos os evangelizadores na missão de anunciar a Boa Nova. Isso não é diferente com Cristo, sobre quem o Espírito desceu sob a forma de pomba³⁴⁷ e que foi ungido pelo mesmo Espírito para anunciar a salvação³⁴⁸. Por essa razão, podemos afirmar que o ‘espírito’ da evangelização é o ‘Espírito Santo’.

Nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo. Sobre Jesus de Nazaré, esse Espírito desceu no momento do batismo, ao mesmo tempo em que a voz do Pai – ‘Este é o meu filho no qual ponho as minhas complacências’ – manifestava de maneira sensível a eleição e a missão do mesmo Jesus³⁴⁹.

O protagonismo do Espírito na evangelização é sustentado e, ao mesmo tempo, sustenta a cristologia da evangelização e fundamenta a reforma da Igreja segundo a *forma Christi*. Nas palavras de João Paulo II, a missão de Jesus – o “Messias” – deu-se na plenitude do Espírito Santo, pois “Messias” significa literalmente “Cristo”, ou seja, “Ungido”, “ungido com o Espírito Santo”³⁵⁰. Tendo por pressuposto a essencial relação entre Cristo e o Espírito no âmbito da evangelização, pode-se afirmar, segundo a perspectiva lucana, que, sendo Cristo o ‘Evangelho’, o Espírito é o ‘evangelizador’ por excelência, uma vez que é por sua força e potência que a salvação e o Reino de Deus são atualizados³⁵¹. E ao final de sua missão terrena, prometeu e enviou o Espírito sobre os apóstolos:

Jesus foi enviado pelo Pai para anunciar o Evangelho. Para este envio foi ungido pelo Espírito Santo em sua vida terrena e todos os aspectos de seu mistério – encarnação, ensinamentos, milagres, chamado e envio dos Doze, morte e

³⁴⁵ EN 74.

³⁴⁶ EN 75.

³⁴⁷ Mt 3,16.

³⁴⁸ Lc 4,18-19.

³⁴⁹ EN 75.

³⁵⁰ DeV 15.

³⁵¹ Lc 4,18-19.

ressurreição, continuidade por meio dos seus – formam parte de sua atividade evangelizadora³⁵².

Segundo Congar³⁵³, o Espírito constituiu ‘Santo’ e ‘Filho de Deus’ o menino nascido de Maria. Novamente o Espírito agiu no batismo de Jesus, constituindo-o Messias e repousando sobre ele. Pelo Espírito, o Senhor agirá e dará o Espírito. Congar assim continua:

A descida do Espírito sobre Jesus durante o seu batismo é descrita como uma unção: unção profética, unção para uma missão de anúncio [...] São Lucas mostrará a consequência disso nos Atos dos Apóstolos: sendo Pentecostes para a Igreja o que o batismo foi para Jesus, ou seja, pelo dom e pela força do Espírito, a consagração para o ministério, a missão, o testemunho³⁵⁴.

Dada a proeminência do Espírito Santo na missão de Jesus, temos que a Igreja é constituída pelo mesmo Espírito. “Realmente, não foi senão depois da vinda do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, que os apóstolos partiram para todas as partes do mundo a fim de começarem a grande obra de evangelização da Igreja [...]”³⁵⁵. O Espírito, então, dispõe dos discípulos de Cristo e os torna missionários ao modo de ‘instrumentos’, sendo que, em termos eclesiológicos, a Igreja é “o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”³⁵⁶.

Ele é a alma desta mesma Igreja. É ele que faz com que os fiéis possam entender os ensinamentos de Jesus e o seu mistério. Ele é aquele que, hoje ainda, como nos inícios da Igreja, age em cada um dos evangelizadores que se deixa possuir e conduzir por ele, e põe na sua boca as palavras que ele sozinho não poderia encontrar, ao mesmo tempo que predispõe a alma daqueles que escutam a fim de a tornar aberta e acolhedora para a Boa Nova e para o reino anunciado³⁵⁷.

De acordo com Jiménez³⁵⁸, a Igreja é evangelizadora não somente pelo mandato missionário de Jesus, mas também porque é movida, como Cristo, pelo Espírito Santo. Assim, o Espírito é o protagonista da evangelização, pois torna possível a acolhida da palavra da salvação e plenifica a obra evangelizadora da Igreja, guiando-a no decorrer dos tempos. O Espírito não é um princípio abstrato,

³⁵² JIMÉNEZ, A. V., *La Iglesia misterio di comunión en la misión*, p. 77, trad. nossa.

³⁵³ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 33.

³⁵⁴ CONGAR, Y., *Revelação e experiência do Espírito*, p. 38.

³⁵⁵ EN 75.

³⁵⁶ LG 1.

³⁵⁷ EN 75.

³⁵⁸ JIMÉNEZ, A. V., *La Iglesia misterio di comunión en la misión*, p. 77.

mas é ‘agente’, atuando nos interlocutores da evangelização. Sua qualificação como ‘protagonista da evangelização’ fundamenta-se no seu próprio agir divino: é princípio co-instituente da Igreja e de sua missão, torna o evangelizador testemunha de Jesus Cristo e atua nos corações a fim de os tornar abertos à vida nova proposta pelo Evangelho. A Igreja “é impelida pelo Espírito Santo a cooperar para que o desígnio de Deus, que fez de Cristo o princípio de salvação para todo o mundo, se realize totalmente”³⁵⁹.

No quinto capítulo de EG, no que tange ao protagonismo do Espírito Santo na evangelização, Francisco põe em relevo um de seus principais enunciados pneumatológicos ao tratar dos ‘evangelizadores com espírito’: “evangelizadores com espírito quer dizer evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo”³⁶⁰. Questão relevante e subjacente à pneumatologia de EG é o fato de que é o Espírito Santo que confere a autenticidade, a eficácia e a fecundidade da ação evangelização da Igreja: quanto ao Espírito, “invoquemo-Lo hoje [...] sem o qual toda a ação corre o risco de ficar vã e o anúncio, no fim das contas, carece de alma”³⁶¹. Noutro lugar: “uma evangelização com espírito é muito diferente de um conjunto de tarefas vividas como uma obrigação pesada, que quase não se tolera ou se suporta como algo que contradiz as nossas próprias inclinações e desejos”³⁶². A insistência de Francisco numa evangelização com espírito insere-se numa clara perspectiva: os cristãos-evangelizadores conhecem a Jesus e empreendem a ação evangelizadora da Igreja em seus mais diversos aspectos; contudo, esta não será autêntica e efetiva se lhe faltar a ação e a moção do Espírito, tal como em Pentecostes. Francisco parece reconhecer que o maior perigo ao qual a evangelização está exposta é o de prescindir da ação do Espírito Santo, sem a qual tudo o mais fica desprovido de sentido, ainda que muitas obras sejam realizadas³⁶³. Daí a preocupação de EG em apresentar o Espírito Santo como o Espírito da missão.

³⁵⁹ LG 17.

³⁶⁰ EG 259.

³⁶¹ EG 259.

³⁶² EG 261.

³⁶³ O mundanismo espiritual “também se pode traduzir em várias formas de se apresentar a si mesmo envolvido numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções. Ou então desdobra-se num funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações, onde o principal beneficiário não é o povo de Deus, mas a Igreja como organização” (EG 95). “Este mundanismo asfixiante cura-se saboreando o ar puro do Espírito Santo, que nos liberta de estarmos centrados em nós mesmos, escondidos numa aparência religiosa vazia de Deus” (EG 97).

E é este Espírito da missão que suscita as “motivações para um renovado impulso missionário”³⁶⁴ e, por consequência, de um renovado impulso reformador.

Mas sei que nenhuma motivação será suficiente, se não arde nos corações o fogo do Espírito. Em suma, uma evangelização com espírito é uma evangelização com o Espírito Santo, já que Ele é a alma da Igreja evangelizadora. Antes de propor algumas motivações e sugestões espirituais, invoco uma vez mais o Espírito Santo; peço-Lhe que venha renovar, sacudir, impelir a Igreja numa decidida saída para fora de si mesma a fim de evangelizar todos os povos³⁶⁵.

Assim como ocorreu com os apóstolos no Pentecostes, à Igreja e aos cristãos é necessária a abertura à novidade e às surpresas do Espírito para que a missão seja definitivamente audaz, propositiva, intrépida, ardorosa, alegre, inclusiva, etc. Para Pérez³⁶⁶,

em uma verdadeira acolhida e recepção do Espírito está a chave de toda a evangelização, reforma ou revolução. Os evangelizadores hão de ter o Espírito. Sem ele, sem o Espírito Santo e sem o espírito interior que anima a vida de cada crente, alma verdadeira das instituições e das estruturas, no fundo tudo permaneceria igual e toda proposta seria letra morta.

É por isso que o Espírito Santo é o princípio da ação evangelizadora da Igreja, sua ‘alma’. A evangelização não deve estar submetida a outros critérios e a outras motivações que não as do Espírito, amor do Pai e do Filho. O primeiro efeito do Espírito naqueles que se abrem à sua ação é o impulso para a missão³⁶⁷. Nesse contexto, se é o Espírito a ‘alma’³⁶⁸ da Igreja evangelizadora, sem Ele não há

³⁶⁴ EG 262.

³⁶⁵ EG 261.

³⁶⁶ PÉREZ, A. C., *La alegría del Evangelio y la reforma de la Iglesia*, p. 331, trad. nossa.

³⁶⁷ “[...] se uma pessoa experimentou verdadeiramente o amor de Deus que o salva, não precisa de muito tempo de preparação para sair a anunciá-lo” (EG 120).

³⁶⁸ “Há uma tradição teológica que emprega a simbologia da relação existente entre a alma e o corpo humano para exprimir a união íntima entre o Espírito Santo e a Igreja. Os Santos Padres usam a expressão de que o Espírito Santo é a alma da Igreja, ou a alma do Corpo de Cristo, para expressar essa união. Essa analogia tem um significado muito profundo, pois indica a sua ação e a sua missão próprias para com ela. O Espírito Santo anima a Igreja, suscitando e distribuindo seus dons [...] Essa alma, à qual se referem os Santos Padres, não é uma alma que constitua um todo substancial com o corpo, pois o Espírito Santo é transcendente à Igreja, apesar de ser, também, imanente a ela, enquanto age nela [...] O Espírito Santo realiza na Igreja a função que a alma exerce no corpo, ao estar presente no Corpo de Cristo, que é a Igreja. O mesmo Espírito está presente, ao mesmo tempo, na cabeça, que é Jesus Cristo, e em seus membros, que são os batizados, os fiéis” (HACKMANN, G. L. B., *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 86). “O que é a alma em respeito ao corpo do homem, isso mesmo é o Espírito Santo em respeito ao corpo de Cristo que é a Igreja” (AGUSTÍN, *Sermón* 267, 4). “É nela [na Igreja] também que foi depositada a comunhão com o Cristo, isto é, o Espírito Santo, penhor de incorrupção, confirmação da nossa fé e escada para subir a Deus [...] Onde está a Igreja, aí está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus ali está a Igreja e toda a graça” (IRINEU DE LIÃO, *Contra as Heresias* III, 24,1).

missão. A analogia da ‘alma’ diz prioritariamente daquilo que se deve dar na missão eclesial de cada batizado, de cada evangelizador: a ação do Espírito a qual todos são chamados a abrir-se. A alma no ser humano, ‘lugar’ do Espírito³⁶⁹, é o que define a Igreja quando se diz *Credo Ecclesiam*: crê-se que a Igreja é obra do Espírito e crê-se que a Igreja é o espaço vital pneumático no qual se professa a fé e se vive em comunhão, e no qual também se leva a termo a missão, que não é outra senão a missão da Igreja enviada por Cristo a fazer discípulos todos povos. Evangelizar ‘com alma’, ou com espírito, é realizar o dinamismo próprio e mais fundamental comunidade eclesial, a saber, o mistério da Igreja missionária, que se manifesta na relação entre o Espírito Santo e os batizados, o Povo de Deus evangelizador, que atualiza nas mais diversas culturas o mistério de Cristo, a Boa Nova do Pai. Tem-se aí a centralidade do Pentecostes e do Espírito da missão para o Vaticano II, Paulo VI e Francisco: o anúncio e o testemunho de Jesus só são possíveis quando Ele é conhecido, sendo que, para isso, faz-se necessário a abertura e a conversão do coração bem como a disposição dos olhos, dos ouvidos e das mãos para a ação do Espírito de Deus. Nesse sentido, evangelizar com o Espírito Santo é encarnar o amor de Deus manifestado no Cristo morto e ressuscitado para além de si mesmo, na direção do outro e do mundo.

Considerando a estreita relação entre Cristo como ‘forma’ da Igreja e o Espírito como ‘alma’ da mesma Igreja, são significativas as palavras de Bordoni se nelas se observa implícita a noção de reforma que vincula cristologia, pneumatologia e eclesiologia em face do contexto contemporâneo:

[...] o aceno à importância da perspectiva pneumática da cristologia solicita-se hoje seja a partir do diálogo com as confissões cristãs, seja a partir do diálogo inter-religioso, seja da situação espiritual hodierna da humanidade que abrem à reflexão cristológica novos horizontes de integração. Enquanto que, na verdade, em um passado recente, a cristologia teve de suportar o confronto com o ateísmo e a secularização como principais motivos de desafio para a fé cristã, hoje se pode dizer que a provocação principal provém, paradoxalmente, propriamente daquela nova condição espiritual-religiosa de vida do homem que, nos limiares do terceiro milênio, define-se como situação pneumática, caracterizada por uma atitude de sede e de busca de experiência do divino. A ‘questão cristológica’ se pode definir, assim, como ‘questão pneumática’³⁷⁰.

³⁶⁹ 1Ts 5,23.

³⁷⁰ BORDONI, M., *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, p. 11, trad. nossa.

O Espírito da missão é, portanto, o Espírito de Cristo, é o Espírito que dá a conhecer Cristo e, por conseguinte, conforma o evangelizador a Cristo, uma vez que é “pela força do Evangelho [que o Espírito] *rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente* e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: ‘Vem’ (cf. Ap 22,17)!³⁷¹ O apelo contemporâneo à dimensão da espiritualidade – que parece se constituir na contramão do ateísmo e da secularização absoluta – propõe novos caminhos à cristologia, uma vez que a realidade atual parece reclamar uma forma atualizada de compreensão e experiência do evento Cristo. E é justamente aí que se insere uma pneumatologia missionária em chave reformadora: o Espírito Santo, “é ele, efetivamente, que impele para anunciar o Evangelho [...] Mas pode-se dizer igualmente que ele é o termo da evangelização [...] ele suscita a nova criação, a humanidade nova [...]”³⁷². Seguindo a reflexão de Congar³⁷³, o Espírito está completamente relacionado a Cristo. O Espírito faz conhecer, reconhecer e viver Cristo. Não se trata apenas de um princípio doutrinal, mas de uma realidade existencial que provém do dom do Espírito e que compromete toda a vida. É o Espírito Santo que realiza a conversão pastoral e missionária, necessária e urgente, colocando a Igreja em “estado permanente de missão”³⁷⁴. É o Espírito que, impulsionando a Igreja à missão, dissipa concepções e práticas pastorais autorreferenciais. É o Espírito que torna discípulos missionários os batizados, pois a vida em Cristo não se encontra à parte da atividade missionária.

Se é verdade que o Espírito impele a Igreja para as mesmas coisas para as quais impele Jesus, então a Igreja deve repetir agora, na primeira pessoa, aquelas solenes palavras pronunciadas na sinagoga de Nazaré: O Espírito do Senhor está sobre mim...; ele me consagrou com a unção e me enviou para anunciar aos pobres uma alegre mensagem!³⁷⁵

³⁷¹ LG 4, grifos nossos.

³⁷² EN 75.

³⁷³ CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 66.

³⁷⁴ EG 25.

³⁷⁵ CANTALAMESSA, R., *O Espírito Santo na vida de Jesus*, p. 38.

4.4.4.

A conversão pastoral no Espírito

Obedecendo ao mandato missionário de Jesus, a Igreja encontra-se em constante atitude de ‘saída’ a fim de “pregar o Evangelho em todos os tempos e lugares”³⁷⁶. A reafirmação desse “estado permanente de missão”³⁷⁷, evento fundante da Igreja³⁷⁸, é o que, por exemplo, Francisco tem diante de si ao propor que a nova etapa evangelizadora tenha como motivação teológica e pastoral a “transformação missionária da Igreja”³⁷⁹, ou seja, o resgate da natureza missionária da Igreja³⁸⁰ como elemento central de sua presença no mundo. A “saída missionária” da Igreja não é outra coisa senão a “alegria missionária”, “que enche a vida da comunidade dos discípulos”³⁸¹. Assim, a Igreja é chamada a atualizar, segundo Francisco, algumas atitudes essenciais³⁸² que viabilizam uma autêntica conversão pastoral. Tais atitudes são eminentemente pneumatológicas na medida em que são visualizadas na dinâmica missionária de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. ‘Primeirizar’. Os discípulos missionários tomam a iniciativa à luz do Senhor que amou por primeiro³⁸³, do derramamento do Espírito nos corações como amor³⁸⁴ e da intrepidez do Espírito que marcou a atividade da Igreja nascente. A Igreja ‘em saída’ é a Igreja que ‘primeiriza’, que vai ao encontro de todos, especialmente dos mais afastados e excluídos³⁸⁵. ‘Envolver-se’. Seguindo o exemplo de Jesus que lavou os pés³⁸⁶, a Igreja é convocada a entrar na vida da humanidade inteira, a encurtar as distâncias e a abaixar-se para ali anunciar o Evangelho, “tocando a carne sofredora de Cristo no povo”³⁸⁷. Em termos pneumatológicos, este ‘envolver-se’ diz da inculturação do Evangelho que não é a transmissão indistinta da fé àqueles que ainda não foram evangelizados. Na

³⁷⁶ EG 19.

³⁷⁷ Referência direta ao DAp: “Procurará colocar a Igreja em estado permanente de missão. Levemos nossos navios mar adentro, com o poderoso sopro do Espírito Santo, sem medo das tormentas, seguros de que a Providência de Deus nos proporcionará grandes surpresas” (DAp 551).

³⁷⁸ At 2.

³⁷⁹ EG 19.

³⁸⁰ AG 2.

³⁸¹ EG 21.

³⁸² EG 24.

³⁸³ 1Jo 4,19.

³⁸⁴ Rm 5,5.

³⁸⁵ Lc 10,25-37.

³⁸⁶ Jo 13,1-20.

³⁸⁷ EG 24.

perspectiva do Espírito, ‘envolver-se’, inculturar a fé é reconhecer o que o Espírito já realizou nos interlocutores da evangelização em virtude da ação misteriosa da graça³⁸⁸. ‘Acompanhar’. A Igreja não se encontra nem à frente nem atrás da humanidade, mas acompanha seus processos com paciência e “suportação apostólica”³⁸⁹. A graça supõe a cultura e as realidades humanas, de modo que os processos pastorais dizem sempre “do Espírito Santo e nós”³⁹⁰, Espírito que permeia toda condição humana³⁹¹. ‘Frutificar’. A Igreja missionária vive em meio ao trigo e ao joio e “não tem reações lastimosas ou alarmistas”³⁹². Das situações concretas pode brotar vida nova mediante a acolhida da Palavra semeada. Os autênticos frutos da missão evangelizadora não são ‘resultados’ quantificáveis em absoluto, mas “amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, lealdade, mansidão, domínio próprio”³⁹³, pois “se vivemos pelo Espírito, procedamos também de acordo com o Espírito”³⁹⁴. ‘Festejar’. Cada passo adiante na evangelização é celebrado com alegria pela Igreja por meio da beleza na liturgia, que não apenas evangeliza o povo mas também evangeliza a Igreja mesma. A liturgia é ação de Cristo e do Espírito, expressão por excelência de uma Igreja epiclética. Desse modo, estas cinco atitudes propostas por Francisco em EG delineiam uma reforma pneumatológico-pastoral circunscrita a um conjunto de práticas que tem importantes consequências para as estruturas eclesiais, ainda mais se considerado o contexto de déficit pneumatológico vivenciado pela Igreja ao longo dos séculos.

A conversão pastoral em chave pneumatológica não encaminha uma simples renovação das estruturas evangelizadoras pela via de novos organogramas e planos que, por si só, engendrariam uma reforma missionária³⁹⁵. Antes disso, põe

³⁸⁸ “E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido (GS 22).”

³⁸⁹ EG 24.

³⁹⁰ At 15,28.

³⁹¹ CONGAR, Y., *Spirito dell'uomo, Spirito di Dio*.

³⁹² EG 24.

³⁹³ Gl 5,22-23.

³⁹⁴ Gl 5,25.

³⁹⁵ “Se o princípio da fé é o amor de Deus revelado em Cristo no Espírito, amor que pede nossa correspondência de amor, então como se coloca aí a pastoral? Essa não se acrescenta à espiritualidade a partir de fora, não se justapõe a ela como algo de agregado ou, pior ainda, de estranho. Não; a pastoral dimana da espiritualidade. É uma consequência lógica, um resultado como que necessário, um fruto esperado da espiritualidade. De fato, toda fé é fecunda, todo amor move,

em evidência o ‘espírito’ que anima tais estruturas, a saber, a vida nova do Espírito Santo’. O mesmo Espírito que levou Jesus ao deserto³⁹⁶, que o ungiu e enviou para a missão³⁹⁷, que o fez rejeitar a estabilidade geográfica³⁹⁸ e o inseriu na busca daqueles que estavam à margem é o Espírito que dimensiona a missão eclesial segundo o núcleo essencial do Evangelho³⁹⁹ em detrimento de uma consideração ilusória de que os evangelizadores e os interlocutores da pastoral possuem o mesmo horizonte de compreensão. Trata-se aqui da reforma pneumatológico-pastoral em perspectiva comunicacional, pois em Pentecostes todos ouviam as maravilhas de Deus em sua própria língua⁴⁰⁰. Por conseguinte, um novo impulso do Espírito à evangelização implica abandonar as falsas “seguranças” do “fez-se sempre assim”⁴⁰¹ na direção de uma pastoral ‘disruptiva’⁴⁰² que prioriza as contradições, as crises e os conflitos humanos como ‘lugar’ do anúncio da mensagem evangélico-transformadora. A reforma/conversão pastoral no Espírito é ‘disruptiva’ porque o Espírito é ‘disruptivo’: Ele rompe e impele à ruptura daquilo que histórica e contextualmente já não serve mais ao anúncio de Jesus Cristo e o faz ‘re-ligando’ a pastoral eclesial às suas fontes evangélicas.

toda vida se expande. E não se diga que a espiritualidade é transcendente demais para incidir na imanência da história, pois, assim como o impacto de uma queda d’água é tanto maior quanto mais alta é sua proveniência, assim também uma espiritualidade terá tanto mais eficácia pastoral quanto mais elevado for a fonte de onde jorra. Tal é a relação da pastoral com a espiritualidade” (BOFF, C. Escritos de espiritualidade, p. 64)

³⁹⁶ Lc 4,1.

³⁹⁷ Lc 4,18-19.

³⁹⁸ Mt 8,20.

³⁹⁹ “Voltamos a descobrir que também na catequese tem um papel fundamental o primeiro anúncio ou *querigma*, que deve ocupar o centro da atividade evangelizadora e de toda a tentativa de renovação eclesial. O *querigma* é trinitário. É o fogo do Espírito que se dá sob a forma de línguas e nos faz crer em Jesus Cristo, que, com a sua morte e ressurreição, nos revela e comunica a misericórdia infinita do Pai [...] Ao designar-se como ‘primeiro’ este anúncio, não significa que o mesmo se situa no início e que, em seguida, se esquece ou substitui por outros conteúdos que o superam; é o primeiro em sentido qualitativo, porque é o anúncio *principal*, aquele que sempre se tem de voltar a ouvir de diferentes maneiras e aquele que sempre se tem de voltar a anunciar [...]” (EG 164).

⁴⁰⁰ At 2,11.

⁴⁰¹ EG 33.

⁴⁰² No campo da elétrica, ‘disrupção’ significa o restabelecimento brusco da corrente elétrica, uma grande descarga de energia acumulada. No campo da hidráulica, ‘disrupção’ se refere à formação de turbilhões em torno de um obstáculo ao escoamento de algum fluido. Em sentido lato, o mesmo termo indica a interrupção do curso normal de um processo. Aplicando esta noção à conversão pastoral no Espírito, pode-se considerar que: o Espírito reforma a Igreja ao ‘religá-la’ às suas fontes, rejuvenescendo-a e lhe conferindo uma nova ‘energia’ vital; o Espírito reforma a Igreja inserindo-a num movimento criativo que visualiza nos contextos significativas oportunidades para o Evangelho; por fim, o Espírito reforma a Igreja porque a motiva interromper e ressignificar processos eclesiais que não mais respondem às exigências da evangelização. Trata-se da ‘disrupção’ no Espírito em vista de uma pastoral ‘disruptiva’.

*A Igreja está ‘à disposição’ do Espírito: para usar uma forte expressão de Walter Kasper, o que caracteriza o agir do Espírito é a improvisação, a irrupção da novidade, de modo que é próprio de sua natureza não ser estático, lançar fora tudo o que se apresenta como fixo e limitado. Por consequência, é própria da igreja, consciente da sua origem e natureza, aventurar-se corajosamente no imprevisível, no novo, naquilo que não é programável. O sim à igreja concreta implica o sim à igreja que muda*⁴⁰³.

Dois dos enunciados pneumatológicos de LG balizam tal experiência: “Pela força do Evangelho *rejuvenesce* a Igreja e *renova-a* continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo”⁴⁰⁴; e

Destinada a estender-se a todas as regiões, ela *entra na história dos homens*, ao mesmo tempo que transcende os tempos e as fronteiras dos povos. Caminhando por meio de tentações e tribulações, a Igreja é *confortada pela força da graça de Deus que lhe foi prometida pelo Senhor* para que não se afaste da perfeita fidelidade por causa da fraqueza da carne, mas permaneça digna esposa do seu Senhor, e, *sob a ação do Espírito Santo, não cesse de se renovar* até, pela cruz, chegar à luz que não conhece ocaso⁴⁰⁵.

A disrupção reformadora do Espírito ‘empurra’ a Igreja para tornar significativa a mensagem de sempre para os homens e mulheres do hoje eclesial:

Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida⁴⁰⁶.

A conversão pastoral, por sua vez, não está desvinculada da conversão pessoal, da qual, inclusive, é devedora. O anúncio e o testemunho de Jesus Cristo supõem a contínua conversão do evangelizador ao Evangelho, que não é um código de princípios operacionais, mas uma Pessoa, o Verbo feito carne, o Senhor, cuja confissão só é possível por obra do Espírito⁴⁰⁷. Contudo, isso poderia sugerir uma experiência relativa a estados de ânimo subjetivos ou uma profissão de fé de cunho individualista. Mas, ao contrário disso, a comunhão que brota da conversão é uma “comunhão missionária”⁴⁰⁸ e “a intimidade da Igreja com Jesus é uma intimidade

⁴⁰³ MELONE, M., *Lo Spirito e il Vangelo*, p. 581, trad. nossa.

⁴⁰⁴ LG 4, grifo nosso.

⁴⁰⁵ LG 9.

⁴⁰⁶ EG 49.

⁴⁰⁷ 1Cor 12,3.

⁴⁰⁸ CL 32

itinerante”⁴⁰⁹. Ora, se o protagonismo do Espírito na missão diz do mesmo modo do protagonismo do Espírito na conversão pessoal e pastoral, isso significa dizer que a conversão é para a missão assim como a Igreja é para a evangelização⁴¹⁰. Uma vez que “toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação”⁴¹¹, tal fidelidade vincula-se à sua missão evangelizadora, da qual o Espírito Santo é a ‘alma’, sendo que

a fidelidade à atuação do Espírito Santo exige que a Igreja se desinstale de hábitos e estruturas familiares e que corra o risco de repensar objetivos, estruturas e linguagens exigidas para uma eficaz evangelização na atual sociedade. Fundamental aqui é a confiança real (e não somente teórica) no Espírito Santo, que a conduz por novos caminhos, sem a garantia e a proteção de sustentáculos humanos e de hábitos familiares. Trata-se de um verdadeiro *exercício de fé*. Daí a necessidade de uma conversão que nos liberte do que nos retém prisioneiros, pois o discernimento cristão pressupõe que sejamos *livres* para poder captar a ação do Espírito e não nos desviarmos em rotas alternativas que mais reproduzem nosso próprios gostos e preferências⁴¹².

A fidelidade da Igreja ao Espírito é a fidelidade da Igreja à sua vocação e, por conseguinte, a seu processo de reforma permanente, que nas palavras de Francisco se expressa como ‘transformação missionária’.

Há estruturas eclesiais que podem chegar a condicionar um dinamismo evangelizador; de igual modo, as boas estruturas servem quando há uma vida que as anima, sustenta e avalia. Sem vida nova e espírito evangélico autêntico, sem ‘fidelidade da Igreja à própria vocação’, toda e qualquer nova estrutura se corrompe em pouco tempo⁴¹³.

A pastoral é a vida da Igreja sob o dinamismo evangelizador do Espírito e não uma tarefa sujeita aos critérios mundanos. Quando isso ocorre, há aí o que Francisco denomina “mundanismo espiritual”⁴¹⁴: uma fé subjetivista, na qual “a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos”⁴¹⁵, e a atitude de confiança absoluta nas próprias forças atrelada ao sentimento de superioridade. “Este mundanismo asfíxiante cura-se saboreando o ar puro do Espírito Santo, que nos liberta de estarmos centrados em nós mesmos,

⁴⁰⁹ EG 23.

⁴¹⁰ A conversão conduz necessariamente à missão, assim como a Igreja, por natureza, é missionária.

⁴¹¹ UR 6.

⁴¹² MIRANDA, M. F., A Igreja em transformação, p. 97.

⁴¹³ EG 26.

⁴¹⁴ EG 93.

⁴¹⁵ EG 94.

escondidos numa aparência religiosa vazia de Deus”⁴¹⁶. Para Congar⁴¹⁷, é o Espírito que “impulsiona para frente a causa do Evangelho”, suscitando iniciativas, missões, obras, etc. “Ele inspira as reformas necessárias e sabe preservá-las das meras manipulações externas para fazer prevalecer uma reconformidade com o espírito de Jesus”. Ecoa as intuições do cardeal dominicano o seguinte enunciado pneumatológico do DAp:

Necessitamos de um novo Pentecostes! Necessitamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo, que tem preenchido nossas vidas de “sentido”, de verdade e de amor, de alegria e de esperança! Não podemos ficar tranquilos em espera passiva em nossos templos, mas é imperativo ir em todas as direções para proclamar que o mal e a morte não tem a última palavra, que o amor é mais forte, que fomos libertos e salvos pela vitória pascal do Senhor da história, que Ele nos convoca na Igreja, e quer multiplicar o número de seus discípulos na construção de seu Reino [...]⁴¹⁸.

A conversão pastoral, portanto, é obra do Espírito da missão que reforma a Igreja em perspectiva pneumático-evangelizadora a partir do Pentecostes como plenitude do Mistério Pascal de Cristo a fim de plasmar na comunidade eclesial a forma, o conteúdo e o mandato do Evangelho, três elementos identificados com a Pessoa e a missão de Jesus. Numa formulação: a reforma pastoral atualiza na Igreja o Espírito ‘evangelizador’, o Filho ‘Evangelho’ e o cristão ‘discípulo missionário’.

4.4.5.

Uma pneumatologia dos carismas

O Concílio Vaticano II, em sua consideração sobre a Igreja, indicou a importância dos carismas como elementos decorrentes de sua natureza e constituintes de sua missão. O Espírito, princípio da comunhão da Igreja, “enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com seus frutos”⁴¹⁹. O mesmo Espírito, que guia o Povo de Deus, “distribui também graças especiais entre os fieis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada

⁴¹⁶ EG 97.

⁴¹⁷ CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 85.

⁴¹⁸ DAp 548.

⁴¹⁹ LG 4.

vez mais ampla edificação da Igreja [...]”⁴²⁰. Com isso, o magistério conciliar reafirma, por um lado, o protagonismo de todo batizado no anúncio do Reino e da salvação – pois a iniciativa livre do Espírito concede a quem lhe aprouver dons carismáticos⁴²¹ – e, por outro, a harmonia entre carismas e hierarquia com vistas à unidade, à renovação e à edificação da Igreja⁴²². Em ambos os casos, verifica-se a primazia do Espírito como dom e como princípio da comunhão eclesial, expressão autêntica da reforma eclesial.

Em primeiro lugar, os carismas não são um “patrimônio fechado, entregue a um grupo para que o guarde”⁴²³. O Espírito age como e quando quer⁴²⁴, de modo que os carismas que distribui aos cristãos não são ‘propriedades’, mas graças ordenadas ao bem comum e à edificação do corpo eclesial. São também dinâmicos os carismas, à luz da dinamicidade do Espírito, que os dispõe conforme as necessidades da Igreja em cada época. Tanto ao magistério – a quem cabe julgar a autenticidade dos carismas⁴²⁵ – como aos demais cristãos impõem-se a atitude de não extinguir o Espírito⁴²⁶ mediante uma sincera abertura e fecunda docilidade à sua ação. Em segundo lugar, os carismas “[...] são presentes do Espírito integrados no corpo eclesial, atraídos para o centro que é Cristo, de onde são canalizados num impulso evangelizador”⁴²⁷. A integração dos carismas na Igreja tem por razão primeira, como se viu, o próprio Espírito, que distribui tais dons para renovar e edificar a Igreja. A eclesialidade de um carisma indica sua autenticidade, ou seja, é um carisma do Espírito aquele que está integrado harmoniosamente à vida do povo de Deus. Não é um carisma do Espírito aquele que se afirma a si mesmo em detrimento de outros carismas, o que seria uma tentativa infundada de manipular

⁴²⁰ LG 12.

⁴²¹ 1Cor 12,11.

⁴²² “A imagem do ‘corpo’ insinua que todos recebem os carismas para uma *determinada função* na comunidade. Entretanto, embora o Espírito atue na comunidade repartindo seus carismas e através deles estabelecendo certa ordem na mesma, não podemos afirmar que Ele constitua determinada *forma institucional* em seu interior, seja de cunho democrático, monárquico ou oligárquico, já que a ideia de uma estrutura social determinada na comunidade não se ajusta à doutrina paulina dos carismas. Também os ‘ministérios’ provêm do Espírito, assim como os carismas; através deles, o Espírito atua na comunidade eclesial, embora no curso dos anos alguns ministérios, devido às necessidades, tenham emergido como indispensáveis para a existência da Igreja. Importante é ter sempre presente que tanto os ministérios como as formas institucionais devem estar sempre sujeitos à ação do Espírito (MIRANDA, M. F., Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo, p. 96).

⁴²³ EG 130.

⁴²⁴ Jo 3,8.

⁴²⁵ LG 12.

⁴²⁶ 1Tes 5,19.

⁴²⁷ EG 130.

ou mesmo absolutizar a ação do Espírito na Igreja. Vale destacar o caráter gratuito dos carismas: são ‘presentes’, graças que o Espírito concede à Igreja com uma finalidade específica, que, vinculada ao critério da integração no corpo eclesial, salienta a natureza trinitária dos carismas: “Quanto mais um carisma dirigir o seu olhar para o coração do Evangelho, tanto mais eclesial será o seu exercício. É na comunhão, mesmo que seja fatigosa, que um carisma se revela autêntica e misteriosamente fecundo”⁴²⁸. À medida que um carisma, suscitado pelo Espírito, está orientado e orienta para Cristo, sempre mais a Igreja será testemunha da comunhão cuja fonte é a Trindade e a finalidade é a maior glória do Pai que nos ama; ou seja, os carismas do Espírito, quando exercidos em sua potência evangelizadora e na comunhão, reformam a Igreja. A fecundidade reformadora de um carisma, então, não se refere à sua funcionalidade e eficiência técnica-operacional para a vida da Igreja. Em última análise, um carisma, como dom do Espírito, está ao serviço da “comunhão evangelizadora”⁴²⁹, comunhão dos carismas para o anúncio de Jesus Cristo, manifestação plena do amor do Pai: “E assim, mediante o Espírito Santo, que para utilidade comum reparte os carismas como quer, inspira no coração de cada um a vocação missionária”⁴³⁰.

As diferenças entre as pessoas e as comunidades por vezes são incômodas, mas o Espírito Santo, que suscita essa diversidade, de tudo pode tirar algo de bom e transformá-lo em dinamismo evangelizador que atua por atração. A diversidade deve ser sempre conciliada com a ajuda do Espírito Santo; só Ele pode suscitar a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade e, ao mesmo tempo, realizar a unidade⁴³¹.

Com a consciência de que os carismas são dons do Espírito à Igreja, evidencia-se a necessidade de uma sincera abertura e de uma dócil confiança à ação do Espírito por parte dos sujeitos eclesiais. Em contraposição ao ‘abafamento’ dos carismas pelos próprios sujeitos eclesiais, Rahner afirma de modo contundente: “trata-se de um apelo candente em favor do ‘bramir’ do Espírito na Igreja; um bramir que dissolve toda espécie de petrificação para fazer aflorar os diversos dons do Espírito, os carismas, impedindo o isolamento na rotina habitual”⁴³².

⁴²⁸ EG 130.

⁴²⁹ EG 130.

⁴³⁰ AG 23.

⁴³¹ EG 131.

⁴³² RAHNER, K., Não extingais o Espírito, p. 12.

Ademais, não faria sentido que o Espírito dispensasse dons carismáticos diversos para a divisão da Igreja. Tal divisão – que ‘deforma’ a Igreja – é resultado de particularismos e exclusivismos com pretensão de diversidade; e a uniformidade é resultado de generalizações e atitudes homogeneizantes com pretensão de unidade⁴³³. Atesta o Concílio Vaticano II:

O Espírito Santo – que opera a santificação do Povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos – concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (cf. 1Cor 12,7), ‘distribuindo-os por cada um conforme lhe apraz’ (1Cor 12,11), a fim de que ‘cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu’ e todos atuem, ‘como bons administradores da multiforme graça de Deus’ (1Pd 4,10), para a edificação, no amor, do corpo todo (cf. Ef 4,1). A recepção destes carismas, mesmo dos mais simples, confere a cada um dos fiéis o direito e o dever de os atuar na Igreja e no mundo, para bem dos homens e edificação da Igreja, na liberdade do Espírito Santo, que ‘sopra onde quer’ (Jo 3,8) e, simultaneamente, em comunhão com os outros irmãos em Cristo, sobretudo com os próprios pastores; a estes compete julgar da sua autenticidade e exercício ordenado, não de modo a apagarem o Espírito, mas para que tudo apreciem e retenham o que é bom (cf. 1Ts 5,12.19.21)⁴³⁴.

De acordo com Villas Boas⁴³⁵, a concepção de carisma no Concílio Vaticano II foi ampliada a partir da pneumatologia paulina com vistas à sua inserção na eclesiologia conciliar de comunhão em favor dessa mesma comunhão. Também o DAp explicita a realidade dos carismas como dons do Espírito na perspectiva da missionariedade da Igreja, sem a qual não é uma possível uma adequada abordagem teológica e pastoral dos carismas e muito menos de sua relação com a reforma da Igreja:

a partir de Pentecostes, a Igreja experimenta de imediato fecundas irrupções do Espírito, vitalidade divina que se expressa em diversos dons e carismas (cf 1Cor 12,1-11) e variados ofícios que edificam a Igreja e servem à evangelização (cf. 1Cor 12,28-29). Através destes dons, a Igreja propaga o ministério salvífico do Senhor até que Ele de novo se manifeste no final dos tempos (cf. 1Cor 1,6-7)⁴³⁶.

⁴³³ “A liberdade oferecida pelo Espírito ao mundo é um dom particularmente precioso à vida da Igreja [...] O primeiro deles é a legítima liberdade conferida pelo Espírito a todos os fiéis [...] Contrariando uma visão funcionalista do aparelho eclesiástico, o Espírito dispõe livremente os seus carismas junto às comunidades cristãs, suscitando iniciativas pessoais e formas eclesiais sempre mais criativas e diversas, tendo com objetivo o bem de todos e paz (1Cor 12,7). A liberdade do Espírito, num segundo aspecto, impinge na Igreja um movimento de abertura à alteridade criadora dos talentos e dos dons trazidos pelos povos e pela variedade das culturas. Dentro da própria instituição, tal movimento se evidencia no âmbito do pluralismo interno e da particularidade das Igrejas, na amplitude da liberdade católica” (NOGUEIRA, L. E. S., *O Espírito e o Verbo*, p. 109-111).

⁴³⁴ AA 3.

⁴³⁵ VILLAS BOAS, A., *Carisma*, p. 80.

⁴³⁶ DAp 150.

Na perspectiva da reforma missionária no Espírito, em suma, os carismas são concebidos não como elementos identitários de determinados grupos eclesiais. Antes disso, são dons do Espírito para a comunhão evangelizadora da Igreja, pois, ao distribuir tais dons, o Espírito o faz com vistas à unidade da missão, ou seja, ao bem comum da Igreja que existe para evangelizar. Segundo Congar⁴³⁷, do ponto de vista teológico, a aceitação de uma possível oposição entre os carismas e as realidades institucionais seria uma forma de romper com a unidade da Igreja, pois “alguns pretenderiam manipular e ditar regras a tudo unicamente em nome do poder, sem espiritualidade; outros, anarquicamente, em nome do Espírito”. Nesse caso, “faltaria a necessária dimensão pneumatológica da eclesiologia”⁴³⁸, que concebe os carismas e a instituição como realidades ordenadas à mesma finalidade, a saber, a construção da obra de Cristo, sendo complementares. Para Kasper,

“[...] na Igreja não se deve ver a dimensão carismática no quadro da estrutura institucional; ao contrário, as estruturas institucionais devem conceber-se como consequência, como sinais e materializações do envio do Espírito Santo. A dimensão carismática é o fundamento e a raiz da Igreja como instituição”⁴³⁹.

A pretensa divergência entre dons carismáticos e dons hierárquicos – que compromete a unidade da Igreja como realidade complexa, formada pelos elementos humano e divino – não encontra fundamento na Escritura, na Tradição e no Magistério, pois “eles [dons carismáticos e hierárquicos] têm a mesma origem e o mesmo propósito. São dons de Deus, do Espírito Santo, de Cristo, dados com a finalidade de contribuir, de formas diversas, para a edificação da Igreja”⁴⁴⁰. O Espírito Santo, portanto, distribui os carismas como instrumentos para a evangelização e, por conseguinte, como sinais da unidade da Igreja, pois “é preciso reconhecer para cada tipo de dom e de operação seu lugar na edificação da Igreja”⁴⁴¹.

⁴³⁷ CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 25.

⁴³⁸ CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 25.

⁴³⁹ KASPER, W., Espírito, Cristo, Igreja, p. 85.

⁴⁴⁰ IE 8.

⁴⁴¹ IE 8.

4.5. Reflexão conclusiva

Sistematizar os elementos do binômio Espírito-reforma mediante a vinculação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente à noção teológica de reforma tendo em vista a formulação de uma eclesiologia pneumatológica da reforma eclesial. Este foi o objetivo atribuído ao presente (e último capítulo) desta tese. Da análise histórico-teológica da noção de reforma (capítulo 2) e posterior identificação e investigação sumária dos enunciados pneumatológicos do magistério recente pertinentes à relação Espírito-reforma (capítulo 3), chegou-se ao capítulo intitulado ‘A reforma da Igreja: um evento pneumatológico’ (capítulo 4). Esta formulação indica a verificação da hipótese proposta para a pesquisa em questão, a saber: a noção de reforma eclesial tem por critério teológico-formal de compreensão a Pessoa do Espírito Santo e sua ação na Igreja. O percurso argumentativo correspondente à verificação da mencionada hipótese atesta que, de fato, o Espírito é o agente reformador da Igreja. Se a reforma eclesial se dá por iteração (reforma institucional), por restituição (reforma pessoal) e por responsividade (reforma pastoral) e se os enunciados pneumatológicos do magistério recente prospectam – ora explícita ora implicitamente – elaborações pneumatológico-reformadoras vinculadas a estes ‘lugares’ da reforma⁴⁴², então a hipótese do presente trabalho é corroborada já aí, pela via da análise da noção de reforma, em sua complexidade e alcances, justaposta à identificação dos enunciados pneumatológicos do magistério em questão. Porém, tal justaposição reclama uma sistematização, uma elaboração teológica que lance luz sobre as nuances pertinentes à relação Espírito-reforma no magistério recente, dado que tal relação não parece ter sido suficientemente analisada com vistas a uma elaboração dessa natureza. Este foi o expediente utilizado no capítulo que aqui encontra seu termo, uma vez que agora, em sentido conclusivo, pode-se indicar com maior nível de clareza o critério teológico-formal que fundamentou tal sistematização.

⁴⁴² Uma pneumatologia comunional (Vaticano II) para uma reforma institucional; uma pneumatologia espiritual-missionária (Paulo VI) para uma reforma pessoal e pastoral; uma pneumatologia fundamental-espiritual (João Paulo II) para uma reforma pessoal; uma pneumatologia eucarístico-comunional (Bento XVI) para uma reforma institucional; e uma pneumatologia missionária (Francisco) para uma reforma pastoral.

De início, salienta-se que as formulações relativas às seções do capítulo 4 exprimem um primeiro aspecto do critério ao qual se aludiu. ‘O Espírito reforma a Igreja *na...*’. Sintaticamente, o artigo ‘a’ indica um objeto direto, de modo que a reforma promovida pelo Espírito possui um ‘endereço’, um ‘destinatário’, um ‘algo’ a ser reformado. Este ‘algo’ é a ‘Igreja’, que é um sujeito vivo – sujeito-Igreja – constituído como Corpo de Cristo e reunido como Povo de Deus peregrino na história. O Espírito, portanto, não reforma uma abstração eclesial, mas a Igreja “comunidade de fé, esperança e amor”, “única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino”⁴⁴³. Ou seja, a reforma promovida pelo Espírito reforma ‘toda’ a Igreja. Porém, surge aqui uma dificuldade a ser enfrentada: se a reforma tem por ‘endereço’ toda a Igreja, compreende-se com relativa facilidade a necessidade de “purificação”, “penitência” e “renovação” em face de seus elementos humanos; mas em que medida se pode compreender a reforma da Igreja “santa”, divina⁴⁴⁴? A consideração da preposição ‘na’ das formulações pertinentes às seções deste capítulo dirime tal dificuldade. O Espírito reforma a Igreja ‘na’ comunhão, ‘na’ verdade, ‘na’ caridade e ‘na’ missão. A utilização da mencionada preposição é precisa: indica sintaticamente uma locução adverbial, ou seja, uma qualificação específica para indicar as circunstâncias da ação verbal. Em termos semânticos, a afirmação de que ‘o Espírito reforma a Igreja’ comunica um sentido ‘acabado’. Porém, a inclusão da preposição ‘na’ e de seu consequente complemento qualificam tal sentido, especificando-o. Em sentido teológico, portanto, a afirmação de que ‘o Espírito reforma a Igreja’ igualmente solicita uma compreensão mais acurada de seu significado. Assim, a especificação de que o Espírito reforma a Igreja ‘mediante’ uma realidade é decisiva para a compreensão do *modus operandi* do Espírito: ‘como’ Ele reforma a Igreja? Como a Terceira Pessoa da Trindade ‘opera’, ‘engendra’, ‘promove’, ‘realiza’ a reforma eclesial? Esta pergunta encontra-se respondida mediante os elementos vinculados à preposição ‘na’. Assim, tem-se que o primeiro aspecto relevante para a compreensão do critério teológico-formal que viabilizou a sistematização proposta ao longo deste capítulo é o da precisão terminológica que expressa as ‘múltiplas operações’ do Espírito para a reforma eclesial. Dito de outro modo: à verificação da hipótese de que, efetivamente, ‘o Espírito reforma a Igreja’ – afirmação teológica de base – segue-

⁴⁴³ LG 8.

⁴⁴⁴ LG 8.

se a indicação dos modos pelos quais Ele a realiza, justamente o que confere a originalidade e caráter inédito da presente tese em face do tema proposto.

O segundo aspecto relativo ao critério teológico-formal utilizado neste capítulo é o da semântica teológica dos qualificantes da reforma pneumatológica da Igreja: na ‘comunhão’, na ‘verdade’, na ‘caridade’ e na ‘missão’. Tais qualificantes foram selecionados a partir da investigação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente, objeto formal desta pesquisa. Todavia, esta seleção não se deu de forma desproposita: seja por recorrência (quantidade de menções nos textos magisteriais) ou ainda pelo uso comum de tais termos na teologia e na pastoral a partir do Concílio Vaticano II. Se os qualificantes mencionados dizem dos ‘modos’ pelos quais o Espírito reforma a Igreja, então tais qualificantes não podem estar à margem ou ao externo do que é próprio do Espírito (e, por consequência, da Trindade) e do que é próprio da Igreja, pois esta lança suas raízes na vida e na ação trinitárias⁴⁴⁵. Ora, o magistério recente recolhe e propõe a ‘comunhão’, a ‘verdade’, a ‘caridade’ e a ‘missão’ na condição de estatuto trinitário-ecclesiológico quádruplo. Ou seja, o Espírito reforma a Igreja segundo o que Deus é e segundo o que comunica à mesma Igreja, a saber: a ‘comunhão’ diz do ser de Deus (comunhão trinitária) e do ser eclesial (mistério de comunhão); a ‘verdade’ diz de Jesus Cristo (Palavra definitiva de Deus) e de sua normatividade na Igreja (a Verdade é uma Pessoa); a ‘caridade’ diz do Espírito Santo (Amor do Pai e do Filho) e da experiência eclesial fundante (o amor de Deus manifestado em Cristo no Espírito); e a ‘missão’ diz das missões do Filho e do Espírito (as ‘duas mãos’ do Pai) e do agir eclesial (a Igreja existe para evangelizar).

O terceiro e último aspecto imbricado no critério teológico-formal de sistematização da obra pneumatológico-reformadora no magistério recente diz propriamente das ‘operações’ do Espírito já mencionadas – comunhão, verdade, caridade e missão – e de suas respectivas dimensões, que foram aqui, nesta ‘reflexão conclusiva’, atreladas aos ‘lugares’ da reforma da Igreja: a instituição, a pessoa e a pastoral. Com isso, faz-se necessário aqui um esclarecimento preciso. A vinculação de uma determinada dimensão pneumatológico-reformadora a um lugar da reforma eclesial não se estabelece pela via da ‘exclusão’, mas da ‘ênfase’. Em outras palavras: a atribuição de um lugar da reforma eclesial a uma específica dimensão

⁴⁴⁵ LG 1-4.

da reforma no Espírito não acarreta a exclusão da pertinência dos demais lugares da reforma a essa mesma dimensão. Trata-se de uma opção procedimental em vista da sistematização proposta nesta seção, que privilegiou as possíveis ênfases vinculantes, ao passo que, no desenvolvimento do capítulo 4, fica manifesta a interpenetração constante entre as dimensões pneumatológico-reformadoras e os lugares da reforma eclesial.

‘O Espírito reforma a Igreja na comunhão’. ‘A missão comunal do Espírito’ em vista da reforma eclesial enfatiza o lugar ‘pessoal’ da reforma. O Espírito vincula no amor o Pai e o Filho, sendo Ele mesmo o Amor trinitário. Logo, Ele é o princípio da comunhão da Igreja, pois vincula e harmoniza os membros do corpo eclesial. O que Ele realiza na Trindade Ele realiza na Igreja. Esta é a sua missão comunal: “[...] assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação [...] de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo [...]”⁴⁴⁶. Tal missão comunal-pneumática reforma a Igreja na medida em que encontra nos sujeitos eclesiais a abertura para efetivas relações de comunhão intra e extra eclesiais⁴⁴⁷, estas motivadas pela primazia da graça, que é o próprio Espírito. “A comunhão eclesial [...] está em constante reforma, numa reforma ‘insatisfeita’, porque não há como “excluir aquela distinção entre a reforma individual do coração [...] e a reforma oficial das instituições [...]”⁴⁴⁸. Já a ‘reforma institucional’ no Espírito se dá na perspectiva de ‘uma eclesiologia pneumatológica de comunhão’, pois o Espírito faz recordar a co-institucionalidade pneumatológica da Igreja. A Terceira Pessoa da Trindade não é ‘coadjuvante’ de Cristo na instituição eclesial e menos ainda ‘propriedade’ de grupos específicos na Igreja. Ele é, com o Filho, ‘Co-Instituinte’ da Igreja, realidade que implica uma renovada consciência eclesial acerca da Pessoa e da ação do Espírito⁴⁴⁹: uma autêntica reforma das mentalidades no que tange à natureza e à vocação da Igreja. Por fim, a ‘reforma pastoral’ no Espírito da comunhão diz respeito à ‘sinodalidade na perspectiva do Espírito’. Toda

⁴⁴⁶ LG 8. Veja-se igualmente UR 2.

⁴⁴⁷ “Digamos simplesmente que a Igreja há de renascer todos os dias de suas fontes, entendendo isso mais que como um retorno a épocas passadas, mas como um recurso à sua fonte original perene, uma volta ao Pai, ao Filho e ao Espírito. Esta volta não é a mais reformadora das conversões?” (ARMENDÁRIZ, L. M., *La reforma en la Iglesia Católica*, p. 14, trad. nossa).

⁴⁴⁸ ARMENDÁRIZ, L. M., *La reforma en la Iglesia Católica*, p. 17, trad. nossa.

⁴⁴⁹ EG 117.

reforma pressupõe a escuta do Espírito, o discernimento e a consecução de processos pastorais consonantes aos apelos do Espírito. Ademais, o Espírito da comunhão reforma a Igreja sinodal quando reposiciona a pneumatologia batismal como anterior à pneumatologia dos dons hierárquicos e carismáticos⁴⁵⁰, de modo que a sinodalidade não se reduza à colegialidade episcopal. O critério reformador pneumatológico, portanto, articula sinodalidade, natureza e missão da Igreja com vistas à sua permanente reforma⁴⁵¹.

‘O Espírito reforma a Igreja na verdade’. É ‘a perspectiva paracletológica joanina’ que confere ênfase à ‘reforma institucional’ no Espírito da verdade, pois se Jesus é a “Verdade”⁴⁵², o Espírito é o “outro Paráclito”⁴⁵³ (em relação a Jesus), “o Espírito da Verdade”⁴⁵⁴, não apenas o Espírito ‘de’ Jesus, mas o Espírito que ‘comunica’ a Verdade à Igreja, reforma-a continuamente: Ele “vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse”⁴⁵⁵, “dará testemunho de mim”⁴⁵⁶ e “vos guiará na verdade plena”⁴⁵⁷. O Espírito opera na Igreja a Verdade a fim fazê-la constantemente peregrinar na direção do Senhor que a fundou e a atrai para a plenitude escatológica: Ele ‘ensina’ o Filho, Ele ‘recorda’ o Filho, Ele ‘testemunha’ o Filho, Ele ‘guia’ na verdade. Ensina à Igreja, recorda à Igreja, testemunha à Igreja, guia a Igreja. Já a ‘reforma pastoral’ no Espírito da verdade é atualizada na Igreja mediante ‘o *kerygma* pentecostal e o encontro pessoal com Cristo’. O querigma é o “fogo do Espírito que [...] nos faz crer em Jesus Cristo”⁴⁵⁸, a Verdade: “é o anúncio principal”⁴⁵⁹ ao qual toda a Igreja e todo evangelizador são chamados a retornar ininterruptamente. Veja-se se não foi apenas no Pentecostes que os apóstolos realizaram uma experiência autenticamente querigmática, que reposicionou sua compreensão e vínculo com o Senhor a ponto de saírem imediatamente a anunciá-lo com alegria e coragem. O Espírito da verdade plasmou a Igreja nascente a partir

⁴⁵⁰ “Um só é, pois, o Povo de Deus: ‘um só Senhor, uma só fé, um só Batismo (Ef 4,5); comum é a dignidade dos membros, pela regeneração em Cristo; comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição; uma só salvação, uma só esperança e uma caridade indivisa” (LG 32).

⁴⁵¹ “Se o Espírito Santo não está presente, não há sinodalidade [Também não há sinodalidade] se não há a Igreja, a identidade da Igreja [...] a vocação da Igreja é evangelizar [...]” (FRANCISCO, Discurso aos Bispos do Sínodo da Igreja Greco-Católica Ucraniana, 2 de setembro de 2019, 1).

⁴⁵² Jo 14,6.

⁴⁵³ Jo 14,6.

⁴⁵⁴ Jo 14,17.

⁴⁵⁵ Jo 14,26.

⁴⁵⁶ Jo 15,26.

⁴⁵⁷ Jo 16,13-14.

⁴⁵⁸ EG 164.

⁴⁵⁹ EG 164.

do Pentecostes para a missão de anunciar Jesus Cristo e a salvação. Decorrente do querigma pentecostal é o encontro pessoal com Cristo, “a vida no Espírito que jorra do coração de Cristo ressuscitado”⁴⁶⁰. Quem promove este encontro é o Espírito Santo e aqueles que o experimentam se sentem impelidos a comunicá-lo a todos, pois “não temos outra felicidade nem outra prioridade senão a de sermos instrumentos do Espírito de Deus na Igreja, para que Jesus Cristo seja encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado e comunicado a todos”⁴⁶¹. O Espírito reforma a Igreja na verdade quando reforma os cristãos/evangelizadores pelas vias do querigma e do encontro pessoal com Cristo a fim de que a ação pastoral não seja a simples transmissão de doutrinas “mais filosóficas que evangélicas”⁴⁶², mas uma autêntica evangelização com espírito (com o Espírito Santo) que ilumina a existência dos irmãos e irmãs para encarnar a vida e o pensamento de Jesus e faz participar de sua missão de anunciar a salvação e o Reino. É esta a verdade da evangelização (e suas consequências) que o Espírito da verdade forma sempre de novo na Igreja. Por último, a ‘reforma pessoal’ no Espírito da verdade é promovida na ambiência do ‘Espírito da santidade’. Ele é o princípio da santidade eclesial e dos cristãos. Se a santidade da Igreja reside no fato de que esta seja o quanto mais possível ‘parecida’ com Jesus, isso também o vale para os sujeitos eclesiais: a santidade é tornar-se um ‘outro’ Cristo. E isso é realizado pelo Espírito ‘de’ Cristo. A santidade dos atos é precedida pela santidade do Espírito no espírito humano⁴⁶³; ela não é outra coisa que não a vida ‘interior’ que se expande ‘para fora’, num movimento de irradiação pneumatológica: trata-se do caráter fontal da efusão do Espírito no sujeito crente.

‘O Espírito reforma a Igreja na caridade’. A ‘reforma institucional’ no Espírito da caridade exprime as palavras do Apóstolos: “[...] o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado”⁴⁶⁴ e “[...] onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade”⁴⁶⁵. Trata-se da relação entre ‘o Espírito e a libertação integral’. O ser humano que vive no Espírito é o homem

⁴⁶⁰ EG 2.

⁴⁶¹ DAp 14.

⁴⁶² EG 165.

⁴⁶³ “A vida interior continua a ser a grande fonte da espiritualidade da Igreja, condiciona-lhe a receptividade às irradiações do Espírito de Cristo, é expressão fundamental e insubstituível da sua atividade religiosa e social [...]” (ES 17).

⁴⁶⁴ Rm 5,5.

⁴⁶⁵ 2Cor 3,17.

novo⁴⁶⁶, livre, desvinculado das normatividades exteriores que lhe impõem posicionamentos e comportamentos aos quais não assente por uma efetiva experiência de sentido. É a liberdade no Espírito que promove a libertação integral da pessoa humana, de modo que a Igreja – templo do Espírito Santo – é chamada a empreender esforços para a libertação de todos quantos estão marcados pelas “resistências que afligem a humanidade desde o pecado”⁴⁶⁷. A caridade do Espírito reforma a Igreja para a liberdade do Espírito, para que seja livre nos confrontos consigo mesma e com o espírito do mundo. Uma Igreja renovada pelo Espírito da caridade não se encontra ‘fora’ da realidade, mas nela está inserida, tendo de conviver com tudo que vai na contramão da liberdade para a qual toda pessoa foi chamada. Da liberdade espiritual fundamental – engendradora em cada cristão – decorre uma autoconsciência eclesial sempre renovada: conduzindo a Igreja e fazendo-se presente na história, o Espírito impulsiona o corpo eclesial a reconhecer “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem”⁴⁶⁸ como suas e a interferir nas múltiplas realidades que ferem, degradam e comprometem a liberdade e a vida em abundância de tantos irmãos e irmãs. Por conseguinte, a ‘reforma pastoral’ no Espírito da caridade recobra à ação evangelizadora da Igreja sua ‘opção pelos pobres’. O Espírito da caridade é o mesmo Espírito que ungiu Jesus para evangelizar os pobres⁴⁶⁹. A Igreja reformada pelo Espírito para anunciar a salvação e o Reino aos pobres é uma Igreja pobre para os pobres. O elemento pneumatológico confere a esta opção decorrente do Evangelho um caráter eminentemente eclesiológico-pastoral: a Igreja está vinculada de maneira indissociável aos pobres porque Jesus se fez pobre para anunciar o Evangelho aos pobres. Esta opção não se constitui numa conveniência pastoral, “pois o espírito de pobreza e de caridade são a glória e o testemunho da Igreja de Cristo”⁴⁷⁰. A caridade operosa da Igreja é, então, a caridade do Espírito, porque justamente o que se falou da ‘reforma pastoral’ no Espírito da verdade (querigma e encontro pessoal com Cristo) vale como critério para uma pneumatologia reformadora a partir da opção pelos pobres porque “o conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral

⁴⁶⁶ Ef 4,22-24.

⁴⁶⁷ COMBLIN, J., O Espírito Santo e a libertação, p. 87.

⁴⁶⁸ GS 1.

⁴⁶⁹ Lc 4,18.

⁴⁷⁰ GS 88.

imediate, cujo centro é a caridade”⁴⁷¹. Por último, a ‘reforma pessoal’ no Espírito da caridade implica uma ‘diaconia do e no Espírito’. A constituição da primeira comunidade pentecostal⁴⁷² contemplou cristãos que, a partir da comunhão fraterna (*koinonia*), possuíam tudo em comum e serviam-se mutuamente em suas necessidades (*diaconia*). À parte do ministério diaconal ordenado, todo cristão é diácono porque, pelo Espírito, é feito servidor dos irmãos e irmãs. Em referência a Cristo Servidor afirma-se que “todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles [...] configurados com Ele [...]”⁴⁷³, sendo que “graças ao Seu poder, nos prestamos mutuamente serviços em ordem à salvação”⁴⁷⁴. E em referência ao Espírito, que ‘serve’ a Igreja com seus dons e carismas, diz-se: “e para que sem cessar nos renovemos n'Ele [...] deu-nos do Seu Espírito, o qual, sendo um e o mesmo na cabeça e nos membros, unifica e move o corpo inteiro”⁴⁷⁵. A diaconia ‘do’ Espírito é expressão de sua natureza amorosa que cumula os cristãos de carismas para o bem comum e para a edificação da Igreja bem como constitui diversos ministérios para a atividade do Corpo de Cristo. A diaconia ‘no’ Espírito é a resposta acolhedora dos cristãos aos carismas recebidos que concorrem para os diferentes serviços e ministérios a serem assumidos na Igreja. Ou seja, a reforma pessoal no Espírito da caridade implica uma diaconia ‘no’ Espírito por parte de todo batizado⁴⁷⁶.

‘O Espírito reforma a Igreja na missão’. A ‘reforma institucional’ no Espírito da missão encontra fundamento na ‘perspectiva pneumatológico-missionária lucana’ e no consequente ‘paradigma de Pentecostes’. Na obra de Lucas, *‘pneuma’* se refere ao Espírito Santo, designando-lhe como ‘força de Deus’ para a realização da missão. Perícopes singulares nesse contexto é a de Lc 4,14-19: Jesus é ungido pelo Espírito para a missão de anunciar e realizar a Boa Nova do Evangelho. Jesus é o ‘Cristo’, o ‘Messias’, o ‘Ungido’; os cristãos, então, são os ‘ungidos’, para a missão; por conseguinte, “a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária”⁴⁷⁷, ungida pelo Espírito. O agir missionário eclesial decorre de sua

⁴⁷¹ EG 177.

⁴⁷² At 2,42-47.

⁴⁷³ LG 7.

⁴⁷⁴ LG 7.

⁴⁷⁵ LG 7.

⁴⁷⁶ “[...] seu fervor no serviço de Deus e a sua caridade para com os outros é que hão de trazer a toda a Igreja o sopro de espírito novo que a fará aparecer como um sinal levantado entre as nações, como ‘luz do mundo’ [...] e ‘sal da terra’ [...]” (AG 36).

⁴⁷⁷ AG 2.

constituição como ‘Corpo de Cristo’ e ‘Templo do Espírito’, dado que, na perspectiva da obra lucana, o Espírito é quem ‘lança’ e fortalece a Igreja na missão de anunciar o Filho e a sua salvação. Verifica-se com precisão essa realidade quando do Pentecostes e da experiência da efusão do Espírito: o anúncio do Cristo morto e ressuscitado decorreu imediatamente do derramamento do Espírito. O *pneuma* do Evangelho lucano e o dos Atos dos Apóstolos se identificam, sendo que no primeiro é força para a missão de Jesus e no segundo é força para a missão da Igreja. A reforma institucional promovida pelo Espírito da missão é, então, um processo perene de renovação da autoconsciência eclesial acerca de sua missão evangelizadora: “evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar”⁴⁷⁸, de modo que este ‘lugar’ da reforma no Espírito da missão implica uma “Igreja ainda mais arraigada na força e na potência imorredouras do Pentecostes”⁴⁷⁹. Em sequência, a ‘reforma pastoral’ no Espírito da missão se dá nas perspectivas do ‘protagonismo do Espírito na evangelização’ e da ‘conversão pastoral no Espírito’. “Nunca será possível haver evangelização sem a ação do Espírito Santo”⁴⁸⁰. Veja-se que tal protagonismo encontra-se evidenciado na obra lucana: Cristo é o ‘Evangelho’ e o Espírito é o ‘evangelizador’ por excelência, uma vez que é por sua força e potência que a salvação e o Reino de Deus são atualizados⁴⁸¹. “Ele [o Espírito] é a alma desta mesma Igreja [evangelizadora] [...] Ele é aquele que [...] age em cada um dos evangelizadores que se deixa possuir e conduzir por ele, e põe na sua boca as palavras que ele sozinho não poderia encontrar [...]”⁴⁸². Questão relevante nesse contexto é o fato de que é o Espírito Santo quem confere a autenticidade, a eficácia e a fecundidade da ação evangelização da Igreja: quanto ao Espírito, “invoquemo-Lo hoje [...] sem o qual toda a ação corre o risco de ficar vã e o anúncio, no fim das contas, carece de alma”⁴⁸³. Não há outra motivação que não a do Espírito para a evangelização⁴⁸⁴. É o Espírito Santo que realiza a conversão pastoral-missionária;

⁴⁷⁸ EN 14.

⁴⁷⁹ EN 2.

⁴⁸⁰ EN 75.

⁴⁸¹ Lc 4,18-19.

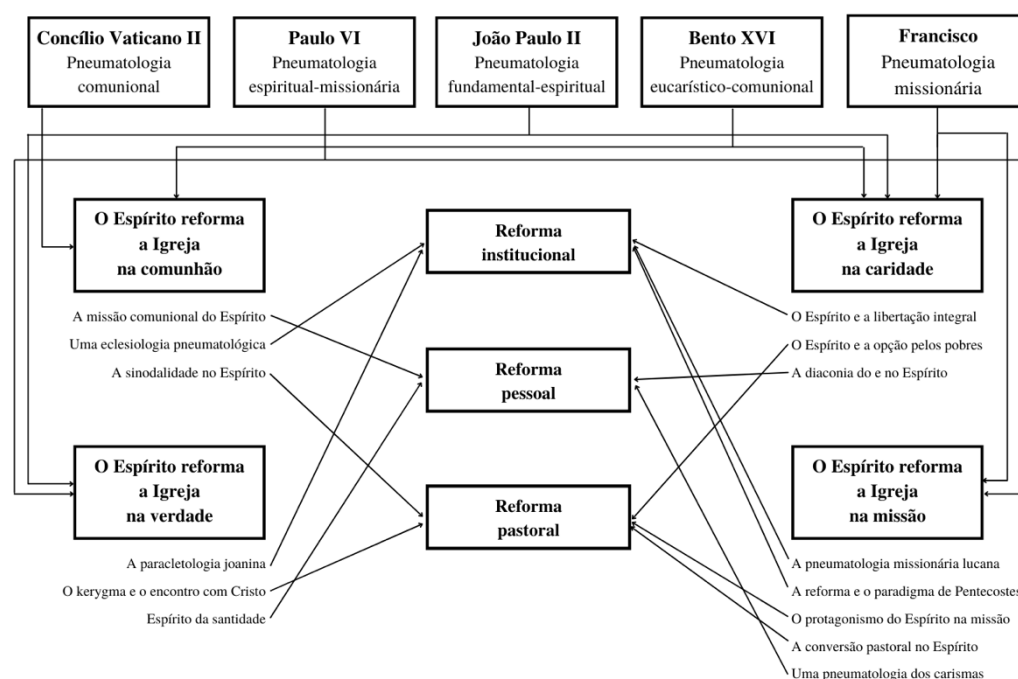
⁴⁸² EN 75.

⁴⁸³ EG 259.

⁴⁸⁴ EG 261.

é Ele que insere a Igreja num “estado permanente de missão”⁴⁸⁵; é Ele que “impulsiona para frente a causa do Evangelho”⁴⁸⁶. Ao final, tem-se que a ‘reforma pessoal’ no Espírito da missão baseia-se numa ‘pneumatologia dos carismas’. O Espírito age como e quando quer, de modo que seus carismas são graças ordenadas ao bem comum e à edificação do corpo eclesial em acordo com as necessidades de cada época. Tanto ao magistério – a quem cabe julgar a autenticidade dos carismas – como aos demais cristãos impõem-se a atitude de não extinguir o Espírito mediante uma sincera abertura e fecunda docilidade à sua ação. “Os evangelizadores hão de ter o Espírito. Sem ele [...] e sem o espírito interior que anima a vida de cada crente, alma verdadeira das instituições e das estruturas, no fundo tudo permaneceria igual e toda proposta seria letra morta”⁴⁸⁷.

Esquemáticamente – e de modo a incorporar as reflexões conclusivas dos capítulos precedentes – verifica-se a sistematização relativa à reforma da Igreja como evento pneumatológico segundo suas ênfases:



Quadro 3 – Esquema pneumatológico-reformador no magistério recente

⁴⁸⁵ EG 25. “Necessitamos de um novo Pentecostes! Necessitamos sair ao encontro das pessoas, das famílias, das comunidades e dos povos para lhes comunicar e compartilhar o dom do encontro com Cristo” (Dap 548).

⁴⁸⁶ CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 85.

⁴⁸⁷ PÉREZ, A. C., *La alegría del Evangelio y la reforma de la Iglesia*, p. 331, trad. nossa.

5. Conclusão

Analisar os elementos histórico-teológicos pertinentes à noção de reforma por meio da identificação e investigação dos enunciados pneumatológicos do magistério recente para a consideração da reforma eclesial como evento pneumatológico. Este foi o objetivo atribuído à tese que aqui se conclui. O capítulo 2 realizou a análise histórico-teológica da noção de reforma; o capítulo 3 identificou e explorou panoramicamente os enunciados pneumatológicos do magistério recente; e o capítulo 4 procedeu à sistematização dos principais dados depreendidos dos capítulos precedentes na direção de verificar em que medida a reforma eclesial é um evento do Espírito. O caminho argumentativo em questão parece ter angariado êxito quanto a este último expediente, que aponta igualmente para a hipótese delineada em vista do trabalho de pesquisa: de fato, a reforma da Igreja tem por agente o Espírito Santo¹. Concomitantemente, outros três aspectos resultaram da elaboração teológica proposta, aspectos que a seguir serão apresentados e que, ao mesmo tempo, servirão de conclusão para a presente tese: uma noção teológica de reforma eclesial de caráter ‘original’; a diversidade convergente das ‘pneumatologias reformadoras’ do magistério recente; e uma apreciação valorativa acerca da reforma da Igreja no Espírito e da reforma do Espírito na Igreja hodierna.

A ‘reflexão conclusiva’ do capítulo 2 apontou os três sentidos e os três ‘lugares’ da reforma eclesial. Ela é ‘iterativa’ (escatológica e comunitária), de caráter institucional; é ‘restitutiva’ (espiritual e de conversão), de caráter pessoal; e é ‘por responsividade’ (pastoral, visando à renovação), de caráter missionário. Ou seja, a Igreja é reformada ao se reconhecer mistério de comunhão, ‘sacramento universal da salvação’, sinal e instrumento da união com Deus e para a comunhão dos seres humanos entre si². É nessa perspectiva que o seu peregrinar na história solicita seu futuro escatológico como paradigma de comunhão a ser ‘iterado’, ‘repetido’ já aqui, ainda que em relativo estado de ‘deformação’ quanto a seu

¹ “[...] em uma verdadeira acolhida e recepção do Espírito está a chave de toda a evangelização, reforma ou revolução. Os evangelizadores hão de ter o Espírito. Sem ele, sem o Espírito Santo e sem o espírito interior que anima a vida de cada crente, alma verdadeira das instituições e das estruturas, no fundo tudo permaneceria igual e toda proposta seria letra morta” (PÉREZ, A. C., *La alegría del Evangelio y la reforma de la Iglesia*, p. 331, trad. nossa).

² LG 1.

elemento humano³. A Igreja não apenas lança suas raízes na comunhão trinitária como também, e principalmente, é atraída por esta comunhão enquanto “agrupamento visível”⁴. Uma Igreja que se deixa atrair pela Trindade – que criou para salvar – é uma Igreja constituída por mentalidades novas segundo o ‘definitivo’ de Deus: “o que é bom, o que lhe agrada”⁵ em relação à comunidade eclesial. A Igreja também é reformada ao ‘retornar’ à normatividade de Cristo e do Evangelho, pois a salvação veio na carne⁶. O Filho assumiu a natureza humana para salvar o ser humano e para lhe tornar clara a realidade de sua imagem e semelhança defasadas pelo pecado original e por suas consequências. Afirmar a Igreja mistério de comunhão não é afirmar uma realidade etérea, nebulosa, sem forma, mas sim o Povo de Deus reunido em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo e peregrino na história⁷: a Igreja é a comunidade dos que creem em Jesus Cristo, que revelou, por sua morte e ressurreição, o amor misericordioso do Pai na força do Espírito Santo. Daí que a Igreja é reformada quando os cristãos – individual e comunitariamente – empreendem esforços de conversão para corresponder ao Evangelho no contexto existencial em que estão inseridos. O cristão é o que vive segundo Cristo. A reforma, então, ‘restitui’ ao ser humano a participação na vida e na missão do Filho. Se a reforma ‘iterativa’ reposiciona mentalidades, a reforma ‘restitutiva’ reposiciona a existência cristã. Por fim, a Igreja é reformada quando no hoje da história comunica aos homens e mulheres a Verdade que lhe fundamenta (Deus-Comunhão) e que lhe configura (Deus-Amor). A Igreja é reformada, assim, para a missão de evangelizar. É a reforma ‘responsorial’: de uma nova mentalidade e de uma sempre nova existência decorrem, necessariamente, o incontido desejo de comunicar à humanidade inteira a salvação, o Reino e a vida em abundância concedida a todos gratuitamente. É a reforma pastoral, a reforma missionária: as ‘respostas’ evangelizadoras da Igreja de hoje condizem com o clamor do Espírito e

³ LG 8.

⁴ LG 8.

⁵ Rm 12,2.

⁶ Jo 1,1-18.

⁷ “A pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros. Sua vida acontece em contextos sócio culturais bem concretos. Essas transformações sociais e culturais representam naturalmente novos desafios para a Igreja em sua missão de construir o Reino de Deus. Daí nasce, na fidelidade ao Espírito Santo que a conduz, a necessidade de uma renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e também institucionais” (Dap 367).

com as exigências do tempo presente? As rápidas e profundas transformações contemporâneas impõem diariamente esta pergunta aos cristãos.

Ora, se a noção teológica de reforma se constitui nesse enquadramento tríplice e se o Espírito é o agente da mesma reforma, torna-se possível sintetizar os sentidos descritos numa única e original perspectiva teológica aplicável à noção de reforma. A reforma da Igreja é, no Espírito, ‘disruptiva’⁸. A noção de ‘disrupção’⁹ condensa em si, de maneira fecunda, ‘iteração’-‘restituição’-‘resposta’, ‘futuro’-‘passado’-‘presente’, ‘instituição’-‘pessoa’-‘missão’, ‘comunhão’-‘conversão’-‘renovação’, ‘escatologia’-‘espiritualidade’-‘pastoral’. Vale dizer que ‘disrupção’ indica ‘interrupção’, ‘ruptura’, ‘restabelecimento’, ‘deflexão’, ‘instabilidade’, etc. Indica, por outro lado, uma realidade que ‘sofre’ disrupção: interrupção do curso normal de um ‘processo’, ruptura de ‘algo’ contínuo, restabelecimento abrupto de algo que ‘se tinha perdido’, deflexão em relação a uma ‘posição’ estável¹⁰, etc. Portanto, pode-se formular a noção teológica de reforma como ‘a disrupção do Espírito na Igreja e como a disrupção da Igreja no Espírito’. No primeiro caso, o Espírito transforma/renova as mentalidades para uma nova consciência eclesial (iteração comunitária), recorda a Verdade de Jesus e configura os cristãos a Ele segundo a norma do Evangelho (restituição espiritual pela via da conversão) e ‘empurra’ a Igreja para a missão com *parresía* (o Espírito ‘responde’ às

⁸ “[...] qual novidade é atribuída ao Espírito? Aquela que consiste em uma *inovação*, isto é, somente na mudança das estruturas, das linguagens, dos comportamentos e assim por diante, em diálogo com os sinais dos tempos? Ou aquela que, avaliando os sinais dos tempos, impulsiona incansavelmente para a *renovação*, vale dizer, aquela que retorna constantemente ao ponto generativo da vida da Igreja, que é o evangelho? A alternativa entre inovação e renovação é, portanto, importante na medida em que evidencia a conotação cristológica do agir do Espírito Santo: pode a sua ação, tão radicalmente marcada pela exigência do *além*, e, portanto, pela liberdade e pela novidade, não fazer referência ao evangelho? Pode a novidade, da qual o Espírito é sempre portador no seu ‘fazer a história’, não se referir ao evangelho, isto é, à Palavra feita carne em Jesus Cristo? Certamente não. Esta constatação, tão simples como óbvia, se considerada não somente em chave teórica, mas também desde o ponto de vista existencial, produz quais consequências no âmbito da vida eclesial?” (MELONE, M., *Lo Spirito e il Vangelo*, p. 571-572, trad. nossa).

⁹ “Há casos em que a fidelidade ao princípio não pode se manter plenamente mais que sendo em certo modo infiel à forma em que se expressa, se é que se pode chamar infidelidade o que não é senão superação com vistas a uma realização. Israel perdeu sua qualidade de povo de Deus não porque tenha esquecido da promessa de Deus e de seu propósito de graça, mas porque se negou à Nova Economia, às novas formas nas quais Jesus realizava precisamente esta promessa e este propósito de graça. Por uma falsa fidelidade à letra perdeu a verdadeira fidelidade ao espírito; não teve em conta que se devia seguir avançando até o final: a interioridade da religião religiosa instaurada no coração mesmo do homem” (CONGAR, Y. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, p. 131, trad. nossa).

¹⁰ A título de exemplo, veja-se FRANCISCO, Discurso no Encontro com os Cardeais e Colaboradores da Cúria Romana para a troca de bons votos de Natal, 22 de Dezembro de 2014. Francisco indica as que considera as ‘doenças curiais’, as quais podem ser aplicadas a quaisquer realidades eclesiais que adotam a atitude de estabilidade institucional, pessoal e pastoral.

necessidades da Igreja). No segundo caso, a Igreja se reconhece co-instituída pelo Espírito¹¹, dom escatológico do Pai e do Filho (iteração escatológica), experimenta a potência da santidade do Espírito no testemunho evangélico dos cristãos (restituição testemunhal pela via querigmática) e realiza a missão de evangelizar ouvindo “o que o Espírito diz às igrejas”¹² (responsividade pela via do discernimento e da sinodalidade). Isso significa dizer que o Espírito ‘interrompe’ uma pretensa ‘normalidade’ eclesial, ‘rompe’ formas histórico-eclesiais que nada servem à comunicação efetiva da mensagem do Evangelho, ‘restabelece’ o vínculo dos cristãos e da comunidade eclesial com as fontes eclesiais e seu respectivo frescor, ‘altera’ posições e procedimentos ‘estáveis’ que em nada contribuem para a comunhão e para a missão, ‘move’ a Igreja para a evangelização em todos os tempos e lugares, não obstante o que ao interno e ao externo da Igreja se encontra na contramão da fé, da esperança e da caridade. Uma Igreja permanentemente ‘iterativa’, ‘restituída’ e ‘responsiva’ é uma Igreja ‘disruptiva’, e isso porque o Espírito é ‘disruptivo’. A formulação conciliar da “reforma perene”¹³, densa de significado, pode ser compreendida nessa perspectiva: se a ‘reforma’ é algo de novo, uma alteração, uma modificação, conversão e renovação nos três sentidos em questão, então ela é disruptiva por si mesma. Porém, se a reforma é ‘perene’, isso significa que não há ‘momentos’ ou ‘tempos’ específicos de disrupção reformadora no Espírito: há uma disrupção constante promovida pelo Espírito na Igreja¹⁴. Acolhe-se tal disrupção na liberdade, na abertura e na docilidade ao Espírito. O contrário disso – visualizado em grande parte da história eclesial e hoje ainda –

¹¹ “Também neste caso – é evidente – que o que está em jogo não é somente uma questão de precisão terminológica, que leva à formulação de um novo título, mas uma precisa perspectiva eclesiológica: no definir o Espírito co-instituinte se quer de fato afirmar que a sua obra não é nem sucessiva nem funcional àquela de Cristo, mas igualmente constitutiva” (MELONE, M., *Lo Spirito e il Vangelo*, p. 573, trad. nossa).

¹² Ap 6,3.

¹³ UR 6.

¹⁴ “É pelo Espírito que irrompem os profetas, cantam os poetas, criam os artistas, e pessoas praticam o bem e o verdadeiro. Do Espírito se moldam os santos e santas, especialmente aqueles que entregam a própria vida para a vida dos outros. É também pelo Espírito que velhas e crepusculares instituições de repente se renovam e prestam o serviço necessário para as comunidades. O mundo está grávido do Espírito, mesmo quando o espírito da iniquidade persevera na sua obra, hostil à vida e a tudo o que é sagrado e divino. Mas o Espírito Ele é invencível. Ele veio uma vez e continua vindo permanentemente. Mas em momentos dramáticos: ‘Vem, Espírito Santo, e renova a face da Terra’. Se o Espírito não vier, viveremos a paisagem descrita pelo Profeta Ezequiel (c. 37); a Terra coberta de cadáveres e ossos por todos os lados. Mas quando Ele vem, os cadáveres se revestem de vida e o deserto se faz um vergel. Os pobres receberão sua justiça, os enfermos ganharão saúde e os pecadores, que somos todos nós, receberemos o perdão e a graça” (BOFF, L., *O Espírito Santo*, p. 268).

concorre para uma concepção ‘estável’ de reforma: reforma-se a Igreja para ‘recuperar’ a estabilidade de outrora e não para responder criativamente ao Espírito que guia a Igreja. Em sentido contrário, a reforma eclesial no Espírito, de caráter disruptivo, não visa a um período posterior de estabilidade, mas a uma ‘instabilidade’ institucional, pessoal e pastoral evangelicamente inquietante.

O segundo aspecto conclusivo pertinente aos resultados depreendidos desta tese diz respeito à diversidade convergente das ‘pneumatologias reformadoras’ do magistério recente. Tal aspecto, no entanto, supõe uma nota prévia: o magistério conciliar e o magistério dos papas do pós-Concílio não reduzem suas possíveis ‘pneumatologias reformadoras’ a um ou outro elemento teológico-pastoral que explicitamente julgam ser mais importantes em detrimento de outros. Trata-se de ‘ênfases’, expediente ao qual se aludiu por diversas vezes nesta tese. ‘Ênfases’ não implicam ‘exclusões’, mas ‘realces’, ‘brilhos’, ‘saliências’, que só têm razão de ser quando consideradas no conjunto de uma argumentação. Esta é uma das principais abordagens do trabalho teológico: a sistematização ao modo de ‘ênfases’. Assim, feita esta nota, propõe-se a seguir um quadro sistemático das ênfases que cada sujeito do magistério recente atribui à relação Espírito-reforma. As especificidades de tais ênfases configuram-se numa diversidade, mas suas possíveis interpenetrações configuram uma convergência rendosa para a teologia, para a pastoral e, sobretudo, para a consecução da reforma eclesial.

O Concílio Vaticano II propõe uma pneumatologia reformadora de ênfase ‘comunional’: o Espírito reforma a Igreja na medida em que renova a mentalidade dos sujeitos eclesiais acerca do ser e do agir da mesma Igreja. As considerações hermenêuticas de que o Concílio foi da Igreja para a Igreja¹⁵ segundo suas dimensões *ad intra* e *ad extra*¹⁶ atesta tal ênfase: a Igreja é mistério de comunhão para a comunhão e tem origem nas missões divinas para ser missionária no mundo¹⁷. O Espírito de Cristo, que vivifica e santifica a Igreja e a ela concede dons hierárquicos e carismáticos para sua edificação¹⁸, reforma-a como Povo de Deus constituído na comunhão trinitária e peregrino para a comunhão escatológica e como Igreja missionária para testemunhar o Evangelho na força do Espírito Santo.

¹⁵ RAHNER, K., *Das neue Bild der Kirche*, p. 6, trad. nossa.

¹⁶ PHILIPS, G. *A Igreja e seu mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 19.

¹⁷ LG 2-4.

¹⁸ LG 4.

Isso diz respeito a uma ‘nova’ autoconsciência eclesial, proposta a todos os sujeitos eclesiais pelo Espírito que a “rejuvenesce”¹⁹, ou seja, que a faz ‘jovem’, continuamente vinculada às suas fontes comunionais e missionárias. O Concílio, ainda que não tenha abdicado de apresentar elementos pneumatológico-reformadores de caráter pessoal e pastoral, concentrou-se na reforma por iteração, que reposiciona a consciência eclesial não somente mediante um regresso histórico a suas origens, mas igualmente pelo seu destino comunional final e suas implicações missionárias históricas. Para o Concílio Vaticano II, portanto, o Espírito reforma a Igreja na comunhão.

Paulo VI, em sentido diverso, parece pôr em relevo aspectos pneumatológico-reformadores implícitos no *corpus* conciliar a fim de enriquecer a abordagem do Concílio segundo os próprios contextos que se sucederam ao Vaticano II: tempos de recepção, interpretação e aplicação, incluindo tempos de desconfiança, instabilidade e rejeição. A pneumatologia reformadora do Papa Montini é marcadamente missionário-espiritual. É provável que a questão imposta pelo pontífice a ele mesmo seja aquela do início de EN²⁰, ressignificada a seguir: como atualizar, na prática eclesial, as intuições conciliares relativas à comunhão e à missão da Igreja? Assim, o Espírito reforma a Igreja ao reformar a ação evangelizadora e os evangelizadores. Cristãos abertos à ação do Espírito tornam-se, de fato, evangelizadores ao encarnarem em sua existência o binômio santidade-testemunho: santidade do Espírito e testemunho pela força do Espírito. Logo, a missão eclesial decorre da experiência do Pentecostes: assim como os apóstolos realizaram uma experiência cenacular transformadora, pela ação do Espírito, e saíram a evangelizar, assim também a Igreja vive “na força e na potência imorredouras do Pentecostes”²¹. Para Paulo VI, o Espírito realiza a comunhão eclesial destacada pelo Concílio no ‘cenáculo’ e a impele para a missão tal como Pedro em seu discurso querigmático²². Não é por acaso que já em ES Paulo VI havia salientado os temas da reforma, da renovação e do diálogo eclesiais. Tais aspectos, sob a ótica da posterior EN, referem-se à ação do Espírito que renova os cristãos e move a Igreja para o diálogo evangelizador no mundo, ambos elementos

¹⁹ LG 4.

²⁰ “[...] tornar a Igreja do século XX mais apta ainda para anunciar o Evangelho à humanidade do mesmo século XX” (EN 2).

²¹ EN 2.

²² At 2,1-41.

preponderantes para a reforma no Espírito. O que faz, então, o Espírito de Cristo? Santifica e lança na missão. Para Paulo VI, portanto, o Espírito reforma a Igreja na verdade e na missão.

João Paulo II, como se viu, recupera a pneumatologia espiritual-missionária de Paulo VI, sobretudo em RM. Porém, em DeV, a ênfase que Papa Wojtyła confere à relação Espírito-reforma é fundamental-espiritual: o Espírito, Amor do Pai e do Filho, é o Espírito da Verdade, pois plasma nos cristãos a verdade de Jesus, sua vida e suas obras. A inabituação do Espírito é a causa da santidade da Igreja e dos sujeitos eclesiais e esta santidade é o ‘motor’ da reforma eclesial. Ainda que Paulo VI tenha abordado o tema da reforma pessoal no Espírito, prevaleceu em seu posicionamento teológico-pastoral a saliência da reforma pneumatológico-missionária. Em DeV, João Paulo II destaca a reforma pessoal como obra do Espírito a fim de situar tal reforma no âmago da renovação eclesial: sem cristãos motivados pela graça do Espírito que gera a santidade e a união íntima com Cristo não pode haver reforma eclesial. A opção de João Paulo II parece ter sido justamente a de repropor a reforma pessoal segundo a Verdade de Cristo por obra do Espírito em face do contexto que lhe precedeu, o qual enfatizou uma reforma institucional e uma reforma pastoral no Espírito. Esse dado igualmente faz eco à proeminência antropológica no magistério de João Paulo II, encaminhando, inclusive, uma possível antropologia reformadora no Espírito. Para João Paulo II, portanto, o Espírito reforma a Igreja na verdade.

Bento XVI, consistentemente consciente do contexto histórico-teológico-pastoral que lhe antecedeu, evidenciou um outro aspecto da relação Espírito-reforma: o Espírito engendra a reforma eclesial pela via da experiência do encontro pessoal com Deus que é amor e que, no amor, gera a comunhão na Igreja. Papa Ratzinger resgata a eclesiologia conciliar (eclesiologia de comunhão) e lhe confere o caráter de ‘eucarística’, expediente que marcou (e ainda marca) sua produção eclesiológica. Ou seja, o encontro com Cristo que dá sentido à vida implica uma existência cristã reformada no Espírito, porque o cristão realiza esta experiência de encontro numa dimensão subjetiva que nunca está apartada da sua dimensão comunitária e, proeminentemente, eucarística. O Espírito que torna o pão e o vinho Corpo e Sangue de Cristo pela epiclese eucarística é o Espírito que vincula os sujeitos eclesiais na comunhão e no amor. Veja-se que o Papa Bento XVI em seu célebre discurso à Cúria Romana no Natal de 2005 tratou do tema da hermenêutica da reforma segundo os aspectos da ‘continuidade’ e da ‘descontinuidade’. O que

continua na Igreja? O sujeito-Igreja, fundado no mistério de comunhão trinitário. O que descontinua na Igreja? As formas históricas relativas à sua ação evangelizadora a fim de que correspondam sempre mais ao Evangelho e à comunhão eclesial. Assim, o que faz o Espírito na Igreja: reforma-a mediante o amor e a comunhão, por meio da experiência do encontro com Cristo do qual decorre o encontro com os irmãos e irmãs. O Espírito insere o sujeito na experiência do amor trinitário e, se a Trindade é comunhão, não há outro modo de se reformar a Igreja senão fazendo-a viver e testemunhar a comunhão, que encontra sua fonte e sua meta na Eucaristia²³. Tem-se aqui, então, uma pneumatologia reformadora eucarístico-comunional. Para o Papa Bento XVI, portanto, o Espírito reforma a Igreja no amor e na comunhão.

Por fim, a ênfase conferida pelo Papa Francisco ao binômio Espírito-reforma é eminentemente missionária, pastoral, evangelizadora. O programa de seu pontificado prevê uma Igreja ‘em saída’, transformada pelo Espírito para sair em missão. O Espírito é o ‘Espírito da evangelização’. Francisco, inclusive, vale-se da expressão “reforma missionária da Igreja”²⁴, que se encontra radicada na experiência do Pentecostes. Assim como seus predecessores, Papa Bergoglio trata dos demais aspectos relativos à reforma no Espírito: os evangelizadores, a santidade, a relação com a criação, o Espírito como amor, entre outros. Inclusive este último é situado por Francisco como a “fonte” da ação evangelizadora da Igreja²⁵. Disso decorre uma pneumatologia reformadora de caráter pessoal, pois a reforma missionária supõe a reforma pessoal como experiência de encontro com o amor de Deus revelado em Cristo pela ação do Espírito. Caso contrário, a ação evangelizadora seria apenas uma atividade filosófico-social²⁶. Mas não é possível negar que a ênfase pneumatológico-reformadora de Francisco é missionária. Vale dizer que uma das principais referências de EG é EN, de modo que suas pneumatologias confluem numa similaridade estilística singular e, até certo ponto, curiosa²⁷. Francisco resgata a pneumatologia missionária de Paulo VI, desenvolve-a e a exprime explicitamente nos termos de uma reforma eclesial. O querigma – que é o fogo do Espírito – está no centro da renovação eclesial²⁸; sem o Espírito não há

²³ SC 10.

²⁴ EG 17.

²⁵ EG 7-8.

²⁶ EG 165.

²⁷ Os últimos capítulos de EN e EG são pneumatológicos: “O espírito da evangelização” (EN 74) e “Evangelizadores com espírito” (EG 259).

²⁸ EG 164.

como haver evangelização²⁹; a santidade é uma mensagem que o Espírito retira de Cristo e concede ao mundo para que o Evangelho seja anunciado³⁰. Ou seja, os diversos elementos pneumatológicos do magistério de Francisco convergem para uma reforma pneumatológico-pastoral, que “não pode deixar as coisas como estão”³¹. Para Francisco, portanto, o Espírito reforma a Igreja na missão.

Em termos sistemáticos, vê-se que o magistério recente é plural e, ao mesmo tempo, convergente quanto às ênfases pertinentes à relação entre Espírito e reforma, pois estas constituem o esquema quádruplo apresentado e desenvolvido no capítulo 4, o qual se refere, em última análise, à Trindade (Verdade e Caridade) e à Igreja (Comunhão e Missão). À consideração desse quadro de ênfases se segue uma tarefa urgente e necessária à teologia e a pastoral: ‘receber’, ‘interpretar’ e ‘aplicar’ a reforma da Igreja no Espírito, movimentos que até o presente momento encontram-se timidamente em consecução. É premente o resgate e a reproposição do binômio Espírito-reforma, em conjunção, sob pena de que a recuperação da pneumatologia se encerre num debate de ‘espiritualidades’³² e de que o imperativo da reforma perene seja esvaziado de sentido, sendo entendido como um mero procedimento analítico-estrutural.

Por fim, faz-se uma apreciação valorativa acerca da reforma da Igreja no Espírito e da reforma do Espírito na Igreja hodierna. Tal apreciação contempla sete aspectos objetivos, os quais enfatizam a ‘reforma pastoral-missionária no Espírito’. Esta opção é intencional-propositiva e se depreende dos frutos da pesquisa realizada bem como da realidade e das experiências histórico-eclesiais. A reforma pneumatológico-missionária supõe e implica as reformas institucional e pessoal: ela serve de ‘pedra-de-toque’ para a verificação das reformas em nível institucional e pessoal, dado que se estas não são suficientemente acolhidas e atualizadas, a missão será o indicador de sua ineficácia. No outro polo da relação, processos pastorais ‘reformados’ segundo a lógica do Espírito suscitam nos sujeitos eclesiais atitudes diversas, dentre as quais certamente a de questionamento acerca do que é

²⁹ EG 261.

³⁰ “O desígnio do Pai é Cristo, e nós n’Ele. Em última análise, é Cristo que ama em nós, porque a santidade ‘mais não é do que a caridade plenamente vivida’. Por conseguinte, ‘a medida da santidade é dada pela estatura que Cristo alcança em nós, desde quando, com a força do Espírito Santo, modelamos toda a nossa vida sobre a Sua’. Assim, cada santo é uma mensagem que o Espírito Santo extrai da riqueza de Jesus Cristo e dá ao seu povo” (GE 21).

³¹ EG 25.

³² Segundo uma atitude de “domesticação do Espírito” (KASPER, W.; SAUTER, G., *La chiesa luogo dello spirito*, p. 73, trad. nossa).

e do que faz a Igreja. Assim, a missão é, por excelência, o ‘lugar’ que explicita e motiva a reforma eclesial, pois pode ocorrer que mentalidades novas e sujeitos novos ainda assim não se tenham decidido por lançar-se na missão. Ademais, a reforma pneumatológico-missionária é a que mais exprime o caráter disruptivo da reforma eclesial. É na missão, por obra do Espírito, que se visualiza a interrupção de processos deficitários, a ruptura de práticas desalinhadas em relação ao Evangelho, o restabelecimento da vitalidade eclesial segundo as fontes bíblicas e patrísticas, a deflexão dos evangelizadores em vista dos carismas recebidos e dos diversos (e novos) ministérios exercidos e a instabilidade pastoral em vista de um ardor sempre novo para viabilizar estratégias e processos evangelizadores significativos para o ser humano da contemporaneidade. Por essas razões julga-se que a reforma missionária no Espírito, no hoje eclesial, dimensiona os demais ‘lugares’ da reforma, sempre ao modo de ênfase e não de exclusão.

O primeiro aspecto da reforma eclesial disruptiva no Espírito é o do ‘anúncio querigmático’. Ainda que implícita no Concílio Vaticano II, a temática do querigma-encontro pessoal se delineia como uma das principais (senão a principal) da eclesiologia e da espiritualidade atuais. O quê a Igreja anuncia? Como anuncia? Para quem anuncia? Se o querigma não é uma ideia, mas uma experiência, em que medida a Igreja da atualidade se deixa reformar pelo Espírito para concentrar seu anúncio na experiência do encontro pessoal com Jesus Cristo morto e ressuscitado que revela o amor e a misericórdia do Pai? É provável que entre os evangelizadores não haja uma consciência clara acerca deste ‘conteúdo’ da evangelização, que é o conteúdo por excelência, do qual todos os demais decorrem. O querigma é pneumatológico: é por meio dele que o Espírito vivifica constantemente a Igreja porque a faz regressar à normatividade de Cristo. A questão central para uma apreciação pneumatológico-reformadora do querigma é: se o Espírito reforma a Igreja lançando-a na missão, que lugar tem ocupado o querigma e o encontro pessoal com Cristo na ação evangelizadora eclesial?

O segundo aspecto se refere ao âmbito ‘litúrgico-sacramental’. Verifica-se certamente um déficit pneumatológico na experiência litúrgica no transcurso dos séculos. Fato é que o empenho pelo resgate da dimensão epiclética da Igreja contribuirá para o refinamento da noção de reforma nos dias atuais, pois a liturgia

é a fonte e o ápice da vida da Igreja³³. Uma liturgia no Espírito³⁴ concorrerá para uma reforma do corpo eclesial em vista da comunhão, que é sempre comunhão missionária, itinerante, comunhão que leva para a missão a fim de que todos se encontrem unidos na escuta e prática da Palavra e na mesa eucarística. Urge propor uma eclesiologia pneumatológica litúrgica nos termos de uma reforma eclesial que reposicione a compreensão e a participação litúrgicas dos cristãos e vincule o mistério celebrado na liturgia/sacramentos com a vida e a missão dos sujeitos e das comunidades.

O terceiro aspecto diz das ‘práticas formativas’ na Igreja. Por ‘práticas formativas’ entendem-se não apenas a reflexão e o magistério teológicos como também a educação na fé em todos os seus âmbitos. Na comunidade pentecostal primitiva, todos perseveravam no ensinamento dos apóstolos³⁵. É certo que se vive na Igreja um tempo de ‘curiosidade religiosa’ ou mesmo de ‘debate teológico-pastoral’ acerca de temas ditos ‘polêmicos’, que em nada contribuem para uma autêntica imersão na fé, a qual só encontra fecundidade quando acompanhada da experiência pessoal e comunitária do Espírito que impele para o serviço. Na teologia e na pastoral faz-se necessária uma reforma missionária motivada pelo Espírito que transmuta os focos: de conteúdos para experiências, de ideias para realidades, de intenções para práticas. Isso de modo algum põe em questão o exercício teológico como inteligência da fé. Pelo contrário: reafirma-o de tal modo que a teologia seja percebida como um ‘lugar’ do Espírito com vistas à experiência pessoal e comunitária do mesmo Espírito por meio dos conceitos e das elaborações teológicas. O mesmo vale para o âmbito das comunidades eclesiais: os conteúdos da fé traduzidos em experiência da fé na missão.

O quarto aspecto: a ‘diaconia eclesial’. Os múltiplos carismas e ministérios do Espírito solicitam não apenas a acolhida e a resposta dos sujeitos eclesiais, mas seu adequado ordenamento ao bem comum e à edificação da Igreja. No entanto, o dinamismo reformador do Espírito da missão pode ficar condicionado quando as atividades evangelizadoras se tornam mais um ativismo desenfreado do que um ofício relativo ao “Espírito Santo e nós”³⁶. Se o Espírito harmoniza os membros do

³³ SC 10.

³⁴ Veja-se SANTANA, L. F. R., Liturgia no Espírito.

³⁵ At 2,42.

³⁶ At 15,28.

corpo³⁷, que dizer das diferentes iniciativas que, desarticuladas entre si pastoralmente, mutilam o corpo e, ademais, põe em ‘competição’ carismas, ministério e atividades que deveriam ‘concorrer’ para o bem de todos. É igualmente urgente repropor a teologia dos carismas e ministérios em seu caráter fundamentalmente pneumatológico. Este caminho foi aberto (ou reaberto) pelo Concílio Vaticano II e tem sido indicado pelo magistério pós-conciliar, mas ainda não parece ter rendido os frutos esperados para uma autêntica reforma missionária nas comunidades eclesiais.

O quinto aspecto é certamente um dos mais desafiadores: o das ‘relações ecumênicas e inter-religiosas’. À parte dos preconceitos e rejeições absolutamente injustificadas acerca da pertinência e validade do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, vê-se que um dos motivos pelos quais a Igreja em sua integralidade ainda não se lançou no caminho do diálogo com os outros cristãos e não-cristãos é aquele relativo a um déficit pneumatológico. Novamente cabe aqui recordar que as noções teológicas de ‘reforma’ e ‘renovação’ encontram-se situadas proeminentemente (ainda que não exclusivamente) no Decreto conciliar sobre o ecumenismo. Diz-se dessa reforma perene como expressão da fidelidade da Igreja à sua natureza e à sua vocação³⁸. Outra referência diz do ‘coração’ do movimento ecumênico: o chamado ‘ecumenismo espiritual’, ou seja, o ecumenismo ‘do Espírito’, da oração comum, da partilha da Palavra, da fraternidade e do testemunho conjunto do Evangelho dos quais decorre o serviço conjunto aos irmãos e irmãs em situação de vulnerabilidade. E quanto ao diálogo inter-religioso, como conceber uma teologia do diálogo em chave pneumatológica que implique o encontro entre irmãos e irmãs a partir do reconhecimento do que o Espírito realiza no coração humano para além dos limites e das atividades das instituições religiosas³⁹? Práticas e experiências têm sido

³⁷ “A Igreja não foi fundada somente na origem: Deus a constrói ativamente sem cessar. Essa é uma ideia expressa em 1Cor 12” (CONGAR, Y., *A Palavra e o Espírito*, p. 94).

³⁸ “500 anos de Reforma e divisão da Igreja: nenhuma razão para triunfalismo por parte dos protestantes ou renovação de sentimentos de inferioridade por parte dos católicos. Até 2017 todos deveríamos ter nos tornado mais evangélicos e mais católicos, no sentido da renovação em Cristo e de uma penitência e reconciliação comuns. Esta é a reforma da Igreja que acontecerá não por nosso intermédio, mas dentro de nós” (MÜLLER, G. *Che significa riforma nella Chiesa?*).

³⁹ “A distinção entre Espírito criador e Espírito redentor tampouco coincide, de modo rígido, com a distinção entre o *mundo* e a *Igreja*, como se, fora desta, isto é, na esfera mundana, o Espírito só agisse enquanto criador, e não também como Espírito de Cristo. O Concílio Vaticano II afirmou que ‘o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem ao mistério pascal por um modo só de Deus conhecido’. É por isso mesmo que, do mesmo modo que hoje já não podemos mais dizer: ‘Fora da Igreja não há salvação’ [...] também já não podemos mais dizer: ‘Fora da Igreja não há Espírito Santo’. O Espírito Santo, mesmo enquanto Espírito ‘de Cristo’ que torna presente a salvação

engendradas segundo a ambiência do Espírito⁴⁰. Cabe à teologia e à pastoral recolhê-las, elaborá-las e partilhá-las como serviço às comunidades eclesiais.

O sexto aspecto faz referência às ‘práticas comunicacionais eclesiais’. Como se dá a comunicação da mensagem evangelizadora em face dos desafios impostos pelas vertiginosas transformações culturais, sociais e tecnológicas? Parece que os homens e mulheres que abraçavam a fé e eram admitidos às primeiras comunidades cristãs tornavam-se anunciadores do Evangelho e o faziam prioritariamente pela via do testemunho, tendo diante de si inúmeros desafios de diversas ordens, inclusive o da perseguição. E ainda assim a Igreja via sua expansão não apenas quantitativa, mas também, e principalmente, qualitativa (experiência da fé e da missão). Como viabilizar uma reforma missionária no Espírito que permita à Igreja contemporânea estabelecer processos comunicacionais verdadeiramente evangelizadores? Como a teologia pode elaborar tal realidade também na perspectiva dos elementos pneumatológicos imbricados na missão de transmitir a fé? As línguas de fogo do Pentecostes⁴¹ indicam um caminho possível para tal elaboração, o que evidencia sobremaneira a ação do Espírito numa Igreja que é chamada a evangelizar nos diversos ambientes de relação em que está inserida.

por Ele operada (o mistério pascal!), está misteriosamente operante fora dos limites visíveis da Igreja, ainda que não sem determinada referência a ela. Que trouxe então de novo o Espírito com a vinda de Cristo e com o Pentecostes? [...] ‘Trouxe todas as novidades, ao trazer-se a Si mesmo’ (CANTALAMESSA, R., *Vem, Espírito Criador!*, p. 85-86).

⁴⁰ O autor da tese atua junto à Missão Somos Um, iniciativa ecumênica surgida na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro a partir do trabalho evangelizador da Comunidade Católica Coração Novo. A Missão Somos Um tem por objetivo promover o encontro, a fraternidade, a oração comum e o testemunho conjunto do Evangelho entre católicos e evangélicos de experiência pentecostal. Sustentada no agir criativo e vinculante do Espírito de Pentecostes, os cristãos que aderem a essa experiência encontram-se orientados por quatro princípios: respeito às identidades confessionais, eclesialidade, não-proselitismo e busca da unidade com dom do Espírito. Veja-se: MISSÃO SOMOS UM, Dossiê Missão Somos Um.

⁴¹ “O fogo nunca é algo que simplesmente se adiciona a outra coisa e depois segue existindo junto a ela. O fogo queima e transforma. A fé é uma língua de fogo, que nos queima e refaz, para que cada vez se cumpra mais isto: eu e, no entanto, já não eu. É verdade que quem se encontra com o cristão médio de hoje tem que se perguntar: o que se fez da língua de fogo? O que procede de línguas cristãs costuma ser, por desgraça, qualquer coisa menos que fogo [...] Não estamos dispostos a queimarmos a nós mesmos nem a acender a outros; porém, desse modo, permaneceremos afastados do Espírito Santo e a fé cristã fica reduzida à cosmovisão de colheita própria que, se possível, não deseja prejudicar nenhuma de nossas comodidades e reserva a contundência do protesto para onde dificilmente poderá nos perturbar em nossos hábitos de vida [...] Quando já não nos expomos ao fogo de Deus, a fricção com os demais se mostra insuportável e a Igreja se vê desgarrada pelo critério dos partidos, na expressão de São Basílio. Somente quando não tememos a língua de fogo nem o vendaval que traz consigo, a Igreja se transforma em ícone do Espírito Santo. E só então ela se abre ao mundo à luz de Deus. A Igreja começou quando os discípulos se haviam congregado e oravam unânimes no cenáculo. Assim começa uma e outra vez. Suplicando o Espírito temos que reuni-la de novo a cada dia” (RATZINGER, J., *Iglesia Signo entre los pueblos*, p. 481-482, trad. nossa).

Por fim, o último aspecto aponta para uma realidade por vezes ‘preterida’ em virtude de incompreensões ou reducionismos: a gestão pastoral. A Escritura e a história da Igreja atestam que os cristãos foram constantemente demandados a ‘gerir’ a missão. Do elemento eclesial humano decorrem diversos outros institucionais e organizacionais que de modo algum estão em contraposição com a natureza carismática da Igreja. É certo que no âmbito da teologia dos carismas e ministérios a relação instituição-carisma tem sido tratada; porém, as consequências práticas dessa relação ainda estão sobrepujadas por uma dupla ilusão: a de que a evangelização é ‘tarefa’ de alguns e a de que a pastoral implica um ‘voluntariado’ não vinculante. Novamente a ausência do critério pneumatológico. O que realizava o Espírito nos Atos dos Apóstolos senão a ‘gestão’ da missão por meio do diálogo e do discernimento? O que deseja realizar hoje o Espírito da evangelização na gestão pastoral de nossas comunidades eclesiais? Qual a contribuição da teologia em vista de uma elaboração acerca da gestão pastoral como expressão de uma reforma missionária no Espírito⁴²? Esta é uma demanda altamente relevante para a noção teológica de reforma eclesial disruptiva no Espírito⁴³.

Encerra-se esta tese com a constatação de que o magistério recente delineia uma pneumatologia da reforma da Igreja: o Espírito a na comunhão, na verdade, na caridade e na missão⁴⁴. Este trabalho, portanto, circunscreve-se no âmbito de uma contribuição específica à teologia⁴⁵ e, por conseguinte, à pastoral eclesial na medida em que se constitui numa ‘eclesiologia pneumatológico-reformadora’.

⁴² “O que aconteceria com a evangelização se não houvesse nenhuma instituição para conduzi-la, alimentá-la, promovê-la? Uma reforma deve fazer com que as instituições sirvam à obra evangélica e messiânica de Jesus, não deve dissolvê-las na fumaça. O Espírito, em seu sentido bíblico, não se opõe a ‘corporal’ mas a ‘terrestre’ e a ‘imóvel’” (CONGAR, Y., *Renovação do Espírito e reforma da instituição*, p. 313).

⁴³ Acerca dos níveis ou âmbitos da reforma, veja-se FRANCISCO, Discurso no Encontro com a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios, 22 de dezembro de 2016: individualidade; pastoralidade; missionariedade; racionalidade; funcionalidade; modernidade; sobriedade; subsidiariedade; sinodalidade; catolicidade; profissionalismo; gradualidade.

⁴⁴ “Sem o Espírito, Deus está longe, Cristo permanece no passado, o Evangelho é letra morta, a Igreja é uma simples organização, a autoridade é uma dominação, a missão uma propaganda, o culto uma evocação, e o agir do ser humano uma moral de escravos. Mas no Espírito Santo: o cosmos é reerguido e geme na gestação do Reino, Cristo ressuscitado é presente, o Evangelho é potência de vida, a Igreja significa comunhão trinitária, a autoridade é um serviço libertador, a missão é um Pentecostes, a liturgia é memorial e antecipação, o agir humano é divinizado (IGNATIOS DI LATAKIA citado por CANTALAMESSA, R., *Il soffio dello Spirito*, p. 165, trad. nossa).

⁴⁵ “[...] numa nova relação entre a cristologia e a pneumatologia. É aqui que se tomam as decisões teológicas sobre a renovação interna da Igreja, bem como sobre a relação entre a Igreja e a sociedade. É inteiramente falso quando Kant afirma que com a doutrina da trindade ‘nada de prático se pode fazer’. A doutrina trinitária, como mostrou E. Peterson, foi desde o princípio também um problema eminentemente político e ainda hoje não o é menos” (KASPER, W., *Espírito, Cristo, Igreja*, p. 74).

6.

Referências bibliográficas

ABADÍAS I AURÍN, D. Les reformes el primer millenni: de Sant Gregori El Gran al IV Concili del Laterà. **Revista Catalana de Teologia**, Barcelona, v.42, n.2, p. 297-319, jul./dez. 2017.

ACERBI, A. **Due ecclesiologie**: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”. Bologna: EDB, 1975.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Volume II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 2020.

_____. **Comentário aos Salmos**. Salmo 101-150. São Paulo: Paulus, 2020.

AGUILERA, M. Á. N. **Único sujeto-Iglesia**: su comprensión en el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005, desde la obra teológica de Joseph Ratzinger. Roma, 2018. 508p. Tese. Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana.

AGUSTÍN. **Sermón 267**. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_378_testo.htm>. Acesso em: 27 fev. 2021.

ALBERIGO, G. “Reform” en tant que critère de l’Histoire de l’Église. **Revue d’Histoire Écclesiastique**, Louvain, n. 76, p. 72-81, 1981.

_____. **Transizione epocale**: studi sul Concilio Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 2009.

ALMEIDA, A. J. *Aggiornamento*. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (coords.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 8-9.

_____. **Lumen gentium**: a transição necessária. São Paulo: Paulus, 2005.

AMARAL, M. S. Lo Spirito Santo e la Chiesa. Fasi storiche del rapporto fra carisma e istituzione. **Annales Theologici**, Roma, v.26, n.1, p. 51-88, jan./jun. 2012.

_____. O Espírito Santo e a Igreja: respostas de Congar e do Concílio Vaticano II à questão “carisma e instituição”. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.41, n.2, p. 200-220, jul./dez. 2011.

ARENAS, S. Desdibujando las fronteras eclesiales. ¿Cuál es y dónde está la *Ecclesia semper reformanda*? **Teología y Vida**, Santiago, v.59, n.1, p. 33-58, jan./mar. 2018.

ARMENDÁRIZ, L. M. La reforma en la Iglesia Católica. Una Iglesia em tensión consigo misma. **Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano**, Valencia, n.13, p. 7-25, jan./fev. 1968.

ASKANI, H.-C. “Ecclesia semper reformanda”? In: GISEL, P. et al. **Riformare insieme la Chiesa**. Magnano: Qiqajon, 2016. p. 13-38.

ASOLAN, P. Una pastorale della gioia? In: AA.VV. **Evangelii Gaudium**: una lettura teologico-pastorale. Roma: Lateran University Press, 2015. p. 9-26.

AURÉLIO, M. **A Igreja do Papa Francisco à luz do Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2016.

BARRETT, C. K. **The Gospel according to St. John**. An introduction with commentary and notes on the greek text. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.

BAUMHAUER, O.; RAHNER, K.; SORSAJA, A. **Riforma da Roma?** La situazione della Chiesa dopo il Concilio. Brescia: Queriniana, 1968.

BARROS, M. **Teologias da Libertação para os nossos dias**. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROW, J. Ideas and applications of Reform. In: NOBLE, T.; SMITH, J. **The Cambridge History of Christianity**. Early Medieval Christianities c. 600 – c. 1000. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 347-348.

BARTH, K. **Dogmatique**. Genève: Labor et fides, 1967.

BASÍLIO DE CESAREIA. **Tratado sobre o Espírito Santo**. São Paulo: Paulus, 2020.

BÉDOUELLE, G. **La Reforma del catolicismo (1480-1620)**. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2005.

BEER, K. **Zur Ueberlieferung und Entstehung der Reformatio Sigismundi**, mit besonderer Berücksichtigung der neugefundenen Salzburger Handschrift. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1927.

BELLITTO, C. **Renewing Christianity**. A History of Church Reform from Day One to Vatican II. New York: Paulist Press, 2001.

_____; FLANAGIN, D. Z. **Reassessing Reform**: a historical investigation into Church renewal. Washington: The Catholic University of America Press, 2012.

_____; HAMILTON, L. **Reforming the Church Before Modernity**: patterns, problems and approaches. Burlington: Ashgate, 2005.

_____. IZBICKI, T. **Reform and renewal in the Middle Ages and the Renaissance**. Leiden: Brill, 1999.

BENTO XVI, **Audiência Geral, Quarta-feira, 7 de março 2007**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070307.html>. Acesso em: 10 mar. 2021.

_____. **Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio *Porta Fidei***, com a qual se proclama o Ano da Fé. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html>. Acesso em: 25 mar. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Deus Caritas Est***, sobre o amor cristão. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>. Acesso em: 18 jan. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Spe Salvi***, sobre a esperança cristã. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>. Acesso em: 18 jan. 2021.

_____. **Discurso aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal**. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>. Acesso em: 10 out. 2020.

_____. **Discurso na Sessão Inaugural dos Trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html>. Acesso em: 10 fev. 2021.

_____. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Sacramentum Caritatis***, sobre a Eucaristia fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html>. Acesso em: 19 jan. 2021.

_____. **Meditação durante a Oração da Hora Tercia na Inauguração dos Trabalhos do Sínodo dos Bispos**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20121008_meditazione-sinodo.html>. Acesso em: 3 nov. 2021.

BERTOLINI, A. La eterna novedad del Espíritu. *La pneumatología pascual como clave de la reforma misionera de la Evangelii Gaudium*. **Estudios Trinitarios**, Salamanca, v.49, n.2, p. 377-397, mai./ago. 2015.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: CNBB, 2019.

BIFET, J. E. Lo Spirito dell'Evangelizzazione. In: AA.VV. **L'annuncio del Vangelo oggi**. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi". Roma: Urbaniana University Press, 1977. p. 477-497.

BINGEMER, M. C. L. **Em tudo amar e servir**. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.

BOFF, C. **Experiência de Deus e outros escritos de espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, L. A Igreja Sacramento do Espírito Santo. In: GUIMARÃES, A. R. (org.). **O Espírito Santo: Pessoa, Presença, Atuação**. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 108-125.

_____. **O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOFF, L. **Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 1996.

_____. **Espírito e missão na teologia**. Um enfoque histórico-teológico: 1850 a 1930. São Paulo: Paulinas, 1998.

BORDONI, M. **La cristologia nell'orizzonte dello Spirito**. Brescia: Queriniana, 2003.

BROCK, S. P. Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siríaca. Roma: Lipa, 2019.

CAMPLI, E. **Riformare la Chiesa: storia de un'idea**. Bologna: EDB, 2019.

CAMPOS, B. La reforma radical y las raices del pentecostalismo. Salem Oregon: Kerigma, 2017.

_____. **O Princípio da Pentecostalidade: hermenêutica, história e teologia**. São Paulo: Recriar, 2018.

CANOBBIO, G. **Quale riforma per la Chiesa?** Brescia: Morcelliana, 2019.

CANTALAMESSA, R. **A sóbria embriaguez do Espírito**. São José dos Campos: COMDEUS, 2019.

_____. **Il soffio dello Spirito**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997.

_____. **Vem, Espírito Criador!** Meditações sobre o Vení creator. São Paulo: Canção Nova, 2014.

_____. **O Espírito Santo na vida de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2011.

CAPRILE, G. **Il Sinodo dei Vescovi 1974**. Roma: Civiltà Cattolica, 1975.

CASALE, U. (ed.). **Fede, ragione, verità e amore**. La teologia di Joseph Ratzinger. Torino: Lindau, 2009.

CIPRIANO DE CARTAGO. A oração do Senhor. In: CIPRIANO DE CARTAGO. **Obras Completas I**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 122-162.

_____. De mortalitate. In: CIPRIANO DE CARTAGO. **Obras Completas I**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 164-189.

CLEMENTE DE ROMA. Primeira Carta aos Coríntios. In: PADRES APOSTÓLICOS. **Clemente Romano. Inácio de Antioquia. Policarpo de Esmirna. O pastor de Hermas. Carta de Barnabé. Pápias. Didaqué**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 8-31.

CODINA, V. Espírito e Igreja em Francisco. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.22, n.58, p. 120-132, jan./abr. 2018.

_____. **“Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19): iniciação à Pneumatologia**. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **O Espírito do Senhor: força dos fracos**. São Paulo: Paulinas, 2019.

_____. Seguimiento de Jesús en el Espíritu, fundamento de una reforma eclesial. **Revista Latinoamericana de Teología**, La Libertad, n.93, p. 271-282, set./dez. 2014.

COLETTI, R. M. P. **A *Gaudium et Spes* e a *Evangelii Gaudium*: um estudo comparativo na perspectiva da conversão pastoral**. Porto Alegre, 2015. 146p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1988.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Temas selectos de eclesiología**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html. Acesso em: 10 fev. 2021.

COMISSÃO LUTERANA – CATÓLICA-ROMANA PARA A UNIDADE. **Do conflito à comunhão: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017**. Brasília: CNBB; São Leopoldo: Sinodal, 2015.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: CNBB, 2018.

COMPTE, M. T.; LUCIANI, R. (coords.). **En camino hacia una Iglesia sinodal: de Pablo VI a Francisco**. Madrid: PPC, 2020.

CONCÍLIO DE CONSTANÇA. Sessão 3, 26 de março de 1415. In: ALBERIGO, G. (ed.). **Conciliorum Oecumenicorum Decreta**. Bologna: Editora, 1973. p. 407.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium***, sobre a sagrada liturgia. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>. Acesso em: 25 set. 2021.

_____. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium***, sobre a Igreja. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 10 jan. 2021.

_____. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***, sobre a Igreja no mundo atual. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 18 jan. 2021.

_____. **Declaração *Dignitatis Humanae***, sobre a liberdade religiosa. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: 30 out. 2021.

_____. **Decreto *Ad Gentes***, sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 19 jan. 2021.

_____. **Decreto *Apostolicam Actuositatem***, sobre o apostolado dos leigos. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html>. Acesso em 23 jan. 2021.

_____. **Decreto *Inter Mirifica***, sobre os meios de comunicação social. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em: 25 out. 2021.

_____. **Decreto *Unitatis Redintegratio***, sobre o ecumenismo. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>. Acesso em: 20 jan. 2021.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 7. São Paulo: Paulinas; Paulus; Brasília: CNBB, 2008.

CONGAR, Y. **Ecrits Reformateurs**. Paris: Cerf, 1995.

_____. **“Ele é o Senhor e dá a vida”**. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. **A Palavra e o Espírito.** São Paulo: Loyola, 1989.

_____. Actualité de la pneumatologie. In: CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA. **Credo in Spiritum Sanctum:** atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. I. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983. p. 15-28.

_____. Commento di Yves Congar. In: CONGAR, Y.; VON BALTHASAR, H. U. **Lasciatevi muovere dallo Spirito.** Enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II. Brescia: Queriniana, 1986. p. 131-137.

_____. **El Espíritu Santo.** Barcelona: Herder, 1991.

_____. La Pneumatologie dans la théologie catholique. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, Paris, v.51, n.2, p. 250-258, abr. 1967.

_____. Pneumatologie ou “Christomonisme” dans la tradition latine? In: COPPENS, J. (org.). **Ecclesia a Spiritu Sancto edocta.** Mélanges théologiques Hommage à Mgr Gérard Philips. Gembloux: J. Duculot, 1970. p. 41-63.

_____. Renovação do Espírito e reforma da instituição. **Concilium**, Petrópolis, v.73, n.3, p. 305-313, 1972.

_____. **Revelação e experiência do Espírito.** São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **Spirito dell'uomo, Spirito di Dio:** breve trattato sullo Spirito Santo. Brescia: Queriniana, 2000.

_____. **Verdadera y falsa reforma en la Iglesia.** Salamanca: Sígueme, 2014.

_____. **Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.** Paris: Cerf, 2013.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta *Iuvenescit Ecclesia*,** sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2016.

CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA. **Credo in Spiritum Sanctum:** atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. I. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

_____. **Credo in Spiritum Sanctum:** atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. II. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

COSTA, M; GANDRA, V; LIMA, A. (orgs.). **O Espírito e as Igrejas.** São Paulo: Recriar, 2018.

COWDREY, H. E. J. **The Register of Pope Gregory VII 1073-1085.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

CYPRIANUS. **À Donat et La vertu de patience.** Paris: Cerf, 1982.

CYRIL OF ALEXANDRIA. **Commentary on John**. Disponível em: <https://www.tertullian.org/fathers/cyrl_on_john_00_praefatio.htm>. Acesso em 3 out. 2021.

CYRILLUS ALEXANDRINUS. **Dialoghi sulla Trinità**. Roma: Città Nuova, 1992.

DALY, G. **The Church: always in need of reform**. Dublin: Dominican Publications, 2015.

DANTAS, J. P. M. **Lo Spirito Santo “anima” del Corpo Mistico**. Radici storiche ed esempi scelti dell’ecclesiologia pneumatologica contemporanea. Eupress FTL: Lugano; Cantagalli: Siena, 2017.

DE LUBAC, H. **Méditation sur l’Église**. Paris: Cerf, 2003.

DE MEY, P. Church renewal and reform in the documents of Vatican II: history, theology, terminology. **The Jurist**, Washington, v.71, n.2, p. 369-400, jul./dez. 2011.

DE SALIS, M. Ermeneutica della riforma. **Annuario Historiae Conciliorum**, Paderborn, v.43, n.1, p. 19-54, jan./jun. 2011.

DI NOLA, G. (org.). **Lo Spirito Santo nella testimonianza dei Padri e degli Scrittori cristiani (I-IV sec.)**. Roma: Città Nuova, 1999.

DOTOLO, C. Riforma ecclesiologica e paradigmi storico-sociali. Per un iniziale *status quaestionis*. **Ricerche Teologiche**, Bologna, v.27, n.1, p. 107-126, jan./jun. 2016.

DUNN, J. D. G. **Jesus and the Spirit**. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

FAMERRÈ, J. True or false reform: what are the criteria? The reflections of Y. Congar. **The Jurist**, Washington, n.71, p.7-19, 2011.

FAUS, J. I. G. Para una reforma evangélica de la Iglesia. **Iglesia Viva: Revista de Pensamiento Cristiano**, Valencia, n.127, p.53-88, jan./fev. 1987.

FEINER, J., Commentary on the Decree on Ecumenism. In: VORGRIMLER, H. (ed.). **Commentary on the Documents of Vatican II**. Volume 2. New York: Herder & Herder, 1968. p. 57-164.

FELLER, V. G. A reforma da Igreja. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.46, n.128, p. 21-44, jan./abr. 2014.

FERNÁNDEZ, V. M. Il Vangelo, lo Spirito e la riforma ecclesiale alla luce del pensiero di Francesco. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 582-589.

FERREIRA, A. L. C. A noção de comunhão nos escritos eclesiológicos de Yves Congar no período pré-conciliar. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.77, n.307, p. 577-597, jul./set. 2017.

_____. A preparação do Concílio Vaticano II na renovação eclesiológica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.73, n.291, p. 532-558, jul./set. 2013.

_____. A Sinodalidade Eclesial no Magistério do Papa Francisco. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.22, n.59, p. 390-404, mai./ago. 2018.

FORTE, B. **La Iglesia icono de la Trinidad**. Salamanca: Sígueme, 1992.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***, sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 20 jan. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Lumen Fidei***, sobre a fé. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html. Acesso em: 16 jan. 2021.

_____. **Constituição Apostólica *Episcopalis Communio***, sobre o Sínodo dos Bispos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html. Acesso em: 1 mar. 2021.

_____. **Discurso à Delegação da “Communauté du Chemin Neuf”**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/april/documents/papa-francesco_20210430_chemin-neuf.html. Acesso em: 10 nov. 2021.

_____. **Discurso aos Bispos do Sínodo da Igreja Greco-Católica Ucraniana**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/september/document/papa-francesco_20190902_chiesa-ucraina.html. Acesso em: 25 jan. 2021.

_____. **Discurso na Comemoração do Cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html. Acesso em: 20 fev. 2021.

_____. **Discurso no Encontro com a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios**, 22 de dezembro de 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/document>

s/papa-francesco_20161222_curia-romana.html#_ftnref21>. Acesso em: 25 mar. 2021.

_____. **Discurso no Encontro com os Cardeais e Colaboradores da Cúria Romana para a troca de bons votos de Natal**, 22 de Dezembro de 2014. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/december/document_s/papa-francesco_20141222_curia-romana.html>. Acesso em: 25 mar. 2021.

_____. **Encontro com a Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios**, 22 de dezembro de 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/december/document_s/papa-francesco_20161222_curia-romana.html>. Acesso em: 23 mar. 2021.

_____. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. **Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate***, sobre a chamada à santidade no mundo atual. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html>. Acesso em: 23 jan. 2021.

GALLI, C. M. La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 37-65.

_____; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016.

GIAVEDONI, B. N. D. “No hay santificación sin Espíritu”: santidad y reforma de la Iglesia hoy. **Mayéutica**, Marcilla, v.43, n.95, p. 175-192, jan./jun. 2017.

GIOMBI, S. **Riformare la Chiesa**: percorsi storici fra Medioevo ed Età Contemporanea. Canterano: Aracne, 2016.

GIOVANNI PAOLO II. **Udienza Generale**, 24 aprile 1991. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910424.html>. Acesso em: 5 abr. 2021.

GISEL, P. et al. **Riformare insieme la Chiesa**. Magnano: Qiqajon, 2016. p. 59-77.

GONZÁLEZ, J. **Atos**: o Evangelho do Espírito Santo. São Paulo: Hagnos, 2011.

GREGORIUS. **Moralia in Iob**. Turnhout: Brepols, 1979.

GROSSI, V.; SESBOÛE, B. Graça e justificação: do testemunho da Escritura ao fim da Idade Média. In: SESBOÛE, B. (coord.). **O homem e sua salvação (séculos V – XVIII)**. Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos. A ética cristã: das “autoridades” ao magistério. Tomo 2. São Paulo: Loyola, 2013. p. 229-274.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HABIG, M. A. (ed.). **St. Francis of Assisi, Writings and Early Biographies: English Omnibus of the Sources for the Life of St. Francis**. Chicago: Franciscan Herald Press, 1973.

HACKMANN, G. L. B. **A Amada Igreja de Jesus Cristo: manual de Eclesiologia como Comunhão Orgânica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

_____. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.35, n.150, p. 657-676, dez. 2005.

_____. A Igreja e o Espírito Santo. In: HACKMANN, G. L. B. (org.). **O Espírito Santo e a Teologia hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 75-107.

HASENHÜTTL, G. **Carisma: principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa**. Bologna: EDB, 1973.

HEITMANN, C.; MÜHLEN, H. (orgs.). **Experiencia y Teologia del Espíritu Santo**. Secretariado Trinitario: Salamanca, 1978.

HERMAS. Pastor. In: PADRES APOSTÓLICOS. **Clemente Romano. Inácio de Antioquia. Policarpo de Esmirna. O pastor de Hermas. Carta de Barnabé. Pápias. Didaqué**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 75-127.

HUERGA, A. La Enciclica de Leon XIII sobre el Espíritu Santo. In: CONGRESSO TEOLOGICO INTERNAZIONALE DI PNEUMATOLOGIA. **Credo in Spiritum Sanctum: atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia**. I. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 507-516.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 1999.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. Denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 2021.

JEDIN, H. **Storia del Concilio di Trento**. Brescia: Morcelliana, 1973.

JIMÉNEZ, A. V. La Iglesia misterio di comunión en la misión, de la “*Evangelii nuntiandi*” a la “*Tertio millennio adveniente*”. Roma, 2000. 273 p. Tese. Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem***, sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. Disponível em:

<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***, sobre as relações entre fé e razão. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>. Acesso em: 17 out. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Redemptor Hominis***, no início do seu ministério pontifical. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html>. Acesso em 5 mar. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Redemptoris Missio***, sobre a validade permanente do mandato missionário. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>. Acesso em 5 fev. 2021.

_____. **Carta Encíclica *Ut Unum Sint***, sobre o empenho ecumênico. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html>. Acesso em: 27 jan. 2021.

_____. **Exortação Apostólica *Ecclesia in Oceania***, sobre Jesus Cristo e os povos da Oceania, seguindo o seu caminho, proclamando a sua verdade e vivendo a sua vida. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20011122_ecclesia-in-oceania.html>. Acesso em: 25 out. 2021.

_____. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici***, sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html>. Acesso em: 20 jan. 2021.

JOÃO XXIII. **Constituição Apostólica *Humanae Salutis***, para a convocação do Concílio Vaticano II. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em: 15 fev. 2021.

_____. **Discurso na Abertura Solene do Sagrado Concílio**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 27 jan. 2021.

_____. **Radiomessaggio ai fedeli di tutto il mondo, a un mese dal Concilio Ecumenico Vaticano II**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19620911_ecumenical-council.html>. Acesso em: 25 out. 2021.

JOHNSTON, G. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

KASPER, W. Espírito, Cristo, Igreja. In: KÜNG, H. et al. **A Experiência do Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 72-89.

_____. **Lo Spirito Santo dà la vita**. Meditazione teológica sullo Spirito Santo. Casale Monferrato: Piemme, 1989.

_____; SAUTER, G. **La chiesa luogo dello spirito**. Brescia: Queriniana, 1980.

KÜNG, H. **La Iglesia católica**. Una breve historia. Barcelona: DEBATE, 2020.

LADNER, G. **The Idea of Reform**: its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Harvard: Harvard University Press, 2014.

LEÃO XIII. **Carta Encíclica *Divinum Illud Munus***, sobre la presencia y virtud admirable del Espíritu Santo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_09051897_divinum-illud-munus.html>. Acesso em: 10 mar. 2021.

LIBÂNIO, J. B. O Sagrado na Pós-Modernidade. In: CALIMAN, C. (org.). **A sedução do Sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 61-78.

LIMA, D. P. **“Vinde, Pai dos pobres”**: proposta de uma matriz pneumatológica para a opção evangélica pelos pobres. Taubaté, 2013. 62p. Monografia. Faculdade Dehoniana.

LONERGAN, B. Missão e Espírito. In: KÜNG, H. et al. **A Experiência do Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 129-141.

LUCIANI, R. La reforma como conversión pastoral e sinodal. In: GARCÍA, S.; ROMAGOSA, A. **Caminando con el Papa Francisco**: raíces y retos. Miami: UNIVERSAL, 2020. p. 113-136.

_____; SCHICKENDANTZ, C. Introducción. In: LUCIANI, R.; SCHICKENDANTZ, C. (coords.). **Reforma de estructuras y conversión de mentalidades**. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal. Madrid: Khaf, 2020. p. 9-18.

_____; SCHICKENDANTZ, C. (coords.). **Reforma de estructuras y conversión de mentalidades**. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal. Madrid: Khaf, 2020.

_____; SILVEIRA, M. P. (eds.). **La sinodalidad en la vida de la Iglesia**. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial. Madrid: San Pablo, 2020.

LUTHER, M. L. **Le “Resolutiones”**: commento alla 95 Tesi (1518). Torino: Claudiana, 2013.

_____. **Werke**. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau, 1883-1995.

_____. **Tractatus de Libertate Christiana**. Berlin: Verlag von Walter de Gruyter, 1948.

MAÇANEIRO, M. “No extingais el Espíritu!” (1Tes 5,19): la Iglesia, los carismas y el primado de la caridade a partir del Documento VI del Diálogo Católico-Pentecostal. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.52, n.2, p. 353-374, mai./ago. 2020.

_____. Introdução. In: ZWETSCH, R. E. (org.). **Lutero e a teologia pentecostal**. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 9-19.

_____. O Espírito de Pentecostes em Gertrudes de Helfta: leitura pneumatológica de uma mística alemã do séc. XIII. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.60, n.1, p. 249-266, jan./jun. 2020.

_____; PESSOTTO, D. M. A pneumatologia missionária de Papa Francisco em *Evangelii Gaudium*. **Pistis e Praxis**, Curitiba, v.10, n.3, p. 551-590, set./dez. 2018.

_____; RIGONI, M. Cheios do Espírito Santo, para servir. Ênfases pneumatológicas do Diaconado. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.80, n.316, p. 373-397, mai./ago. 2020

MADRIGAL, S. **El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II**. Maliaño: Sal Terrae, 2017.

MAFFEIS, A. *Ecclesia semper reformanda*: le lezioni della storia e il significato ecumenico. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 141-155.

MAHLMANN, T. “*Ecclesia semper reformanda*”. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung. In: JOHANSSON, T.; KOLB, R.; STEIGER, J. A. (orgs.). **Hermeneutica sacra**. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert. Studies of the Interpretation of Holy Scripture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Berlin-New York: De Gruyter, 2010. p. 381-442.

MANICARDI, L. Riformare: elementi spiritual. In: GISEL, P. et al. **Riformare insieme la Chiesa**. Magnano: Qiqajon, 2016. p. 39-58.

MARZAROLI, D. **Amate la Chiesa**. Il pensiero ecclesiologico di Paolo VI. Assisi: Porziuncola, 1998.

MAQUEDA, A. L. **Espírito Santo e Liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2020.

MCDONELL, K.; MONTAGNE, G. T. **Iniciação Cristã e Batismo no Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1996.

MELONE, M. Lo Spirito e il Vangelo: sorgenti permanenti del rinnovamento della Chiesa. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 571-581.

MENZIES, R. P. **Empowered for Witness**. The Spirit in Luke-Acts. London: T&T Clark International, 2004.

MILANO, A. Spirito santo e chiesa. Ecclesiologia cattolica e protestante a confronto. In: KASPER, W.; SAUTER, G. **La chiesa luogo dello spirito**. Brescia: Queriniana, 1980. p. 5-61.

MIRANDA, M. F. **A Igreja em transformação: razões atuais e perspectiva futuras**. São Paulo: Paulinas, 2019.

_____. **A Igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **A Igreja que somos nós**. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Laudato Si': uma abordagem teológica. **Teología**, Buenos Aires, v.52, n.119, p. 9-21, mar. 2016.

_____. Uma renovação eclesial que brota do Espírito Santo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.75, n.297, p. 88-104, jan./mar. 2015.

MISSÃO SOMOS UM. **Dossiê Missão Somos Um: um caminho possível para a unidade entre católicos e evangélicos**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2019.

MÖHLER, J. A. **Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus**. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen: bey Heinrich Laupp, 1825.

_____. **Symbolik: oder Darstellung der dogmatischen gegensätze der Katholiken und protestanten nach ihren öffentlichen bekenntnisschriften**. Volume 1. Mainz: Florian Kupferberg, 1843.

MOLTMANN, J. **A Fonte da Vida: o Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A Igreja no poder do Espírito**. Santo André: Academia cristã, 2013.

MOONS, J. "Aroused and sustained by the Holy Spirit"? A Plea for a Pneumatological Reconsideration of Sensus Fidei on the Basis of *Lumen Gentium* 12. **Gregorianum**, Roma, v.99, n.2, p. 271-292, 2018.

MORI, G. O *aggiornamento* como categoria teológica. **Didaskalia**, Lisboa, v.42, n.2, p. 13-28, jul./ago. 2012.

MÜHLEN, H. **El Espíritu Santo en la Iglesia: la Iglesia como el misterio del Espíritu Santo en Cristo y en los cristianos: "una persona en muchas personas"**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998.

_____. **Fé cristã renovada: carisma, espírito, libertação**. São Paulo: Loyola, 1980.

MÜLLER, G. **Che significa riforma nella Chiesa?** Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20161114_riforma-nella-chiesa_it.html>. Acesso em: 10 mar. 2021.

NADALINI, E. **La riforma della Chiesa come “problema irrisolto”**: Thomassin, Rosmini, Dossetti e il Vaticano II. Marzabotto: Zikkaron, 2017.

NARDELLO, M. **I carismi**: forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento. Bologna: EDB, 2012.

NOCETI, S. Riforma della Chiesa: indispensabile e, ora, possibile. **Il Regno Attualità**, Bologna, n.22, p. 681-690, dez. 2016.

NOGUEIRA, L. E. S. **O Espírito e o Verbo**: as duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

O'MALLEY, J. W. La riforma nella vita della Chiesa. Il concilio di Trento e il Vaticano II. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 85-107.

_____. The hermeneutic of reform: a historical analysis. **Theological Studies**, Thousand Oaks, v.73, n.3, p. 517-546, set. 2012.

OLIVEIRA, D. M. Pentecostalidade da missão latino-americana: uma nova reforma na Igreja? **Reflexus**, Vitória, v.5, n.6, p. 89-98, jul./dez. 2011.

ORBE, A. **Espiritualidad di San Ireneo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

PANI, G. *Ecclesia semper reformanda*: dal XIV al XVI secolo. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 125-140.

_____. Lutero e la riforma della Chiesa. **Lateranum**, Roma, v.84, n.1, p. 185-204, jan./abr. 2018.

PAOLO VI. **Esortazione Apostolica Gaudete in Domino**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html>. Acesso em: 16 jan. 2021.

_____. **Udienza Generale**, 29 novembre 1972. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1972/documents/hf_p-vi_aud_19721129.html>. Acesso em: 17 mar. 2021.

PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (orgs.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.

PAULO VI. **Carta Encíclica Ecclesiam Suam**, sobre os caminhos da Igreja. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/paul->

vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html>. Acesso em: 16 jan. 2021.

_____. **Discurso na Inauguração da Terceira Sessão do Concílio Ecumênico Vaticano II.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640914_III-sessione-conc.html>. Acesso em: 20 mar. 2021.

_____. **Discurso na Solene Inauguração da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html>. Acesso em: 20 mar. 2021.

_____. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi***, sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 19 jan. 2021.

_____. **Udienza Generale**, 6 giugno 1973. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1973/documents/hf_p-vi_aud_19730606.html>. Acesso em: 30 out. 2021.

PÉREZ, A. C. La alegría del Evangelio y la reforma de la Iglesia. Líneas fundamentales de la Exhortación apostólica “*Evangelii Gaudium*”. **Misiones Extranjeras**, Madrid, n.260-261, p. 318-332, mai./ago. 2014.

PESSOTTO, D. M. **O Espírito da evangelização na *Evangelii Nuntiandi* e na *Evangelii Gaudium***: uma leitura pneumatológica e pastoral. Curitiba, 2017. 187p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

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

PIÈ-NINOT, S. “*Ecclesia semper reformanda*”: la recepción del Vaticano II: balance e perspectivas. **Selecciones de Teología**, Barcelona, v.56, n.223, p. 200-212, jul./set. 2017.

PIO IX. **Constitutio Dogmatica *Pastor Aeternus***. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700718_pastor-aeternus_la.html>. Acesso em: 2 abr. 2021.

PIO X. **Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis***, sobre as doutrinas modernistas. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.

_____. **Decreto *Lamentabili Sine Exitu***, das proposições dos modernistas condenadas pela Igreja. Disponível em: <<https://facbel.edu.br/wp->

content/uploads/2020/09/ARTIGO-DECRETO-LAMENTABILI-SAO-PIO-X.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021.

_____. **Motu Proprio *Sacrorum Antistitum***, quo quaedam statuuntur leges ad modernismi periculum propulsandum. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19100901_sacrorum-antistitum.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.

PIO XII. **Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi***, o Corpo Místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>. Acesso em: 12 fev. 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. “No apaguéis el Espíritu”: carismas en la vida y la misión de la Iglesia: informe de la Sexta Fase del Diálogo Internacional Católico-Pentecostal (2011-2015). **Diálogo Ecueménico**, Salamanca, v.52, n.162, p. 125-165, 2017.

POTTMEYER, H. J. La Chiesa in cammino, per configurarsi come popolo di Dio. In: GALLI, C. M.; SPADARO, A. **La riforma e le riforme nella Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2016. p. 66-81.

_____. Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent’anni di ermeneutica del Concílio. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. **Il Vaticano II e la Chiesa**. Brescia: Paideia, 1985. p. 41-64.

PRENTER, R. **Le Saint-Esprit et le renouveau de l’Église**. Neuchâtel et Paris: Delachaux & Niestlé, 1949.

PUTTI, A. M. **Il difficile recupero dello Spirito**: percorsi e luoghi teologici della Pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio. Roma, 2016. 492p. Tese. Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana.

RAHNER, K. Das neue Bild der Kirche. **Geist & Leben**, Würzburg, v.39/1, n.166, p. 4-24, 1966.

_____. **L’ elemento dinamico nella Chiesa**: principi, imperativi concreti e carismi. Brescia: Morcelliana, 1970.

_____. **L’esperienza dello Spirito**. Meditazioni sulla Pentecoste. MILANO: San Paolo.

_____. **Não extingais o Espírito!** São Paulo: Loyola, 2018.

RATZINGER, J. **Compreender a Igreja hoje**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **Iglesia Signo entre los pueblos.** Obras Completas VIII/1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

_____. **La comunione nella Chiesa.** Cinisello Balsamo: San Paolo, 2004.

_____. **O novo povo de Deus.** São Paulo: Molokai, 2016.

_____. Warum ich noch in der Kirche bin. In: RATZINGER, J.; VON BALTHASAR, H. U. **Zwei Plädoyers.** Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin. München: Kösel-Verlag, 1971. p. 55-75.

RECH, H. T. **As duas faces de uma única paixão.** São Paulo: Paulinas, 1998.

RETA, J. O. El Espíritu de reforma en san Agustín. **Revista Agustiniana**, Madrid, v.29, n.90, p. 657-684, set./dez. 1988.

ROSMINI, A. **Delle cinque piaghe della Santa Chiesa.** Roma: Città Nuova, 1998.

ROUTHIER, G. Les accents ecclésiologiques du pontificat du pape François. Une mise en œuvre originale de *Lumen gentium*. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.20, n.54, p. 549-563, set./dez. 2016.

_____. Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. **La Rivista del Clero Italiano**, Milano, v.11, p. 744-759, nov. 2011.

_____. The Hermeneutic of Reform as a Task for Theology. **Irish Theological Quarterly**, Maynooth, v.77, n.3, p. 219-243, jul./set. 2012.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis nuntius.** Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html>. Acesso em: 15 nov. 2021.

SANTANA, L. F. R. **Batizados no espírito:** a experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja. São José dos Campos: COMDEUS, 2000.

_____. **Liturgia no Espírito:** o culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2015.

SANTANA, L. L. **“Cheios do Espírito Santo, para servir” (At 6,3):** uma abordagem pneumatológica do diaconado, em vista da missão. Curitiba, 2017. 92p. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

SÃO BENTO. **Regra de São Bento.** Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2019.

SARTO, P. B. **Mysterium, Communio et Sacramentum.** La ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger. Disponível em: <<https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/42085/1/Mysterium%2C%20communio>>

%20et%20sacramentum.%C2%A0L%27ecclesiologia%20eucaristica%20di%20Joseph%20Ratzinger%C2%A0.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2021.

SCAMPINI, J. La renovación de la Iglesia y la unidad de los cristianos: desafíos y perspectivas ecuménicas para la Iglesia Católica de cara al futuro. **Medellín**, Bogotá, v.43, n.169, p. 607-630, set./dez. 2017.

SCANNONE, J. C. La teología argentina del pueblo. **Gregorianum**, Roma, v.96, n.1, p. 9-24, jan./mar. 2015.

SCOLA, A. **L'Arcivescovo Montini e la riforma della Chiesa**. Disponível em: <<https://bit.ly/3HNpXwY>>. Acesso em: 25 mar. 2021.

_____. **Riforma della Chiesa e primato della fede: per un'ermeneutica del concilio Vaticano II**. Bologna: EDB, 2013.

SEMERARO, M. La riforma di Papa Francesco. **Il Regno Attualità**, Bologna, n.14, p.433-441, 2016.

SERVIÇO INTERNACIONAL PARA A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA (CHARIS). **Estatutos**. Disponível em: <https://www.charis.international/wp-content/uploads/PT_Estatutos_CHARIS.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2021.

SESBOÜÉ, B. **Lo spirito senza volto e senza voce: breve storia della teologia dello Spirito Santo**. Alba, San Paolo, 2010.

SIMONE, G. **Lo Spirito Santo radice del rinnovamento della vita cristiana: il contributo di Paolo VI alla svolta pneumatologica del Concilio Vaticano II**. Roma, 2000. 144p. Tese. Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

SMET, W. **Pentecostalismo cattolico**. Brescia: Queriniana, 1975.

SPADARO, A. Il magistero di Papa Francesco. In: OSORIO, H. R. (org.). **Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy**. Bogotá: PPC, 2017. p. 56-66.

_____. Radici, struttura e significato della prima Esortazione Apostolica di Papa Francesco. In: FRANCESCO. **Evangelii Gaudium**. Testo integrale e commento de "La Civiltà Cattolica". Roma: Ancora, 2014. p. 151-169.

STUMP, P. H. **The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)**. Boston: Brill, 1993.

SUENENS, L. J. **O Espírito Santo: nossa esperança**. São Paulo: Paulinas, 1975.

_____. **The hidden hand of God**. Life of Veronica O'Brien and Our Common Apostolate. London: Veritas Publications, 1994.

SYNAN, V. **O século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático**. São Paulo: Vida, 2009.

THEOBALD, C. A exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, v.12, n.104, p. 3-21, 2015.

_____. **La Réception du Concile Vatican II**. I. Accéder à la source. Paris: Cerf, 2009.

THOMAS AQUINAS. **In octo libros physicorum Aristotelis expositio**. Taurini: Marietti, 1954.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os Gentios**. São Paulo: Loyola, 2016.

VALERIO, A. Donne nel medioevo. In: MILITELLO, C.; NOCETI, S. **Le donne e la riforma della Chiesa**. Bologna: EDB, 2017. p. 97-107.

VIGIL, J. M. A opção pelos pobres é opção pela justiça, e não é preferencial. Para um reenquadramento teológico-sistemático da opção pelos pobres. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v.36, n.99, p. 241-252, mai./ago. 2004.

VILLAS BOAS, A. Carisma. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (coords.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 78-80.

_____. Francisco e a Teologia da Cultura. **Pistis e Praxis**, Curitiba, v.8, n.3, p. 761-788, set./dez. 2016.

VON BALTHASAR, H. U. Commento di Hans Urs von Balthasar. In: CONGAR, Y.; VON BALTHASAR, H. U. **Lasciatevi muovere dallo Spirito**. Enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II. Brescia: Queriniana, 1986. p. 101-127.

WOLFF, E. et al. **Ecclesia semper reformanda**: reflexões para além dos 500 anos da Reforma Protestante. Curitiba: PUCPRESS, 2019.

XERES, S. La riforma come dimensione essenziale della Chiesa: panorama storico. In: GISEL, P. et al. **Riformare insieme la Chiesa**. Magnano: Qiqajon, 2016. p. 59-77.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Para uma Igreja Sinodal**: comunhão, participação e missão. Documento preparatório. Disponível em:
<<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>>. Acesso em: 1 nov. 2021.

ZWETSCH, R. (org.). **Lutero e a teologia pentecostal**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2017.