

# **Eclesio-ética da *Lumen Gentium*: Justiça e caridade**

## *Ecclesio-ethics of Lumen Gentium: Justice and charity*

Wagner Augusto Moraes dos Santos

### **Resumo**

Em 1993, o Conselho Mundial de Igrejas, na sua seção *fé e constituição*, iniciou um estudo sobre a relação entre a eclesiologia e a ética nas diversas denominações cristãs. Naquela ocasião, o documento *Costly Unity* marcou a proposta de conceber a Igreja como uma *comunidade moral que serve a justiça, a paz e a integridade da criação*. No ambiente católico, a proposta teve duas reações, por um lado, estavam os teólogos que acreditavam essa acepção ser verdadeira devido à crescente importância da Doutrina Social da Igreja para a evangelização; por outro lado, estavam os pensadores que mencionavam não ser apropriado dar à ética o peso que, propriamente, deveria ser da Eucaristia. Neste momento em que a Igreja reflete novamente sobre seu modo apropriado de existir no mundo contemporâneo, este artigo se propõe a seguinte questão: é possível entender a Igreja como comunidade moral a partir da eclesiologia do Concílio Vaticano II? Para responder esta pergunta, o artigo se divide em duas partes, respectivamente intituladas, *o sentido eclesio-ético da origem trinitária da Igreja, o sentido eclesio-ético da relação entre carisma e hierarquia*.

**Palavra-chave:** Igreja. Trindade. Ética. *Lumen Gentium*.

### **Abstract**

In 1993, the World Council of Churches, in its faith and constitution section, began a study on the relationship between ecclesiology and ethics in the various Christian denominations. On that occasion, the document *Costly Unity* marked the proposal to conceive of the Church *as a moral community that serves justice, peace and the integrity of creation*. In the Catholic environment, the proposal met with two reactions: on the one hand, there were theologians who believed it to be true due to the growing importance of the Church's Social Doctrine for evangelization; on the other hand, there were thinkers who mentioned that it was not appropriate to give ethics the weight that should properly be given to the Eucharist. At a time when the Church is once again reflecting on its appropriate way of existing in the contemporary world, this article poses the following question: is it possible to understand the Church as a moral community from the ecclesiology of the Second Vatican Council? To answer this question, the article is divided into two parts, respectively entitled, *the ecclesio-ethical sense of the Trinitarian origin of the Church, and the ecclesio-ethical sense of the relationship between charisma and hierarchy*.

**Keywords:** Church. Trinity. Ethic. *Lumen Gentium*.

## Introdução

Para precisar o tema deste artigo, é importante distinguir em primeiro lugar o domínio daquilo que se chama aqui *eclesio-ética* e o que se conhece habitualmente como *ética eclesial*. Embora esta não seja uma distinção habitual na bibliografia básica, é conveniente para evitar incompreensões nas conclusões. Entende-se por *ética eclesial* um conjunto de normas e princípios morais que o fiel, membro de uma comunidade, segue para ser consistente com a fé que aderiu. Assim, o cristão, que entrou na Igreja por causa da promessa de vida eterna e pela celebração do mistério cristão na Eucaristia, se vê internamente persuadido a viver conforme os dez mandamentos, a ir regularmente às missas e a obedecer aos preceitos da Igreja. Diversamente, entende-se por *eclesio-ética* a concepção eclesial segundo a qual a ética é um componente constitutivo do próprio ser da Igreja de modo que o rompimento com certas causas coloca em risco a própria permanência na comunidade eclesial.

A concepção que aqui chamamos *eclesio-ética* nasce, até onde esta pesquisa foi capaz de chegar, nos escritos de Dietrich Bonhoeffer, no seu *Estudo dogmático sobre a sociologia da Igreja* (1927). Para Bonhoeffer, a Igreja é Cristo vivendo no mundo como assembleia e como comunidade.<sup>1</sup> Esta comunidade se manifesta como comunhão e discipulado de Cristo precisamente no fato de existir totalmente para o mundo e não para si mesmo.<sup>2</sup> Por isso, o ser da Igreja consiste em “estar aí para os outros” e não somente em marcar sua autodefesa. Conforme os estudos de Pereira, ‘estar-aí-para-os-outros’ é uma dimensão ontológica essencial do ser Igreja na eclesiologia bonhoefferiana.

Sendo a Igreja “Cristo existindo como comunidade”, assumindo sua forma na realidade mundana, compreendida como a realidade de Deus, essa comunidade, que não necessariamente se denominará religiosa, revelará Jesus Cristo em sua face diaconal, como servo que abnegadamente expressa o serviço pelo “olhar a partir de baixo”, aos menos favorecidos, como demonstração do sentido da ontologia eclesiológica que consiste em “estar-aí-para-os-outros”: “igreja só é igreja quando está aí para os outros.”<sup>3</sup>

Essa concepção eclesiológica antecipou as ideias de Jonh Howard Yoder e Stanley Hauerwas de considerar a ética e a política como dimensões inerentes da Igreja. Conforme Bernd Wannenwestch, que é um seguidor dos dois anteriores, *a eclesiologia é uma ética e a ética é eclesiologia*. Nesta concepção, a Igreja é uma ética social ao mesmo tempo que tem uma ética social, por isso na resposta da Igreja às questões éticas e políticas encontra-se em jogo sua própria identidade.<sup>4</sup>

Por fim, em 1993, o departamento *fé e constituição* do Conselho Mundial de Igreja publicou um documento chamado *Costly Unity* apresentando a proposta de compreender a Igreja como *Comunidade moral*. Neste documento, a questão moral não se apresenta à Igreja apenas como uma missão executada pela comunidade, mas sim como um componente da sua identidade.

O ser (*esse*) da igreja está em jogo no processo de justiça, paz e integridade da criação (JPIC). Não é suficiente afirmar que o impulso moral da JPIC está apenas relacionado com a natureza e a função da igreja. É mais do que isso que está em causa. (...) É, por exemplo, uma observação empiricamente verificável de que o empenhamento e o trabalho em determinadas causas morais criam comunidade entre as pessoas. A experiência da JPIC tem sido, repetidamente, a de pessoas reunidas numa comunhão que pode ser descrita como *koinonia*. O envolvimento nestas lutas da comunidade humana gera esta *koinonia* e, muitas vezes, ilumina a doutrina. Uma força “eclesio-genética” atua aqui, levando frequentemente os participantes a uma rica expressão litúrgica e levantando-lhes questões religiosas profundas, questões de fé e de compromisso.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> PEREIRA, G. L., O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro. p. 58s.

<sup>2</sup> BONHOEFFER, D., Ética, p. 165.

<sup>3</sup> PEREIRA, G. L., Dietrich Bonhoeffer, p. 635.

<sup>4</sup> WANNENWESTSCH, B., Ecclesiology and Ethics, p. 57-73.

<sup>5</sup> CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS., Costly Unity, n. 5.

A ideia de que as questões morais sociais tenham um caráter eclesio-genético foi questionada, pois poderia deixar uma porta aberta para a criação de um novo pelagianismo, implicitamente, negando a centralidade da graça para a salvação. Há também as críticas que veem nessa visão uma forma de suplantar a centralidade da Eucaristia como fator genético da Igreja. Por fim, alguns cristãos defendiam que o envolvimento da Igreja em questões sociais era uma forma de ser absorvida pela cultura circundante e aceitar qualquer papel que essa cultura queira dar à religião.<sup>6</sup>

No ambiente católico, Michael Root via que a ideia de considerar a unidade do compromisso moral social como um fator eclesio-genético era um comentário inadequado, pois essa dimensão de essencialidade só poderia ser encontrada na *pregação da palavra* e na *celebração dos sacramentos*.<sup>7</sup> William Henn contra argumentava lembrando que *Centesimus Annus* havia mencionado que a promoção da justiça era uma dimensão essencial da pregação do Evangelho.<sup>8</sup> O texto principal citado por Henn diz:

Efetivamente, para a Igreja, ensinar e difundir a doutrina social pertence à sua missão evangelizadora e faz parte essencial da mensagem cristã, porque essa doutrina propõe as suas consequências diretas na vida da sociedade e enquadra o trabalho diário e as lutas pela justiça no testemunho de Cristo Salvador.<sup>9</sup>

O problema é que a resposta de Henn parece confundir o que chamamos *eclesio-ética* com o domínio já conhecido na Igreja da *ética eclesial*. Não é a mesma coisa. A primeira encontra no ser ético um valor ontológico-constitutivo e a segunda, entende-o como um fator derivado da essência. Usando uma imagem, é como se confundíssemos no ser humano a racionalidade com a capacidade de rir. Ambas são propriedades humanas, contudo a primeira é um fator primário da essência e a segunda como um fator derivado do primário.

A crítica feita à solução de Henn não significa a adoção completa da crítica realizada por Root, pois é insuficiente descrever a comunhão na Igreja católica apenas pela unidade na Palavra e nos Sacramentos. Esta consideração se funda no texto de *Lumen Gentium* que diz:

São plenamente incorporados à sociedade que é a Igreja aqueles que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam toda a sua organização e os meios de salvação nela instituídos, e que, *pelos laços da profissão da fé, dos sacramentos, do governo eclesiástico e da comunhão*, se unem, na sua estrutura visível, com Cristo, que a governa por meio do Sumo Pontífice e dos Bispos.<sup>10</sup> (grifos nossos)

O texto de *Lumen Gentium* supracitado elucida o dado de que a incorporação plena a Igreja não se dá apenas pela unidade de fé e sacramentos, mas também exige a pertença à *mesma obediência*. Embora se costume atribuir essa dimensão da eclesiologia societária à teologia de São Roberto Belarmino do século XVII, convém recordar que Santo Inácio de Antioquia ensinava no século I a importância da obediência para o ser da Igreja quando dizia na *Carta aos Magnésios*: “assim como o Senhor nada fez, nem por si mesmo nem por meio de seus apóstolos, sem o Pai, com o qual ele é um, também vós não façais nada sem o bispo e os presbíteros.”<sup>11</sup>

Há também neste texto a noção subjacente de que a vida da comunidade cristã é uma continuação comunitária da missão de Cristo, contudo, há uma diferença entre a concepção de Bonhoeffer e de Santo Inácio de Antioquia. Para o primeiro, estar-aí-para-os-outros é uma dimensão essencial do ser de Cristo, para o segundo, é a obediência ao Pai que faz Cristo estar-aí-para-os-outros a fim de que todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade (1 Tm 2, 3s). Em outras palavras, o Cristo *missionário-obediente* é fundamento último do Cristo *filantropo da humanidade*. Nesta configuração, a Igreja poderia ser vista como uma comunidade moral cuja forma está no exercício da missão obediente do Filho.

<sup>6</sup> MUDGE, L. S., Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate. p. 12.

<sup>7</sup> ROOT, M., The Unity of the Church as a Moral Community Some Comments on 'Costly Unity', p. 200-201.

<sup>8</sup> HENN, W., Reactions and responses ... to 'Costly Unity' and to discussion on Santiago, p. 141.

<sup>9</sup> JOÃO PAULO II. PP., *Centesimus Annus*, 5.

<sup>10</sup> LG 14.

<sup>11</sup> INÁCIO DE ANTIOQUIA., Carta aos Magnésios 7.

Quando a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* lista entre os elementos essenciais de incorporação à Igreja a obediência aos legítimos poderes instituídos, reafirma à tradição de considerar o binômio autoridade-obediência como um componente essencial do ser Igreja e, por isso, fundamentaria uma dimensão ética com caráter eclesio-genético. A questão que se poderia questionar é a seguinte: a teologia da obediência faz parte da originalidade mesma do Concílio ou é apenas uma marca remanescente da eclesiologia societária pré-conciliar? Em outras palavras, há uma eclesio-ética católica distinta da ética eclesial na perspectiva da eclesiologia de comunhão?

Para responder à pergunta na perspectiva da eclesiologia de *Lumen Gentium*, vamos dividir este trabalho em duas partes. A primeira delas se dedica a mostrar se existe uma ética como fator genético da Igreja derivada da compreensão de *Ecclesia de Trinitate*. A segunda pretende expor como este fator genético se manifesta na Igreja. A primeira se intitulará *o sentido eclesio-ético da origem trinitária da Igreja* e a segunda se chamará *O sentido eclesio-ético da relação entre carisma e hierarquia*.

## 1. O sentido eclesio-ético da origem trinitária da Igreja

Existe uma sutil, porém profunda, distinção entre a teologia da origem da Igreja no Concílio Vaticano I e no Vaticano II. O primeiro Concílio, entendia que a Igreja tem sua origem no Pai e havia sido instituída a partir de Jesus Cristo. Como se pode ler em *Dei Filius*, “Para que pudessemos cumprir o dever de abraçar a verdadeira fé e nela perseverar constantemente, Deus instituiu, por meio de seu Filho Unigênito, a Igreja, e a munuiu com as notas manifestas da sua instituição, para que pudesse ser por todos reconhecida como guardiã e mestra da palavra revelada.”<sup>12</sup> A ênfase cristológica da eclesiologia deste Concílio remonta à teologia da Escola Romana que compreendia a Igreja, sobretudo, como uma sociedade criada por Deus para conservar a Revelação cristã no meio do mundo.<sup>13</sup>

O Concílio Vaticano II, ao tratar da origem da Igreja, a considera desde a perspectiva trinitária. A Igreja é, pois, fruto da vontade do Pai, da missão do Filho de instituí-la e da missão do Espírito de santificá-la.<sup>14</sup> “Assim a Igreja toda aparece como ‘um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo.’”<sup>15</sup> A novidade do Concílio de uma eclesiologia que considere “*Ecclesia de Trinitate*” foi explicitada por Gerard Phillips ao dizer:

A preposição latina *de* evoca ao mesmo tempo a ideia de imitação e de participação; ‘a partir de’ esta unidade entre as hipóstases se prolonga a ‘unificação’ do povo, ao qual, unificando-se, participa em uma unidade diversa, de modo que para São Cipriano a unidade da Igreja não se pode compreender sem a da Trindade.<sup>16</sup>

A explicação de Phillips é especialmente importante para a questão da eclesio-ética de *Lumen Gentium*, pois a preposição *de* ilustra a existência de uma dimensão ética-ontológica no modo de viver eclesial. É *ética*, pois, há uma dimensão de *imitação*; é *ontológica*, porque é *participação* da vida intra-trinitária. Fala-se em dimensão ética, pois a imitação da Trindade supõe a existência de relações eclesiais que sejam análogas às relações trinitárias, nesse sentido, há certos comportamentos, direitos e deveres na comunidade eclesial que remontam relações trinitárias. Por exemplo, Inácio de Antioquia associava a figura do bispo à imagem do Pai eterno. Desta analogia, veio a noção de que os presbíteros tem o dever de obedecer aos bispos em tudo, tal qual Cristo obedeceu ao Pai em tudo. A partir deste exemplo, pode-se notar que existe uma dimensão ética inerente à essência da Igreja, a saber, sua *estrutura de autoridade-obediência*. A grande questão é saber como relacionar a *Ecclesia de Trinitate* com a estrutura de *autoridade-obediência* na Igreja.

<sup>12</sup> DENZINGER, H., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3012.

<sup>13</sup> PERRONE, G., *Praelectiones theologicae*, p. 1, a.1, cap.1, n. 4.

<sup>14</sup> LG 2-4.

<sup>15</sup> LG 4.

<sup>16</sup> PHILLIPS, G., *La Iglesia y su misterio*, p. 116.

Até onde foi possível investigar, a teologia trinitária pode vincular-se com as estruturas de autoridade-obediência por meio de uma *analogia de proporcionalidade* ou através de uma *analogia de atribuição*. As eclesiologias trinitárias de analogia de proporcionalidade são aquelas que tomam uma nota característica da Trindade e, a partir desta, estimam o tipo de relação eclesial esperada. A segunda reporta-se à tentativa de encontrar uma relação causal entre as missões trinitárias e a realidade mesma que se impõe no ser da Igreja.

Sobre o primeiro tipo, pode-se citar a obra de Moltmann que, partindo da ideia de Carl Schmidt segundo a qual as estruturas políticas estavam vinculadas a compreensões teológicas sobre Deus, vinculou o *episcopado monárquico* e a *soberania papal* à concepção teológica intitulada *monoteísmo monárquico*.<sup>17</sup> Para Moltmann, uma fundamentação trinitária da vida cristã implicaria uma alteração significativa no modo de entender as relações de poder na Igreja. Dizia:

O monoteísmo monárquico legitima a Igreja como hierarquia, como poder sagrado. A doutrina trinitária constitui a Igreja como 'comunidade sem dominação'. 'O princípio trinitário' substitui o princípio do poder pelo princípio da concórdia'. No lugar da autoridade e a obediência primam o diálogo, o consenso e a harmonia. O primário não é a revelação de Deus na autoridade eclesial, mas sim a fé nascida da visão própria da verdade e da revelação.<sup>18</sup>

Nesta concepção, a dimensão eclesio-ética da Igreja não estaria no binômio autoridade-obediência, mas sim no consenso harmonioso entre aqueles que possuem a mesma fé. Algo parecido pode ser visto no ambiente católico, quando Leonardo Boff dizia que "a Igreja não é um corpo sacerdotal que cria a comunidade pela palavra e o sacramento. Ela, em sua definição real (não analógica ou metafórica), é comunidade dos fiéis, dos que respondem com fé, a convocação de Deus, em Jesus Cristo e em seu Espírito."<sup>19</sup>

Na perspectiva de uma analogia causal, pode-se citar os trabalhos de Bruno Forte que entendia a Igreja como uma participação histórica na unidade trinitária.<sup>20</sup> Para Forte, a ênfase cristológica da eclesiologia pré-conciliar, chamada por Congar de *crisomonista*, é inapropriada para descrever a totalidade do mistério da Igreja. É importante mencionar que, tampouco, ele considera suficiente uma descrição eclesial do tipo comunidade *congregacionista-pentecostal*, que ignorasse a importância dos ministérios. Para ele, essa síntese entre carisma do Espírito e autoridade de Cristo se manifestava na Eucaristia.

Na Eucaristia, são assumidas e superadas as tentações opostas, *crisomonistas* e *congregacionista-pentecostal* —; a eucaristia é acontecimento do Espírito ao mesmo tempo que instituição de Cristo, transmitida fielmente pela Igreja, é novidade carismática e, ao mesmo tempo, continuada na *Traditio Ecclesiae*, estruturada ministerialmente.<sup>21</sup>

Nesta perspectiva, a Igreja que vem da Trindade e que se sintetiza da Eucaristia é tal que abandona o binômio crisomonista "hierarquia-laicato" para assumir o binômio "comunidade-carismas e ministérios". Essa alteração se dá, pois, o binômio "hierarquia-laicato" separa o que o batismo une e não explicita a importância dos dons do Espírito Santo para a Igreja. Diversamente, dir-se-ia da segunda estrutura eclesial, que cultiva a unidade na distinção, tal como a Trindade, e favorece o entendimento da Igreja como comunidade distribuída a partir dos dons e serviços.<sup>22</sup>

Distingue-se esta analogia da anterior, pois Moltmann, seguindo Schmidt, viu uma semelhança entre a monarquia divina, o absolutismo real e o monarquismo episcopal. De fato, há uma semelhança, pois o primeiro governa toda a realidade simplesmente pela sua vontade, o segundo rege o estado pelo

<sup>17</sup> MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, p. 217.

<sup>18</sup> MOLTSMANN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, p. 219.

<sup>19</sup> BOFF, L., *A Igreja se fez povo*, p. 66.

<sup>20</sup> FORTE, B., *Igreja*, p. 24.

<sup>21</sup> FORTE, B., *Igreja*, p. 68.

<sup>22</sup> FORTE, B., *Igreja*, p. 26.

seu arbítrio e o terceiro conduz a pastoral da Igreja segundo seu entendimento. Contudo, esta verossimilhança entre as partes não inclui uma causalidade entre elas. A monarquia divina não é a causa da monarquia absolutista, apenas é a condição cultural de sua subsistência. Diversamente, dá-se com a concepção de Forte, pois a Revelação cristã vincula os carismas ao Espírito Santo (1Cor 12,7) e a autoridade do poder das chaves foi dado por Cristo aos Apóstolos (Mt 18, 16). Nisto, a noção de Igreja pelo binômio “comunidade-carisma e ministérios” se assemelha causalmente com as pessoas trinitárias e não somente por uma analogia de semelhança. Vale lembrar, como e citou acima, a terminologia *Ecclesia de Trinitate* não exprime apenas uma *imitação* da Trindade, mas também uma *participação*, de onde vem a dimensão causal essencial.

Contudo, levanta-se uma questão acerca da eclesiologia trinitária de Forte: dada a concepção latina do *Filioque*, como carismas e ministérios deveriam se relacionar? Quando se assume a noção de que os carismas procedem do Espírito e o ‘ministério da síntese’ procede do Filho, a Igreja, ícone da Trindade, não deveria assumir uma postura segundo a qual, em algum aspecto, o carisma procede do ministério?

É importante notar que esta não é apenas uma pergunta teórica, a questão de fundo dá-se pelo modo como *Lumen Gentium* articula temas como *carisma*, *hierarquia* e *ministério*. Por um lado, os carismas são uma “manifestação do Espírito em ordem ao bem comum”, essa manifestação dos dons recebidos na vida laical<sup>23</sup> e a infalibilidade do papa é chamado de *carisma*;<sup>24</sup> por outro, “o juízo acerca da sua autenticidade e reto uso, pertence àqueles que presidem na Igreja e aos quais compete de modo especial não extinguir o Espírito mas julgar tudo e conservar o que é bom.”<sup>25</sup> A relação entre carisma e ministérios, torna-se mais difícil de ser entendida quando se considera o ensinamento de que o Espírito Santo enriquece e guia a Igreja com diversos *dons hierárquicos e carismáticos*.<sup>26</sup>

O intercâmbio entre a dimensão cristológica dos Dons do Espírito Santo e a dimensão pneumatológica da hierarquia foi melhor explicitada no documento do Dicastério para a Doutrina da Fé *Iuvenescit Ecclesia* (2016).

Com efeito, nos dons hierárquicos, na medida em que estão relacionados com o sacramento da Ordem, é evidente a relação com a ação salvífica de Cristo, como a instituição da Eucaristia (*Lc* 22, 19ss; *1 Cor* 11, 25), o poder de perdoar os pecados (*Jo* 20, 22ss), o mandato apostólico com a tarefa de evangelizar e batizar (*Mc* 16, 15; *Mt* 28,18-20); é igualmente óbvio que nenhum sacramento pode ser conferido sem a ação do Espírito Santo. Por outro lado, os dons carismáticos concedidos pelo Espírito, «que sopra onde quer» (*Jo*3, 8), e distribui os seus dons «como quer» (*1 Cor* 12, 11), estão objetivamente relacionados com a vida nova em Cristo, porque «cada um em particular» (*1 Cor*12, 27) é membro do seu Corpo.<sup>27</sup>

O ensinamento do Dicastério guarda a pneumatologia da hierarquia nos sacramentos e a cristologia dos carismas na inserção que cada fiel tem a Cristo. Esta relação é especialmente importante, pois o carisma nasce dentro do corpo de Cristo e para o corpo de Cristo, caso contrário, seria apenas talento natural a serviço da comunidade. Neste sentido, o binômio autoridade-obediência apresentado em LG 14 não é apenas uma recuperação da eclesiologia societária, mas uma consequência direta da eclesiologia de comunhão trinitária.

Por um lado, a interpretação que *Iuvenescit Ecclesia* dá de certas expressões da *Lumen Gentium* garante à autoridade um caráter essencial na constituição da Igreja. Neste aspecto, o primeiro problema proposto neste artigo foi resolvido, a saber, *a eclesio-ética fundada no binômio autoridade-obediência não é apenas uma reminiscência da eclesiologia societária, mas é também consequência da eclesiologia trinitária do Vaticano II*. Por outro lado, o problema do *filioque* permanece vigente. Se compreendemos

<sup>23</sup> LG 30.

<sup>24</sup> LG 25.

<sup>25</sup> LG 12.

<sup>26</sup> LG 4.

<sup>27</sup> DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ., *Iuvenescit Ecclesia* n. 12.

a Igreja como participação histórica da vida trinitária, não seria esperado existir algum sentido de que os dons carismáticos procedem da hierarquia?

## 2. O sentido eclesio-ético da relação entre carisma e hierarquia

O problema da pergunta desenvolvida na seção anterior é que ela pretende encontrar nas relações eclesiais uma continuação participativa das relações trinitárias. Esse tipo de abordagem é melhor realizada em uma eclesiologia de tipo relacional, tal qual é a *eclesiologia da família de Deus*. Embora o Concílio não tenha adote este modelo de Igreja como paradigma eclesiológico, convém destacar o dado de que *Lumen Gentium* considera a família e o próprio matrimônio como figura da Igreja.<sup>28</sup> A Igreja é chamada de *família de Deus* quando se refere ao ministério episcopal.<sup>29</sup> Diz o Concílio ao referir-se à índole escatológica da Igreja.

Pois, com efeito, todos os que somos filhos de Deus, e formamos em Cristo uma família (Hb 3,6), ao comunicarmos na caridade mútua e no comum louvor da Trindade Santíssima, correspondemos à íntima vocação da Igreja e participamos, prelibando-a, na liturgia da glória. Com efeito, quando Cristo aparecer e se der a gloriosa ressurreição dos mortos, a luz de Deus iluminará a cidade celeste e o seu candelabro será o Cordeiro (Ap. 21, 24).<sup>30</sup>

A consideração da Igreja como família de Deus encontra fundamentação na Sagrada Escritura em Mt 12, 48-50 e Jo 20, 17; na Patrística, encontra-se Santo Inácio de Antioquia, que via no Bispo a imagem do Pai e os rituais de ordenação da Igreja primitiva davam ao bispo o status de *paterfamilias*; na escolástica, Santo Tomás considerou a diocese como um povo composto pela união de diversas famílias paroquiais; o Catecismo Romano identificava a Igreja como uma grande família e, na teologia polêmica pós-tridentina, Dionísio Petávio combateu a eclesiologia galicana dizendo que a Igreja era uma grande família.<sup>31</sup> No âmbito especulativo, sustentaram teses sobre a eclesiologia familiar autores como Scheeben, Arintero, Schmaus, Przywara e Koster.<sup>32</sup> Por fim, no ensinamento de João Paulo II, cabe mencionar, além de *Lumen Gentium*, a Constituição Apostólica *Ecclesia in Africa* (1994) e *Pastoris Gregis* (2003), por fim, no ensinamento da Conferência Episcopal Latino-Americana, no documento de *Medellin, Puebla, Santo Domingo e Aparecida*.<sup>33</sup>

A especulação teológica nesse âmbito se desenvolveu, sobretudo, no ambiente africano; tanto para defender sua eficácia pastoral e harmonia com os demais modelos de Igreja,<sup>34</sup> quanto para criticá-lo pela falta de liberdade e abusos de autoridade.<sup>35</sup> Recentemente, encontrou-se uma maneira de relacionar as relações familiares (*esponsalidade, paternidade/maternidade, filiação e fraternidade*) com as relações hierárquicas na Igreja.<sup>36</sup>

### 2.1 A hierarquia como família

Sobre a sponsalidade, *Lumen Gentium* já mencionava que “a Igreja, chamada «Jerusalém do alto» e «nossa mãe» (Gl. 4,26; cf. Ap. 12,17), é também descrita como esposa imaculada do Cordeiro imaculado.”<sup>37</sup> Daí, a assertiva de que *a Igreja universal é a esposa de Cristo*. Sobre a maternidade,

<sup>28</sup> LG 6.

<sup>29</sup> LG 27-28 e 32.

<sup>30</sup> LG 51.

<sup>31</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 285-289.

<sup>32</sup> BECHINA, F., Die Kirche als ‘Familie Gottes’, p. 118-152.

<sup>33</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 288.

<sup>34</sup> OSSOM-BATAS, G.; KOBINA, J., Church as family of God an African ecclesiological model under scrutiny, p. 215-238.

<sup>35</sup> CHARLÍN, J. M. P., “la Iglesia como familia de Dios, p. 147-158.

<sup>36</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 291-304.

<sup>37</sup> LG 6.

também se lê que a Igreja “torna-se também, ela própria, mãe, pela fiel recepção da palavra de Deus: efetivamente, pela pregação e pelo Batismo, gera, para vida nova e imortal, os filhos concebidos por ação do Espírito Santo e nascidos de Deus.”<sup>38</sup> A *pregação da Palavra* e o *Batismo* são os dois elementos que tornam a Igreja mãe. A maternidade da Igreja depende, pois, de um trabalho humano (pregar) e um divino (batizar); diz-se divino, pois “se Pedro Batiza, Ele [Cristo] é que batiza; se Paulo batiza, Ele é que batiza; se Judas batiza, Ele é que batiza.”<sup>39</sup> Em outras palavras, “*Cristo torna sua esposa mãe pela eficácia dos sacramentos e a Igreja torna seu esposo ícone do Pai pela pregação da Palavra.*”<sup>40</sup> O Filho foi enviado pelo Pai para chamar todos à santa Igreja, cuja adesão se dá através da fé e da recepção dos sacramentos, por isso, a *esponsalidade da Igreja e sua maternidade é consequência direta da Missão do Verbo*.

A missão dos Apóstolos é uma continuação direta da Missão do Verbo<sup>41</sup> e, como indica a teologia das missões trinitárias, tal Missão é consequência do modo de processão intra-trinitária. Uma imagem que esclarece esses modos de processão pode ser vista em Santo Tomás de Aquino, que entendia as processões trinitárias não se darem ao modo de mandato (como o superior que manda o inferior ir a algum lugar) ou ao modo de conselho (como o mais sábio envia o rei para a guerra); mas sim, ao modo de processão (como a flor é enviada pela árvore).<sup>42</sup> Por essa razão, a autoridade paterna exercida pelos Apóstolos é a autoridade do Pai.

Na vida sobrenatural, porém, a *paternidade é recebida pela missão*. Cristo *foi enviado* do Pai e se tornou esposo da Igreja pelo envio e pela fidelidade à palavra do Pai. Os Apóstolos, por sua vez, foram enviados por Cristo do mesmo modo que o Pai O enviara. Desse modo, os bispos receberam dos apóstolos a missão de serem sua presença física nas comunidades. (...) [Por fim,] dão eles também aos seus filhos espirituais missões e, por meio dessas, tornam-se presentes onde antes não estavam. Cada uma dessas missões é uma participação na única missão de Cristo, pois *todos os que recebem uma missão na Igreja a receberam de uma pessoa que também tinha uma missão*.<sup>43</sup>

Assim, a paternidade dos bispos está em franca dependência de dois fatores: a sagrada ordenação, pela qual se configuram ao “Cristo, mestre, pastor e pontífice,”<sup>44</sup> e a missão canônica, pela qual recebe o poder de agir como o Pai em determinado lugar.<sup>45</sup> A *Missio* tem o poder especial de dar a algumas pessoas o direito de exercer a autoridade do Pai, ou seja, a *missão canônica é um elemento eclesio-ético fundamental, pois, através dela, nasce o binômio autoridade-obediência no seio da Igreja*. Resumidamente, existe uma relação de autoridade-obediência na Igreja, ela procede da *Missio Canonica*, a *Missio* é missão da Igreja Universal realizada em um lugar particular. A missão da Igreja é uma com a missão de Cristo que, é a missão trinitária do Verbo. Ou seja, *o binômio autoridade-obediência procede da Trindade como consequência da Missão do Verbo divino*.

O grande problema sobre o binômio autoridade-obediência é a questão sobre a relação entre a paternidade universal do Papa e a paternidade de cada bispo em particular na sua diocese. A grande questão é saber como a *fraternidade da Igreja universal* se relaciona com a *fraternidade diocesana*. Desde esta perspectiva trinitária relacional, a *fraternidade universal* está centrada na adesão que cada fiel tem a *Palavra de Cristo* através do ato de fé e a recepção dos sacramentos e a *fraternidade diocesana* depende da circunscrição e da *missão* recebida pelos bispos. Em outras palavras, as fraternidades se fundam, respectivamente, na *Palavra* e na *Missão* do Cristo. Como essas duas são contínuas à Pessoa

<sup>38</sup> LG 64.

<sup>39</sup> AGOSTINHO., *Evangelium Ioannis*, t. 6, n. 7.

<sup>40</sup> SANTOS, W. A. M., *A família na civilização do amor*, p. 292.

<sup>41</sup> LG 17.

<sup>42</sup> ST. I, q. 43, a. 1.

<sup>43</sup> SANTOS, W. A. M., *A família na civilização do amor*, p. 295.

<sup>44</sup> LG 21.

<sup>45</sup> DE LA HERA, A., *La función ministerial de los clérigos*, p. 103-132.



do Verbo Encarnado, pode-se dizer que “tanto a Missão quanto a Palavra estão na Igreja em continuidade ao modo com que estavam no Verbo Encarnado.”<sup>46</sup>

Como a diferença específica da Missão de Cristo procede da sua natureza humana e a originalidade da sua Palavra depende da sua natureza divina, pode-se supor que *Missão e Palavra estão unidas em Cristo hipostaticamente como estão unidas suas duas naturezas*.<sup>47</sup>

Isso indica que a *Missão subsiste na Palavra* e a *Palavra se expressa na Missão*. Assim também se relacionariam a Igreja particular e a Igreja Universal. É importante ver que não se trata de uma união hilemórfica, acidental ou de mistura de naturezas; trata-se da união das duas naturezas do Verbo Encarnado. É por meio dessa comparação com o Verbo Encarnado que esta abordagem familiar da Igreja evita as disputas teológicas sobre a prioridade da Igreja Universal em relação à Igreja Particular.<sup>48</sup> Pois, nesta visão, quando o tema é a ontologia, a prioridade é da Palavra tal como indicara a prioridade da Igreja Universal em *communio notio*,<sup>49</sup> quando o tema é a mediação, a relação é de simultaneidade entre o particular e o universal como sustentara Pié-Ninot.<sup>50</sup>

No Verbo Encarnado, a Missão pertence ao Verbo e a mediação acontece pela Encarnação. Na Igreja, a *Palavra pertence ao Pai eterno, a Missão pertence à Igreja universal e a mediação ocorre pelas Igrejas locais*. Usando uma imagem, poder-se-ia dizer que as *Igrejas locais são uma espécie de Encarnação da Palavra na Missão da Igreja universal*. A Igreja local é gerada pela união entre a Palavra do Pai eterno e o exercício da maternidade da Igreja. Na história da salvação, essa união entre exercício da maternidade e Palavra eterna do Pai aconteceu no seio da Virgem Maria no momento da concepção, e por isso, pode-se dizer analogamente que *a Igreja particular se relaciona com a Igreja universal como o Verbo Encarnado se relacionava com a Virgem Maria*.<sup>51</sup>

Essa observação é especialmente importante, pois, reafirma na perspectiva da estrutura hierárquica da Igreja o que já afirmara *Lumen Gentium* ao considerar Maria como tipo da Igreja.<sup>52</sup> Essa observação é bastante importante, pois aquele que exerce a missão de agir em nome do Pai na Igreja Universal não pode fazê-lo de modo diverso daquele com que São José o fez com o Verbo Encarnado.<sup>53</sup> Nisto, encontra-se um dado eclesio-ético especialmente importante. O tipo de autoridade exercida pelo Papa nas dioceses deveria ser de tal modo que imitasse o tipo de autoridade josefina sobre o Verbo Encarnado. As especulações teóricas do que seria um papado josefino podem ser tratados em outro momento, contudo, *isso não altera o dado de que existe uma intrínseca relação entre a Missão do Verbo e a estrutura hierárquica da Igreja como Família e, por isso, convém sustentar que as relações de autoridade-obediência na Igreja estão, de fato, bem fundamentadas na continuação da Missão do Verbo Encarnado*.

O grande problema desta perspectiva é que ela só trata da Igreja na perspectiva do Verbo Encarnado. Como é possível considerar a eclesiologia de *Lumen Gentium* afirmando o ensinamento da *Ecclesia de Trinitate* sem considerar a presença da missão do Espírito Santo? De fato, a análise da eclesiologia da família de Deus supracitada não considerou a dimensão pneumatológica, por isso, faz-se mister realizá-la na próxima seção.

## 2.2 Os carismas como dom

A primeira coisa a ser observada é que toda a dimensão hierárquica apresentada acima depende de que o *Verbo Encarnado seja a imagem visível do Pai*. Entretanto, sabe-se que o Espírito Santo não é *imagem do Pai*. Pois, seu modo de proceder não é como geração, mas por meio de uma processão da qual

<sup>46</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 297.

<sup>47</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 300.

<sup>48</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 301.

<sup>49</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ., *Communio notio*, n. 9.

<sup>50</sup> PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología*, p. 357.

<sup>51</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 301.

<sup>52</sup> LG 63.

<sup>53</sup> SANTOS, W. A. M., A família na civilização do amor, p. 302.

não temos um nome apropriado.<sup>54</sup> Em função da analogia psicológica, atribui-se ao Espírito Santo a processão interna ao modo de *amor* por tal noção se costuma chamá-lo de *Dom*.<sup>55</sup> Exatamente por não ser imagem, a participação da missão do Espírito não gera uma estrutura nova de autoridades, antes aperfeiçoa aquela que foi instituída pelo Cristo. Dado que o Filho é *Imagem* e o Espírito é *Dom*, a doutrina do *filioque* e das missões trinitárias nos levam a dizer que o *Dom do Espírito procede do Pai pela Imagem*.

Como os *carismas* são uma participação da missão visível do Espírito e a estrutura de autoridade da Igreja é uma participação na missão visível do Filho, supõe-se que a ordem carismática se relacione com a ordem hierárquica de tal forma que seja possível falar que o *carisma procede do Pai pela missão visível do Filho*. Conforme a interpretação de Santo Tomás da doutrina do *filioque*, a partícula *per* se diz de três modos:

Em todas as locuções nas quais se diz que alguém opera por outro, a preposição 'por' designa no complemento uma causa ou um princípio daquele ato. Mas, sendo a ação intermediária entre o agente e o efeito, às vezes, o segundo provém do agente. Então é causa para que o agente aja, seja como causa final, formal, eficiente ou motora. Causa final se se diz que o artífice opera *por desejo de lucro*; causa formal, ele opera *por sua arte*; causa motora, ele opera *por ordem de um outro*.<sup>56</sup>

Como causa final, o *carisma* é um dom que visa o bem da missão, na qual se encontra o exercício da autoridade. O carisma não procede da autoridade como uma *missio*, mas sim procede da autoridade enquanto o Pai espira-o para o aperfeiçoamento da missão. Tal qual o dom do Espírito é um presente do Pai para o Filho, o carisma é um presente do Pai para a missão da Igreja.

Como causa formal, o *carisma* é um dom cuja forma é a participação na missão da Igreja, em que se encontra incluída a autoridade. Entende-se por forma a diferença específica entre as realidades. Por exemplo, existe o amor que o Pai tem pelas criaturas e o Amor que tem por seu Filho. O primeiro se distingue do segundo pelo objeto, por isso, o amado dá ao amor sua forma específica de ser. Como o Dom do Espírito é consequência do seu Amor, a forma do dom é o Verbo; em outras palavras, a participação na missão da Igreja é a causa formal do carisma. Por isso, não pode haver um carisma absolutamente livre da estrutura hierárquica, ou o carisma terá uma *missio* ou participará de uma.

Como causa eficiente, o *carisma* é um dom concedido àqueles que já participam da missão da Igreja. Analogamente ao rei que opera por seu ministro, o Pai espira o Espírito por seu Filho. O carisma vem do Pai as luzes, porém este vem mediatamente pelo Filho. Quem não tem o Filho, não recebe o dom do Espírito para a edificação da Igreja; embora possa ter dons e talentos naturais úteis para a vida comunitária, não propriamente se chamariam carismas destinados ao bem comum da Igreja. Isto vai ao encontro da tese que considera o carisma proceder do interior da graça santificante. Resumindo, os carismas são bens trazidos pelo Pai das luzes aos membros da Igreja que os leva a participar especialmente da missão eclesial em vias do seu aprimoramento comunitário.

Enquanto os carismas procedem do Pai das luzes e não do arbítrio dos homens, eles são uma nova estrutura de ação dentro da Igreja. A pessoa que recebe um carisma especial porta no seu chamado a mensagem divina de alguma dimensão faltante no exercício da missão da Igreja. O exercício do carisma não procede da prática da *virtude da justiça* que se refere às práticas morais de *mandar-obedecer*; mas sim provém da *virtude da caridade* que se reporta à prática do *amor de doação* pelo bem do Evangelho. Nisto, encontra-se um terceiro eixo moral intrinsecamente unido à fundação da Igreja como comunidade da Trindade, a saber, *autoridade-obediência-amor*.

## Conclusão

Dada a distinção entre *eclesio-ética* e *ética eclesial* em que a primeira se reporta aos aspectos éticos eclesio-genéticos e a segunda reportando às práticas morais coerentes com a adesão de fé, houve

<sup>54</sup> ST. I, q. 36, a.1.

<sup>55</sup> ST. I, q. 38, a. 1.

<sup>56</sup> ST. I, q. 36, a. 3.

por bem perguntar se haveria uma eclesio-ética católica de *Lumen Gentium* distinta da ética eclesial. A primeira resposta para a pergunta foi afirmativa, pois se podia perceber nos textos da Constituição a dimensão essencial do binômio *autoridade-obediência* para a incorporação plena à Igreja.

Terminada esta objeção inicial, foi necessário verificar se essa dimensão eclesio-ética pertencia à originalidade mesma de *Lumen Gentium* ou se era apenas uma reminiscência da teologia societária pré-conciliar. A seção 1 constatou que *a eclesio-ética fundada no binômio autoridade-obediência não é apenas uma reminiscência da eclesiologia societária, mas é também consequência da eclesiologia trinitária do Vaticano II*. O problema desta segunda seção foi: como a *Ecclesia de Trinitate* entende a relação carisma-ministério na perspectiva do *filioque*?

Para responder esta pergunta, estudou-se a eclesiologia trinitária na perspectiva da teologia das relações familiares. Por meio dela, foi possível verificar que a estrutura hierárquica da Igreja pode ser interpretada como relações familiares de autoridade-obediência fundadas na missão do Verbo Encarnado como Imagem do Pai. Posteriormente, verificou-se que os carismas, na perspectiva do *Filioque*, deveriam proceder da missão da Igreja dos mesmos modos com que se entendia o Espírito Santo proceder do Filho na Trindade. Através disso, viu-se que *os carismas são bens trazidos pelo Pai das luzes aos membros da Igreja, que os leva a participar especialmente da missão eclesial em vias do seu aprimoramento comunitário*.

Conclusão do artigo compreende que a eclesio-ética de *Lumen Gentium* como *Ecclesia de Trinitate* está fundada geneticamente na tríade moral dada pela *autoridade-obediência-amor*. Autoridade-obediência para a vida da missão apostólica e amor para a vivência do carisma dado pelo Pai. Portanto, *é possível considerar a Igreja como uma comunidade moral centrada na justiça e na caridade, contanto que o trinômio autoridade-obediência-amor proceda e vise a vida trinitária*.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *In Evangelium Ioannis Tractatus centum viginti quatuor*. In: MIGNE, J. P. (Ed.) *Patrologiae Latinae*. v. 35. Turnhout: Brepols, p. 1379-1977, 1956.

BECHINA, F. *Die Kirche als 'Familie Gottes': Die stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine Familia-Dei-Ekklesiologie*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

BOFF, L. **E a Igreja se fez povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BONHOEFFER, D. **Ética**. Sinodal: São Leopoldo, 2001.

CHARLÍN, J. M. P. "la Iglesia como familia de Dios". In: **Misiones extranjeras**, v. 171, n. 2, p. 147-158, 1999.

CONCILIO VATICANO II. Constitutio Dogmatica de Ecclesia: *Lumen Gentium*. In: **Acta Apostolica Sedes**. v. 57, n. 1, p. 5-71. 1965.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. **Costly Unity**, 1993. Disponível em: <<https://www.oikoumene.org/resources/documents/costly-unity>>. Acesso em: 05 out. 2023.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. **Iuvenescit Ecclesia**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20160516\\_iuvenescit-ecclesia\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_sp.html)>. Acesso em: 28 out. 2023.

DE LA HERA, A. "La función ministerial de los clérigos". **Ius Canonicum**, v. 34, n. 67. 1994, p. 103-132.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Communio notio**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_28051992\\_communionis-notio\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html)>. Acessado em: 28 out. 2023.

- FORTE, B. **A Igreja**, ícone da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.
- HENN, W. “Reactions and responses ... to 'Costly Unity' and to the discussion in Santiago: a Roman Catholic perspective”. **Ecumenical Review**, v. 47, n. 2. 1995, p. 140-147.
- JOÃO PAULO II, PP. **Centesimus Annus**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html)>. Acesso em: 08 out. 1991.
- MOLTMANN, J. **Trinidad y Reino de Dios**: La doctrina sobre Dios. Sigueme: Salamanca, 1983. p. 217.
- MUDGE, L. S. “Ecclesiology and Ethics in Current Ecumenical Debate”. **The Ecumenical Review**, v. 48, n. 1. 1996, p. 11-27.
- OSSOM-BATAS, G.; KOBINA LOUIS, J. “Church as family of God an African ecclesiological model under scrutiny”. **Urbaniana University Journal**, v. 70, n. 2. 2017, p. 215-238.
- PEREIRA, G. L. “Dietrich Bonhoeffer: uma inspiração para a práxis política e social da Igreja”, **Atualidade Teológica**, v. 24, n. 66. 2020, p. 621-640
- PEREIRA, G. L. **O Metodismo na Cidade do Rio de Janeiro**. Uma abordagem teológico-pastoral a partir do pensamento eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer. Dissertação. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=14060@1>>, acesso em: 08 out. 2023.
- PERRONE, G. **Praelectiones theologiae in compendium redactae**. v. 1. J. Leroux, Jouby et Ce., Paris: Bibliopole, 1854.
- PHILLIPS, G. **La Iglesia y su misterio**. v. I. Herder: Barcelona, 1968.
- PIÉ-NINOT, S. **Eclesiología**: La sacramentalidad de la comunidad cristiana. Salamanca : Sigueme, 2007.
- ROOT, M. "The Unity of the Church as a Moral Community Some Comments on 'Costly Unity'". **The Ecumenical Review**, v. 46, n. 2, p. 194-203, 1994.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. Carta aos Magnésios. In: **Patrística**. Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995. p. 91-97
- SANTOS, W. A. M. **A família na civilização do amor**. São Paulo: Raimundo Lulio, 2022.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**: Teologia, Deus, Trindade: Parte I, questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2005. v. 1.
- WANNENWESTSCH, B. “Ecclesiology and Ethics” in: MEILANEDER, G.; WERPEHOWSKI, W. (Eds.) **The Oxford Handbook of Theological Ethics**. Oxford: Oxford Academic, 2009. p. 57-73.

**Wagner Augusto Moraes dos Santos**

Docente de Cultura Religiosa do Departamento de Teologia da  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro / RJ – Brasil  
E-mail: wagner190989@gmail.com

Recebido em: 28/10/2023  
Aprovado em: 07/02/2024