

A Igreja na história: notas introdutórias de um Tratado

The Church in History: Introductory Notes of a Treaty

Ney de Souza

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP, Brasil

Resumo

Objetiva-se neste artigo apresentar alguns aspectos da construção histórica do Tratado de eclesiologia. Conceituando o termo Igreja e verificando seus antecedentes e os desdobramentos ao longo dos séculos. Na parte final, é apresentada a Igreja, que surge na América Latina e no Caribe a partir da força histórica dos empobrecidos, uma Igreja missionária. Uma missão concreta, historizada e que propõe viver sua fé em meio às tensões externas e internas. A Igreja na história constrói sinais do Reino e vive conflitos buscando uma unidade na diversidade.

Palavras-chave

Eclesiologia.
Tratado.
Igreja dos empobrecidos.
História.

Abstract

This article aims to present some aspects of the historical construction of the Treaty of ecclesiology. Conceptualizing the term Church and checking its antecedents and developments over the centuries. In the final part, it presents the Church that emerges in Latin America and the Caribbean from the historical force of the impoverished, a missionary Church. A concrete, historized mission and that proposes to live their faith in the midst of external and internal tensions. The Church in history builds signs of the Kingdom and lives conflict seeking unity in diversity.

Keywords

Ecclesiology.
Treaty.
Church of the impoverished.
History.

Introdução

Este estudo apresenta notas introdutórias sobre a construção histórica do Tratado de eclesiologia, seus antecedentes e desdobramentos. É evidente que o autor, historiador, constrói e analisa a temática no prisma da história, que é uma das fontes da eclesiologia (HAIGHT, 2012, p 69). A trajetória é realizada através da apresentação de documentos e sua análise utilizando referenciais teóricos. No decorrer da história a Igreja foi mudando a concepção



sobre si mesma. Da sua primeira atividade, pregar o Evangelho, foi mudando para uma aliança com poderes temporais. E assim foi centralizando as suas decisões. Qual a relação das Igrejas neotestamentárias com as Igrejas atuais? As atuais seguem o projeto de Jesus? O Tratado de eclesiologia é recente, como se verá neste texto. Antes e depois da organização do Tratado há o resultado de uma longa e complexa evolução da Igreja até chegar ao Vaticano II. Para Estrada “a eclesiologia da Igreja antiga parece ser, em muitos aspectos, muito mais moderna e adaptada às necessidades atuais do que a hoje vigente na Igreja”. E acrescenta: “as origens da Igreja não só são importantes como memória histórica e teológica do passado, mas também como interpelação e fonte de inspiração para abordar nossos problemas” (ESTRADA, 2005, p. 19). A última parte deste texto é dedicada ao tratado eclesiológico latino-americano e caribenho. Bebendo na fonte da Tradição e com os pés fincados em seu contexto econômico, político, cultural e religioso se estrutura uma eclesiologia a partir dos empobrecidos deste continente da esperança, desta sempre Pátria grande. A eclesiologia latino-americana é também visualizada através dos documentos pastorais, seu magistério, como Medellín, Puebla e Aparecida.

Definindo o conceito e apresentando fundamentos

O termo grego ‘ekklesía’ é a origem do termo latino ecclesia, donde provém em português, Igreja. No grego clássico, significava a assembleia de todos aqueles que possuem cidadania de uma cidade (LOHFINK, 1999, p. 287), com objetivos legislativos ou deliberativos. Na Septuaginta, traduz sempre a expressão hebraica qahal, que significa ‘aviso de convocação’ e ‘assembleia reunida’. A expressão foi introduzida pela primeira vez no século VII a. C., em uma fórmula repleta de significado: ‘o dia da assembleia’ (Dt 4, 10; 9, 10; 18, 16). Neste texto, Moisés relembra o momento em que Deus lhe ordenou convocar o povo ‘em assembleia’ (igreja) para a celebração da aliança no Sinai. No Antigo Testamento, já se prefigura e prepara a Igreja do futuro (LG 2). A expressão também é empregada no Novo Testamento, no discurso de Estêvão antes de seu martírio (At 7, 38) referindo-se à assembleia do Sinai. O discurso confirma um dos primeiros usos do termo para designar a nova comunidade dos

seguidores de Jesus como ‘igreja’ ou ‘assembleia’ fundante do povo eleito. Jesus pertence ao povo de Israel, sua vida, morte e ressurreição, abre um novo horizonte. Assim, forma uma comunidade de discípulos (Mc 3, 13-19) para a renovação de Israel. Estes discípulos constituirão a base da comunidade cristã, da Igreja. No conjunto do Novo Testamento, o termo ‘igreja’ vai-se generalizando, tendo como ponto de partida o restrito uso evangélico (apenas em Mt 16, 18; 18, 17), até ocorrer mais de cem vezes nos outros livros neotestamentários, de maneira especial em Atos dos Apóstolos e na literatura paulina (PIÉ-NINOT, 2006, p. 13). No Novo Testamento “não há uma eclesiologia sistemática, mas uma pluralidade de vivências pastorais e de reflexões eclesiológicas¹.

As Cartas de Paulo apresentam a Igreja como Casa de Deus (1Tm 3.5.15) que necessita manter a fidelidade doutrinal e a estrutura ministerial de governo. Para ele, a Igreja é Povo de Deus (Rm 11), Corpo de Cristo (1 Cor 12,13) e Templo do Espírito (1 Cor 3, 16). Em suas Cartas escritas do cativeiro apresenta a Igreja como Cabeça de Cristo (Cl 1, 19) e Esposa do Senhor (Ef 5, 21-23). Nas cartas, está o projeto paulino que “pressupõe dimensões reduzidas, abrangíveis, de comunidades. Será possível realizá-lo nas grandes comunidades urbanas de estilo antigo ou nas uniões de comunidades predominantemente impessoais que se desenvolveram por causa da falta de sacerdotes? ” É evidente que são necessárias outras estruturas “grupos comunitários de base, que, como já as comunidades domésticas paulinas, fundamentam as comunidades urbanas e constituem centros primários da vida comunitária” (HOFFMANN, 1998, p. 120).

Lucas, no evangelho e em Atos, apresenta o tempo da Igreja (At 1, 8) que continua e leva em frente o tempo de Jesus, sob a força do Espírito. Para Mateus, a Igreja é o verdadeiro Israel (Mt 21, 33-46), e nela Pedro é o rochedo e possui as chaves do Reino (Mt 16, 19). Em João se reflete uma dimensão pessoal da fé como adesão a Cristo, porém não faltam imagens com ressonância eclesial como o bom pastor (Jo 10), a alegria da videira (Jo 15) e a parábola

¹CODINA, Victor. Eclesiologia. In: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1310>. Acesso 03/10/2019, 14h53.

eclesial da pesca milagrosa que culmina com o encargo a Pedro de apascentar as ovelhas (Jo 21). A 1ª Carta de Pedro é dirigida a uma comunidade cristã em situação de diáspora e a anima recordando que ela é Povo de Deus, linhagem escolhida e sacerdócio santo (1 Pd 2, 9-10). A Carta de Tiago insiste na prioridade dos pobres na Igreja (Tg 2, 1-7). A Carta aos Hebreus apresenta Jesus como o sacerdote fiel e compassivo, que abre a entrada do santuário do céu (Hb 9). O livro do Apocalipse consola e anima a Igreja em situação de perseguição pelo Império romano e oferece imagens femininas da Igreja: a mulher que vence o dragão (Ap 12), a Esposa do Cordeiro (Ap 19) e a Nova Jerusalém (Ap 21). Nesses diversos escritos surgem os traços essenciais da Igreja no Novo Testamento: uma comunidade que vive uma radical igualdade e fraternidade entre todos os seus membros, com pluralidade de carismas e ministérios, sendo um deles o governo que vela pela unidade de fé e a comunhão. Primordialmente uma comunidade centrada em Cristo e no Espírito, uma comunidade encarnada na história que caminha para o Reino de Deus. Comunidade que segue o pobre e simples Jesus de Nazaré, uma comunidade em que os empobrecidos ocupam lugar privilegiado. Comunidade que anuncia a boa nova do evangelho de Jesus, celebra a fração do pão e serve a todos. Esse “conhecimento do Novo Testamento evidencia um processo constitutivo da Igreja que parte de Jesus, mas que não se reduz a ele”, assim em “muitas das afirmações eclesiológicas referentes a uma fundação por parte de Jesus (da Igreja, dos sacramentos, do ministério sacerdotal, do primado do papa, etc.) devem ser revisadas”, e também “redimensionadas e, em alguns casos, corrigidas, levando-se em conta o que foi descoberto com base na história, na tradição e na exegese” (ESTRADA, 2005, p. 23).

Importante acrescentar o pensamento elaborado por Ratzinger que afirma que há duas grandes distorções históricas a respeito do conceito original de Igreja. No primeiro momento, na compreensão bíblico patrística, a Igreja foi concebida como Povo de Deus que se concentra no corpo de Cristo mediante a celebração da eucaristia, que é uma concepção eclesiológica sacramental. A primeira distorção foi o conceito medieval que apresentou o *corpus ecclesiae mysticum*, é uma concepção do corpo jurídico corporacionista. A igreja é, desse modo, compreendida, não como corpo de Cristo, mas como corporação de

Cristo. E a segunda distorção, foi nos tempos modernos que se preferiu desenvolver o conceito romântico: *Corpus Christi Mysticum*, misterioso organismo místico de Cristo. É uma concepção místico organológica. O hoje papa emérito Bento XVI concluiu que o conceito Povo de Deus e Corpo de Cristo estão em uma perfeita harmonia: “como Antigo Testamento está incluído no Novo, assim, o Povo de Deus está imerso no Corpo de Cristo” (RATZINGER, 1974, p. 97-98).

Da Igreja Apostólica à Igreja de Cristandade

É necessário verificar e analisar se a Igreja na história dá prosseguimento aos traços essenciais da eclesiologia bíblica. Da Igreja apostólica, no tempo de Jesus, para a Igreja pós-apostólica se constata a organização e estruturação da Igreja como instituição (bispos, presbíteros, diáconos). É uma instituição que se abre às culturas, combate as heresias trinitárias e cristológicas. É o período das perseguições e martírios. Nestes primeiros séculos, a eclesiologia será mais vida e consciência (eclesiologia mais pastoral, bíblica, litúrgica) do que teologia sistemática. No centro estava a realidade de comunhão entendida como vínculo entre os bispos e fiéis que se realiza e se manifesta de forma majoritariamente na celebração-comunhão-eucarística. É comunhão trinitária, fraterna e pastoral. Uma comunhão de solidariedade com os empobrecidos. E “essa comunhão era percebida como estrutura da Igreja e vivida muito intensamente na experiência cotidiana da Igreja, embora não fosse ainda objeto de reflexão sistemática” (PIÉ-NINOT, 2006, 14). Mesmo após a aliança constantiniana está dotada de grandes e santos pensadores e escritores, os Padres da Igreja. É a época da patrística.

Nos desdobramentos das atividades da Igreja na história, a instituição enfrentou enormes dificuldades após a queda do Império romano (476). Será esta estrutura religiosa que, penosamente, amalgamará os elementos da cultura romana com os elementos das culturas germânicas, gestando a Europa medieval. Não há uma verdadeira consolidação até o século XI. Século da reforma gregoriana. O Papa Gregório VII (1073-1085) (MONDIM, 1995, p. 158-165), dentro das dificuldades que enfrentava e para defender a Igreja contra os

senhores feudais a centralizou, reforçando a autoridade pontifícia em detrimento das igrejas locais e da participação da comunidade. É uma igreja clerical, jurídicista e triunfalista. A centralização levará a uma progressiva uniformidade jurídica e litúrgica (MIRANDA, 2019, p. 54). A concepção eclesiológica de Gregório VII, sua ideia sobre as estruturas, funções e sobre a autoridade da Igreja e do Sumo Pontífice; das relações da Igreja com o Estado, sobre a subordinação do poder temporal ao espiritual se encontram, sinteticamente, no seu conhecido escrito *Dictatus Papae*. O opúsculo de 1075 não é suficiente, mas oferece uma ideia do que é o seu pensamento eclesiológico. Seu pensamento está dentro de uma teologia política fortemente teocrática. É uma posição que se coaduna perfeitamente com o pensamento de Agostinho. Gregório se apresenta como o porta voz da Tradição. É a absorção do direito natural do Estado no direito eclesiástico. Essas ideias não foram invenção deste papa, mas circulavam nos ambientes eclesiásticos e entre os canonistas. Sua preocupação residia em que a política estivesse sempre a serviço da fé, de Cristo e da Igreja. A sua teocracia e seu comportamento ditatorial suscitam diversas reservas sobre sua pessoa, porém não é possível esquecer que o monge papa realizou uma grande obra de reforma da Igreja e, devido à ira de imperadores e bispos enfrentou o exílio onde acabou falecendo pronunciando as seguintes palavras do salmo 45: “Amei a justiça e odiei a iniquidade”, por isso morro no exílio.

Nesta Igreja da Cristandade, surge a divisão entre clérigos e leigos, acontece também a ruptura entre a Igreja Ocidental Latina e a Igreja do Oriente e, na transição de épocas, a divisão entre a Igreja romana e as Igrejas da Reforma e as divergências entre a sociedade e a Igreja. Neste período, séculos XIV e XVI, surge o Tratado de eclesiologia e o grande acontecimento que será o Concílio de Trento (1545-1563).

Tratado de eclesiologia: do século XVI ao Vaticano I (1869-1870)

Ao tratar a questão eclesiológica (Tratado) enquanto abordagem teológico-sistemática da Igreja, depara-se com uma história recente, muito

Fronteiras, Recife, v. 2, n. 2, p. 9-39, jul./dez., 2019

complexa e controvertida (AQUINO JÚNIOR, 2018, p. 23). Do século XVI até às vésperas do Concílio Vaticano II (1962-1965) são encontradas três linhas eclesiológicas: a jurídica (segundo a concepção de Roberto Belarmino, 1542-1621, que define a Igreja como sociedade perfeita) (KLOPPENBURG, 1965, p. 157); a do tradicionalismo alemão, ou seja, segundo a contribuição da escola de Tübingen, especialmente de Adam Moller, 1796-1838), que considera, primeiramente, o Espírito Santo como verdadeiro princípio da unidade da Igreja e, em um segundo momento, desenvolveu sua interpretação baseada no modelo da constituição humano-divina de Cristo (DANICH; NOCETI, 2007, p. 181.)²; e a ultramontana, que faz emergir a autoridade da Igreja independente do Estado e propõe a ideia da Igreja como instituição positiva de salvação e como sociedade perfeita (ACERBI, 1975, p.20).

O Tratado de eclesiologia é estabelecido a partir da obra de Tiago de Viterbo, *De regimine Christiano* (1301-1302). Nessa obra, é possível verificar que, nos primeiros séculos, a eclesiologia era mais vida e consciência do que teologia sistemática. Pié -Ninot afirma que no centro estava a realidade da comunhão, uma consciência bem marcante da maternidade da Igreja como portadora de salvação e geradora da humanidade nova no batismo. E, existia um sentido muito expressivo de *sentire ecclesiam*, expressão que exemplifica a experiência real e a criteriologia própria da confissão de fé sobre ela (PIÉ-NINOT, 2006, p. 16). Era a visão da Igreja como corporação e membros - corpo - cabeça e membros. Por isso, a Igreja penetrava, de maneira espontânea, a vida e a mensagem cristãs. A eclesiologia estava assentada em três vias: a) *A via histórica*: mostra que a Igreja católica romana é a Igreja cristã de sempre; b) *A via notarum*: afirma que Jesus Cristo dotou a Igreja de quatro notas distintas: unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade; e a c) *Via empírica*: avalia a Igreja em si mesma como milagre moral, adotada pelo Concílio Vaticano II.

² Para Acerbi a “reflexão da escola de Tübingen revalidou a ideia da Igreja como Corpo de Cristo, isto é, como um organismo vital sobrenatural, cujo princípio é o Espírito e cuja estrutura visível é a comunhão penetrada na vida do Espírito”. ACERBI, Antonio. *Due ecclesieologie: ecclesieologia giuridica ed ecclesieologia comunione nella “Lumen Gentium”*. Bologna: Dehoniane, 1975, p. 19.

Trento e sua eclesiologia (?)

A Europa nos séculos XV e XVI foi palco de grandes transformações, convencionalmente considerados marcos da Modernidade. Na política, ocorreu a centralização do poder, que acompanhou a formação dos Estados Modernos. Na cultura, houve o desdobramento do movimento humanista e o Renascimento. Na religião, quebrou-se a unidade cristã com a Reforma Protestante (1517). Na economia, com o capitalismo nascente, romperam-se muitas relações feudais. Em 1517 teve início um dos momentos mais importantes e marcantes da Época Moderna. Trata-se da questão envolvendo Martinho Lutero e o Papa Leão X, da qual resultou a excomunhão do primeiro, que, apoiado por príncipes alemães, constituiu uma nova religião, abrindo profunda brecha no poderio até então incontestável da Igreja católica. O movimento teve causas e clamores profundos. A resposta da Igreja Católica virá com o Concílio de Trento (1545-1563). A longa realização do Concílio revela as dificuldades presentes na instituição religiosa para enfrentar os questionamentos e problemas levantados pelo movimento da Reforma e, também, as dificuldades políticas decorrentes de uma nova realidade: uma Europa dividida pela questão religiosa.

Não havia um plano sistemático de doutrina eclesiológica em Trento. A Igreja não era o ponto central da reflexão teológica, “a eclesiologia ocupava um lugar bem modesto e secundário quer junto aos seguidores de Duns Scoto, quer entre os expoentes, inclusive os melhores, do neotomismo como Caietano ou Vitoria”. Certamente, “o único ponto tratado com certa amplitude era o relativo à hierarquia” (ALBERIGO, 1995, p. 203). O Catecismo do Concílio de Trento ou Catecismo romano, publicado no pontificado de Pio V em 1566 carrega uma eclesiologia implícita. Mas não era projeto de Trento apresentar uma doutrina eclesiológica. E assim, “o Concílio...não quis expressar uma eclesiologia e quando se viu na necessidade de examinar alguns aspectos, fê-lo com grande prudência, limitando-se aos elementos mais seguramente tradicionais e unanimemente recebidos pelos padres conciliares (ALBERIGO, 1995, p. 215).

No seu encerramento, o Concílio de Trento (SOUZA; GOMES, 2018) deixava sem solução algumas questões eclesiológicas, particularmente aquela relativa à superioridade do papa sobre o Concílio. A resolução desta questão precisaria acontecer dentro de um novo Concílio, desejando-se a aceitação da resolução por todos. Os bispos presentes no Concílio imaginavam que um Concílio decidiria a respeito da supremacia deste sobre o papa e nunca o contrário. Três séculos mais tarde foi justamente o inverso decidido e em um modo que no Concílio de Trento seria impensável. Tudo ocorreu dentro de um contexto profundamente diferente (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 25).

Contrariamente aos concílios reformadores do século XV, Trento foi um Concílio puramente episcopal. Os bispos, muitos italianos e espanhóis, dirigiram-se ao Concílio com o propósito de sustentar a reafirmação do poder episcopal contra o centralismo da Cúria romana. As tensões no interior do Concílio foram muitas, devido ao fato da possibilidade de chegar-se a uma definição do primado de jurisdição e uma definição do conceito de Igreja. Seguindo os objetivos dos bispos, seu poder efetivo no campo pastoral foi reforçado, mas não se chegou a nenhuma definição, a não ser aquela da existência de uma hierarquia na Igreja. O Concílio de Trento não foi um concílio eclesiológico, como se podem definir os dois Concílios do Vaticano; refletiu sobre alguns temas, ao menos em parte, eclesiológicos: a questão da justificação, o valor dos sacramentos, o poder da hierarquia, a distinção específica do sacerdócio ministerial. O Concílio teve uma agenda muito clara e precisa: a confirmação da doutrina católica no tocante às questões disputadas com o protestantismo e a reforma dos três ofícios da Igreja, o papado, o episcopado e os pastores (O'MALLEY, 2018, p. 81). Na terceira sessão, em 1546, sete semanas após a abertura, Trento professou o símbolo de fé na redação niceno-constantinopolitana, e, incluiu a proposição: Creio na Igreja una, santa e apostólica (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 1973, 662, 35-36). E, “num certo sentido, podemos dizer que essa é a única formulação eclesiológica geral daquele concílio” (ALBERIGO, 1999, p. 204).

Após o Concílio de Trento, os tratados clássicos insistiam quase que exclusivamente nos aspectos jurídicos e societários da Igreja, deixando

praticamente de lado aspectos espirituais e carismáticos. Da Igreja descreviam a origem, fundação por Cristo, a sua constituição interna hierárquico-monárquica e as notas que a distinguem das outras comunidades cristãs separadas. No início do século XIX o método apologético foi substituído pelo dogmático que deduzia suas argumentações dos dados bíblicos e patrísticos, que foram mais valorizados como fontes genuínas da fé e da teologia. Os principais autores que pensaram a Igreja neste século desenvolveram uma teologia que passou a valorizar conceitos que viam a Igreja como epifania de Cristo, Corpo místico de Cristo, continuação da encarnação de Cristo, Sacramento de Salvação e mãe que gera e educa na fé. É possível constatar uma Igreja mais romanizada, mais disciplinada e mais clerical. Essa foi a resposta encontrada pelos padres conciliares para responder aos desafios internos e externos de uma instituição que viu sua autoridade, influência e abrangência reduzidas em tão curto espaço de tempo. Do ponto de vista doutrinal, Trento não apresentou novidades: reafirmou a doutrina tradicional e a equiparação da Sagrada Escritura com a Tradição e manteve a concepção eclesiológica centrada no modelo Igreja sociedade perfeita. Do ponto de vista jurídico, as grandes orientações contidas nas decisões e nos decretos aprovados no Concílio, embora sem serem publicadas, foram as principais fontes do direito até o início do século XX, quando foi aprovado o Código de Direito Canônico (1917).

Do Vaticano I (1869-1870) ao Vaticano II (1962-1965)

O Concílio Vaticano I teve seu início na data significativa de 8 de dezembro de 1869 (festa da Imaculada Conceição, dogma proclamado por Pio IX - 1854). O Vaticano I foi realizado na Basílica São Pedro, sob a presidência de Pio IX. A Assembleia conciliar propunha-se, além da condenação dos erros modernos, a definição da doutrina sobre a Igreja. O que se realizou nas três sessões, foi a discussão e aprovação de duas Constituições: *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*. As discussões e aprovação desta última constituição foi realizada sob vários contrastes, que desembocaram, de maneira especial, na Alemanha, na

separação de grupos chamados “Velhos Católicos” (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 85).

O estouro da guerra franco-prussiana (1870) causou a suspensão do Concílio, que nunca mais foi retomado, mas, oficialmente, não foi fechado. O número de participantes foi relevante, e pela primeira vez na história, acontecia a participação de bispos não europeus. O Vaticano I aprovou duas constituições: *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*. A partir desse concílio, a eclesiologia foi tomada pela via da infalibilidade pontifícia da constituição dogmática *Pastor Aeternus*. O primado está vinculado à Igreja e tem como finalidade a preservação da unidade. Entre o Vaticano I e o Vaticano II há uma verdadeira consolidação do Tratado de Eclesiologia, sempre sobressaindo a vertente apologética. Quatro são as formas principais: a) Apologética-teológico-fundamental: a necessidade natural da humanidade de conhecer a verdade sobre si mesma e sobre Deus. A Igreja satisfaz essa necessidade. b) Criteriologia teológica: a partir do magistério, a Igreja é o meio do autêntico conhecimento teológico. c) Teologia dogmática: desenvolvimento dogmático da Igreja. d) Experiência eclesial litúrgica, ecumênica, missionária e laical. Renovação da experiência litúrgica a partir do movimento litúrgico que antecedeu o Concílio Vaticano II.

A Constituição dogmática sobre a Revelação Divina *Dei Filius*, aprovada no Concílio Vaticano I aos 24/04/1870, se situa no contexto de combate à Modernidade presente na forma do racionalismo e do naturalismo (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 85). Nesse sentido, as cartas encíclicas *Qui Pluribus* (1846) e *Quanta Cura* e o *Syllabus* (1864), agregadas à bula *Inefabilis Deus* (1854) sobre a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, todas escritas por Pio IX constituem-se juntas, a perspectiva da referida Constituição dogmática. O esquema inicial dessa constituição trata sistematicamente dos erros racionalistas e articula-se em dezoito capítulos, sendo os dois primeiros dedicados à condenação do racionalismo e do tradicionalismo, os nove seguintes são referentes à metodologia teológica e os sete últimos rejeitavam os erros do semirrationalíssimo, especialmente os de inspiração de Anton Günther, relativos aos principais dogmas cristãos. Em função de que o esquema

De Ecclesia tomou lugar principal nos debates, por causa do tema da infalibilidade papal, o esquema da Constituição *Dei Filius* retornou com vigor ao debate aos 18 de março de 1870, após já estar assentada a *professio fidei* conciliar, confirmando a tradição da *fides ecclesia*. Dessa forma, o debate conduziu à estruturação da referida Constituição em um Proêmio, quatro capítulos, conclusão e dezoito cânones, tendo sido aprovada aos 24 de abril de 1870, com 667 votos *placet*, sem nenhuma abstenção e nenhum voto contrário, havendo aprovação imediata do Papa (ALBERIGO, 1995, p. 365-388; MARTINA, 1991, p. 200-227). A Constituição apresenta o conceito de Igreja como sinal entre as nações e mestra da palavra revelada. A Igreja é o Corpo Místico de Cristo e tem sua origem na Trindade e, além de invisível, é visível enquanto sociedade.

A Constituição dogmática *Pastor Aeternus*, promulgada aos 18/07/1870, foi elaborada em circunstâncias próprias, em que o Papa Pio IX defendia uma eclesiologia apologética, concebendo a Igreja como *societas perfectas*. Nessa eclesiologia, já havia a tradição do primado e da infalibilidade do Papa, assaz defendida pelos ultramontanos. Por isso, deduz-se que Pio IX desejava tornar densa essa tradição com a proclamação do dogma da infalibilidade papal, cuja forma foi o intenso debate, proporcionado de um lado, por adeptos de uma infalibilidade pessoal e de outro, por anti-infalibilistas, incluindo adeptos do galicanismo.

O esquema *De Ecclesia* era originalmente constituído por quinze capítulos e vinte e um cânones. Dessa estrutura surgiram as proposições de que “A Igreja é o corpo místico de Cristo” (Proêmio); que o Cristianismo só pode ser praticado na Igreja (cap. II); que a Igreja é uma *societas perfectas*, verdadeira, espiritual e sobrenatural (cap. III), visível (cap. IV) e única (cap. V); que *extra ecclesia nulla salus* (caps. VI-VII); que a Igreja é indefectível (cap. VIII) e infalível (cap. IX); que possui poder absoluto (cap. X) e temporalmente soberano (cap. XII) e que, por conseguinte, o Papa possui o primado (cap. XI); que Igreja e sociedade possuem concórdia (cap. XIII) e que a Igreja possui direitos especiais em relação à sociedade civil (cap. XV). Verifica-se então que nesse esquema, estiveram ausentes os temas da infalibilidade papal, motivo

das mais densas discussões no Concílio, e do episcopado e sua relação com o Papa.

Este esquema foi criticado e rejeitado, cabendo uma nova redação, construída a partir de 09 de fevereiro de 1870 e consolidada com Cardeal Luigi Bilio aos 01º de março, em que seriam incluídos os temas ausentes, mencionados acima. Estava em jogo, a medida do poder do Papa tanto no primado da jurisdição quanto na infalibilidade, e, por conseguinte, a medida do poder dos Bispos, como sucessores dos apóstolos e “chefes” de sua respectiva Diocese. Para superar o impasse, elaborou-se o esquema *De Romano Pontifice*, estruturado em quatro capítulos que, com modificações oriundas de intensos debates, consolidaram-se na Constituição dogmática *Pastor Aeternus*. No bojo do debate, estava uma interrogação crucial: como relacionar a capacidade do Papa em proclamar infalivelmente uma doutrina com o consenso do corpo eclesial e do *corpus episcopalis* em particular? Ou ainda: seriam os Bispos totalmente subordinados ao Papa e esse teria um primado absoluto e seria pessoalmente infalível? O desafio estaria em colocar o poder dos Bispos e o poder do Papa como dois poderes distintos e simultaneamente supremos, com a respectiva particularidade de cada um acerca da supremacia. Esse desafio esteve presente na redação final elaborada pelo teólogo jesuíta Joseph Wilhelm Karl Kleutgen e levada ao plenário para debate e votação, tendo sido aprovada aos 18 de julho, com apenas dois votos de *non placet*, após ter recebido 88 votos *non placet* e 65 *placet iuxta modum*, na primeira votação ocorrida em 13 de julho (ALBERIGO, 1995, p. 365-388; BETTI, 1969, p. 309-360).

No proêmio da Constituição dogmática *Pastor Aeternus*, a Igreja é apresentada como edificada segundo a vontade de Cristo, diferindo-se de qualquer outra instituição, e sendo única, indicava do desígnio divino de unidade. E não é possível afirmar e consolidar essa unidade de todo o episcopado e de todos os cristãos, sem o princípio perpétuo e o fundamento visível dessa unidade: o apóstolo Pedro, cuja sucessão se encontra nos Papas escolhidos pela ação do Espírito Santo. Por isso, o propósito fundamental dessa Constituição era estabelecer claramente a doutrina do primado de jurisdição e a infalibilidade do Papa. Nesse sentido, recorda-se de uma definição tradicional

importante: Pedro é o vigário de Cristo, estando unido a Cristo para edificar a sua Igreja e pastorear o seu rebanho. E como Pedro possui nos Papas os seus sucessores, então cada Papa é também vigário de Cristo, a quem todo o episcopado e todos os cristãos estão unidos. Esta unidade de Cristo com Pedro está na fundação mesma da Igreja, enquanto que a unidade de Cristo com cada Papa, concebido como sucessor de Pedro, está na continuidade da Igreja.

A consolidação do primado, porém, não é meramente pessoal, mas eclesial em função de que a Igreja pertence a Cristo e o vicariato de Cristo só pode ser exercido pelo Papa, *in Ecclesia*. Disso resulta que, se o primado do Papa está relacionado a Pedro, considerado como o “Príncipe dos apóstolos”, e, por conseguinte, um apóstolo em meio aos demais apóstolos. Nessa lógica, inclui-se aqui a relação do Papa com os demais Bispos da Igreja, também considerados como sucessores dos apóstolos, que, por sua vez, dão corpo ao caráter hierárquico da Igreja concebida como sociedade visível³.

O Vaticano I não abriu para a Igreja uma nova época, assim como fez o Concílio de Trento e assim como fará o Vaticano II. O Concílio e o Papa Pio IX permanecem dentro da época pós-tridentina, fechada pelo Vaticano II. Não há dúvida de que o Vaticano I consagrou o seu “ghetto”, distanciando ainda mais suas relações com a modernidade. O que é interessante ressaltar é o fato de que, apesar desta mesma Igreja fechar ao mundo moderno, exclusivamente europeu, por outro lado, exportou modelos e instituições europeias para dentro das colônias ou de territórios recém-independentes. O que leva à conclusão de que a Igreja legitimou poderes do centro e prestou serviços na periferia aos mesmos Estados que no centro estavam em conflito.

A tendência eclesiológica predominante após as duas Guerras Mundiais foi a eclesiologia do Corpo Místico, que alcançou seu ápice na encíclica *Mystici Corporis* (1943), do Papa Pio XII, cuja influência perdurará até o Vaticano II. A encíclica “se propõe salvar o equilíbrio entre a estrutura institucional da Igreja e sua coerência interior” (ACERBI, 1975, p. 20). Entre os concílios Vaticano I e Vaticano II dá-se uma clara consolidação do tratado *De Ecclesia*, com diferentes

³ Cf. *Enchiridion delle Encicliche* n. 858.

acentos, embora o apologético seja o permanente. Surgem quatro formas principais: na apologética fundamental, na criteriologia teológica (manual de Perrone, professor da Universidade Gregoriana), na teologia dogmática (M. J. Scheeben, L. Atxberger, D. A. Gréa, M. Schmaus, E. Mersch, T. Zapelena, S. Tromp, J. Salaverri e outros) e na experiência eclesial litúrgica (O. Casel, encíclica *Mediator Dei* - 1947, encíclica *Fidei Donum* - 1957, G. Philips, Y. Congar e outros).

Contexto do Vaticano II

A análise histórico-teológica do contexto do Concílio Vaticano II apresenta um conjunto de elementos que estão na base do referido Concílio, seja em sua realização seja em sua recepção, efetuada historicamente com criatividade e tensão. Dentre os elementos a serem inferidos estão: a necessidade do diálogo teológico com a modernidade, mediante a reta articulação entre fé e razão, a relação entre fé e história, a abertura a uma nova perspectiva de relação entre filosofia e teologia, a retomada da categoria práxis em teologia visando à efetividade da compaixão, da justiça e da esperança.

A necessidade do diálogo da teologia com a modernidade corresponde ao fato de que desde o Concílio Vaticano I, em que se estabeleceu claramente um conjunto de critérios para a relação entre fé e razão, tornar-se-ia urgente mudar a perspectiva da apologética cristã católica, que defendia a fé da modernidade, principalmente no que se refere à autonomia do sujeito humano, à divisão entre Estado e Igreja, à ocupação do lugar da revelação por parte da razão moderna, à emergência do cientificismo positivista e à substituição da religião pela moral. Nesse sentido, urgia uma apologética que justificasse os motivos da afirmação da fé cristã, sem impor-se destrutivamente à modernidade e sem perder sua identidade fiducial.

Na nova configuração da apologética cristã subjazia a necessidade do diálogo da fé cristã com a modernidade, possibilitando uma nova elaboração da articulação entre fé e razão. Essa articulação, realizada durante do Concílio

Vaticano I e confirmada na carta encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, consolidou a preponderância da fé, mas não menosprezou a razão. Ao contrário, afirmou a necessidade da articulação entre fé e razão, apresentando claramente a função da razão em explicitar as verdades da fé e a função da fé não apenas de abrir-se aos investimentos da razão para a compreensão de seu conteúdo, mas também a de ser luz para a razão no ato da mencionada compreensão. Com isso, tanto o racionalismo e o cientificismo quanto o fideísmo e o pietismo poderiam ser superados por não haver exaltação maximalista da fé e nem desprezo da razão. Essa articulação propiciou que o magistério eclesiástico desenvolvesse seus ensinamentos nos âmbitos bíblicos, dogmáticos e sociais, apresentando sempre as verdades da fé, mediante a equilibrada articulação entre a *lumen fidei* e a *lumen rationis*.

Essa articulação entre fé e razão corporificou-se na relação entre fé e história, impulsionada pela nova configuração da ciência histórica e da própria categoria história, oriunda da moderna filosofia da história e da hermenêutica contemporânea seja em sua vertente epistemológica seja na ontológica. Com isso, surgiram novos modos de produção teológica, sustentados pela virada antropológica e pela apreensão da categoria práxis. As novas formas de fazer teologia trouxeram à tona uma nova configuração da relação entre filosofia e teologia, em que a filosofia se apresentava como *partner* da teologia e não mais como *ancilla*, que a inferiorizava na sua relação com a teologia. Isso significou evidenciar a identidade ontológica da filosofia na relação com a teologia, compreendida como ciência ôntica em função de possuir um *positum* - a fé em Cristo - que a identifica como *scientia fidei*, e a necessidade de sua aproximação com o mundo em que a humanidade experimenta Deus na liberdade e na responsabilidade, na busca de sua autenticidade de fé, na práxis histórica suscitadora de esperança.

A renovação teológica não era simples, uma realidade em seus primórdios que germina uma *theologia mundi*, capaz de articular mistério e história, de sensibilizar-se ao diálogo com as outras ciências, incrementar a aproximação às teologias de outras religiões e encaminhar um horizonte prático-pastoral para toda teologia. Esta teologia se afirma como uma teologia

prática, sensível às realidades humanas compreendidas a partir da efetiva análise histórica e filosófica do mundo em que o homem está inserido e sustentáculo de uma Igreja que se apresenta para dialogar com o mundo, ater-se à humanidade contemporânea a *Lumen Christi* enquanto é *Lumen Gentium*. Esse espírito teológico aliado à sensibilidade carismática do Papa João XXIII propiciava a emergência do Concílio Vaticano II: um evento de abertura histórica e teológica, de recepção e aprofundamento do pluralismo, de visualização da comunhão do mistério de Deus presente na história humana (SOUZA; GONÇALVES, 2013, p. 150-152). Desafio para a elaboração eclesiológica.

A eclesiologia do Vaticano II (1962-1965)

No Concílio Vaticano II (SOUZA, 2004, p. 17-67; LATOURELLE, 1992, p. 1596-1609), pela primeira vez, a Igreja deu uma definição de si mesma na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Nesse documento, privilegia-se o seu caráter de mistério e uma concepção mais bíblica, com uma raiz litúrgica, atenta a uma visão missionária, ecumênica e histórica, em que a Igreja é descrita como sacramento da salvação. Retoma o conceito primordial da comunhão, ideia central da definição de Igreja no Vaticano II (com Deus, pela Palavra e sacramentos, que leva à unidade dos cristãos entre si e se realiza concretamente na comunhão das Igrejas locais em comunhão hierárquica com o Bispo de Roma). Uma das categorias determinantes da eclesiologia do Vaticano II foi a de comunhão⁴. Na Constituição “*Lumen Gentium*, o termo comunhão expressa a essência mais profunda da natureza eclesial, a Trindade Santa” (WOLFF, 2015, P. 162; 164). Assim, “a comunhão eclesial não é fruto de um esforço voluntarista. É obra da graça. Tem sua origem e referência na

⁴ “O termo grego *koinonia* é traduzido para o latim como *communio*, *communicatio* e para o português ‘comunhão’. Os termos correlatos são, sobretudo, aliança, unidade, participação, partilha, comunicação, relação, compromisso, corpo. (...). Há várias passagens nos documentos do Concílio que falam de comunhão (cf. LG 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; DV 10; GS 32; UR 2-4, 14-15, 17-19, 22; AG 22). Somente na *Lumen Gentium*, o termo comunhão aparece 22 vezes”. WOLFF, Elias. Comunhão. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015, p. 162; 164.

Trindade Santíssima” (SANTOS, 2004, p. 11.). Nesse sentido, é possível afirmar que:

A origem central da compreensão da Igreja como “Comunhão” encontra-se na relação comunitária da Trindade, pois a comunhão vem do amor de Deus pela humanidade, e esta se manifesta em todo desejo salvífico de Deus, o que demonstra a economia de salvação. Sendo assim, deve-se entender a comunhão eclesial como um dom de Deus, Uno e Trino. (...) A fonte mais profunda de origem da Igreja encontra-se na Santíssima Trindade. A Igreja é, no mundo, o reflexo e a vivência do mistério trinitário. É a comunhão existente entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo que deve caracterizar toda a comunhão eclesial. Dessa maneira, aparece a Igreja toda como “o povo de Deus reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 1.4). (SILVA, 2011, p. 120-121)

Desse modo, a Igreja trouxe à luz da fé trinitária sua identidade mais profunda. Ela vem de Deus, portanto possui uma dimensão divina. A recuperação da eclesiologia de comunhão faz parte do movimento de “volta às fontes” e do resgate da dimensão espiritual da Igreja.

O Concílio recuperou a vivência comunal das primeiras comunidades evangélico-patristicas. Os documentos conciliares, máxime a *Lumen Gentium*, superam a apresentação da Igreja como sociedade, sociedade desigual ou sociedade perfeita, característica da eclesiologia anterior (Idade Média, Trento, Vaticano I). Predomina a dimensão misteriosa da Igreja. (LOPES, 2011, p. 17)

Assim, “a LG é o documento central do Concílio, ao redor do qual giram os demais decretos e declarações...” (GARRONE, 1967, p. 175). Nos diversos documentos conciliares, aparece claramente que o Vaticano II se propôs estudar a Igreja nos principais de seus aspectos. É a tentativa de encarar a Igreja a partir da perspectiva da credibilidade do testemunho eclesial. O Vaticano II abriu as portas para uma nova maneira de viver a Igreja.

O Vaticano II é, sobretudo, um Concílio que se distingue muito mais pelo novo espírito, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicações (por exemplo sobre a Igreja, o episcopado, o presbiterato, a tradição, a liberdade religiosa etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje; no seu espírito de abertura a novos valores; na sua disposição de dialogar e até cooperar com os não-católicos, os não-cristãos; na sua convicção de ser apenas o sinal, o instrumento ou o sacramento (*mysterium*) do Senhor

Glorificado, (...) no seu novo conceito de unidade (que não é sinônimo de uniformidade) e catolicidade, que admite e deseja o pluralismo... (KLOPPENBURG, 1971, p. 16-17).

A eclesiologia do período anterior ao Vaticano II era reduzida a um estudo sobre a hierarquia ou apostolicidade como autoridade (*Documento dos presbíteros*, 1969. p. 225). Portanto, “para o Vaticano I, o assunto de maior peso foi a definição do primado e da infalibilidade do papa” (PHILIPS, 1968, p. 51). Necessário evidenciar que houve um espírito de mudança que animou o Concílio na direção da descentralização. Descentralização no sentido de *Kenosis*, humilde serviço ou ministério. Essa descentralização se deu em cinco direções: a) em direção a Cristo, pois antes a atenção se direcionava para o papa e os bispos como centro; b) descentralização do mundo todo, gerando a colegialidade; c) descentralização da hierarquia em direção ao povo de Deus; d) descentralização na direção ou abertura ao diálogo com outras religiões; e) descentralização para uma solicitude para com o mundo e seus problemas (SCHILLEBEECKX, 1966, p. 159). A eclesiologia conciliar representa a valorização de tudo o que é autêntico sobre a realidade da Igreja. O Concílio rejeitou a postura apologética da eclesiologia pós-tridentina. Voltou à Escritura e à patrologia, mas sem escravizar-se ao tempo passado (CIPOLINI, 1987, p. 48).

Características da eclesiologia conciliar

Uma Igreja servidora do mundo, assim é possível sintetizar a imagem da Igreja que emerge do Vaticano II. O núcleo central desta reflexão foi constituído pela consideração da própria Igreja, sobre o seu ministério, identidade e estruturas.

A Igreja deixou de considerar-se exclusivamente nas categorias de sociedade perfeita ou corpo místico, para compreender-se também como sacramento de salvação universal, como povo de Deus peregrinante na história e como comunhão católica na fé. Novos aspectos...a carismaticidade de suas estruturas, a diaconalidade em suas funções, a co-responsabilidade ordenada em suas decisões. (PASTOR, 1982, p. 22)

O Vaticano II deseja uma Igreja que viva o espírito de pobreza evangélica. As palavras do Papa João XXIII antes da abertura do Concílio

(11/08/1962) são significativas nesta direção da simplicidade e pobreza da Igreja: ‘Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal como é e quer ser: a Igreja de todos e especialmente a Igreja dos pobres’ (KLOPPENBURG, 1963, p. 307). O Papa Paulo VI que, após a morte de João XXIII (1963), terá em mãos os três de quatro períodos do Concílio, seguirá nesta mesma linha. Na sua encíclica *Ecclesiam suam*, que foi de grande relevância para a construção da *Lumen Gentium*, afirma que, “a pobreza de Cristo...deve ser um dos mais claros sinais que façam visível a Cristo, luz das gentes, na face da Igreja. Por isso a pobreza evangélica é dos temas maiores do Concílio” (ES, n. 51).

Outra categoria que se tornou dominante a partir do Vaticano II foi a da Igreja como Povo de Deus (LG, cap. II). A autocompreensão da Igreja como Povo de Deus mostrou que o que fora manifestado no dia de Pentecostes esteve em processo de gestação em toda a história da salvação. Deus estabeleceu uma aliança perpétua com seu povo, desde sua convocação pelo Pai, sua constituição pelo Filho e santificação pelo Espírito (cf. LG, 9); assim, ela é formada por todos os fiéis, incorporados pelo batismo (cf. LG 11). Sua relação com o Deus, Uno e Trino, leva à missão recebida do próprio Cristo Senhor: “Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). A recuperação do conceito “Povo de Deus” e o fato de abordá-lo antes da hierarquia foi decisivo para uma nova concepção eclesial. Portanto, se pode afirmar que, “com o conceito povo de Deus, os padres conciliares tinham a intenção de mudar a imagem piramidal tradicional da Igreja para outra de forma circular, em que todos pudessem participar ativamente” (CAVACA, 2013, p. 124).

O Concílio Vaticano II quis renovar a autocompreensão da Igreja. Colocou seu fundamento na vontade salvífica universal de Deus, que quer a salvação de todos. Para realizar seu plano salvífico, Deus escolhe para si um povo, com ele faz aliança e lhe dá uma missão sacramental de mediação da salvação para todos os povos, o povo de Israel, o Povo de Jahweh. O novo Povo de Deus está em continuidade com o único Povo de Deus que se realiza no decorrer de diferentes regimes salvíficos, até seu destino escatológico. O termo grego *ekklesia* traduz o hebraico *qahal* e designa o povo da aliança. Expressa a continuidade da História salvífica na descontinuidade dos tempos. A *ekklesia* do NT está ligada espiritualmente à estirpe de Abraão (cf. NA 4) e

foi ‘enxertada’ nas ‘raízes santas’ (Rm 11,16), na vocação e missão de Israel. (...). Esses postulados são o horizonte de compreensão da Igreja no Concílio. (CALIMAN, 2015, p. 757)

No período anterior ao Concílio, os estudiosos da eclesiologia representavam um estilo denominado de teologia secular dialógica. Secular devido a Igreja ter assumido o mundo como lugar teológico e dialógico porque opera na fronteira entre a sociedade contemporânea e a tradição cristã (DULLES, 1978, p. 101). A proposta era de uma Igreja que fosse comunidade histórica que reconhecesse e confessasse a misericórdia obra de Deus em prol da humanidade. Igreja serve. A comunidade que confirma a humanidade na sua liberdade de forjar seu futuro contesta as pretensões do definitivo em quaisquer estruturas humanas e sofre com a humanidade na luta contra as forças do mal (WINTER, 1963, p. 55). A missão da Igreja não é ganhar novos adeptos, mas servir de luz a toda a humanidade. Contudo, a eclesiologia do Vaticano II tem uma dupla face: quando apresenta a temática da participação do laicato, é aberta, reflete de modo ascendente (LG 7, 33; AA 1, 5, 29), quando se expressa sobre a autoridade, tende a supervalorizar o papel da hierarquia, sustenta inúmeras vezes a doutrina do direito divino do ministério episcopal acima de todos os outros ministérios de modo descendente. E onde estão os avanços teológicos do Vaticano II: “ali onde se aceita a eclesiologia neo-testamentária a partir do ponto de vista pneumatológico e da teologia dos sacramentos, sobretudo da teologia da Eucaristia”. E quando se aceita “o sacerdócio comum (LG 10) e o ofício profético de todos os batizados (LG 12) (que) conduzem a uma eclesiologia de comunhão orientada do ponto de vista da eclesiologia fundamental” (WOHLMUTH, 1985, p. 122).

O Vaticano II foi de fato o Concílio da Igreja sobre a Igreja. Não somente porque a Igreja elaborou um documento específico sobre si mesma. Ao analisar os demais documentos promulgados pelo Vaticano II, constata-se que são várias as inversões eclesiológicas geradas pelo evento conciliar. Dessas, resulta um novo perfil e uma nova perspectiva da Igreja sobre si mesma e sobre o mundo. Refere-se a um jeito original, sem perder a identidade, de se relacionar consigo e com o diferente. Sendo “ícone da Trindade”, a Igreja se concebeu como mistério de comunhão - Povo de Deus, que tem sua origem e fim no Deus Uno e

Trino, cuja missão recebida até a sua consumação na glória celeste é ser sinal sacramental de salvação. Não a salvação por meio de decretos condenatórios, e sim ao comunicar, pelo seu modo de ser e viver, o que Deus é em si mesmo: Amor. É essa Igreja que João XXIII sonhou ao convocar o Vaticano II e que Paulo VI teve a missão de apresentar ao mundo contemporâneo da segunda metade do século XX: uma Igreja testemunha da misericórdia, do diálogo e do encontro (SOUZA; MODENA, 2019, p. 56).

Um dos traços de grande relevância do Vaticano II sobre a temática eclesiológica foi a passagem de um modelo de eclesiologia para outro: de uma eclesiologia jurídica e apologética para uma eclesiologia pneumática. De uma eclesiologia voltada para si mesma para uma eclesiologia voltada para a sociedade contemporânea. De uma eclesiologia societária e corporativa para uma eclesiologia comunal e colegial. De uma eclesiologia dogmatizada para uma eclesiologia cristocêntrica. De uma eclesiologia clericalizada e hierarquizada para uma Igreja de todo o Povo de Deus. Desse modo, o Vaticano II recuperou a eclesiologia de comunhão dos primeiros séculos da Igreja. É uma Igreja que almeja deixar-se guiar novamente pelo Espírito Santo.

Eclesiologia dos empobrecidos

Na América Latina e no Caribe, no período pós conciliar, surge uma nova imagem eclesiológica, a partir dos empobrecidos. Isso é bem registrado na II Conferência do Episcopado Latino-americano e caribenho em Medellín (1968), por uma Igreja de comunhão e participação em Puebla (1979), sua III Conferência, e de uma Igreja que vive a sua fé afirmando que “a opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marcam a fisionomia (desta) Igreja latino-americana e caribenha” (DAP, 391, Aparecida V Conferência). Os anos seguintes ao Vaticano II são, para grande parte da Igreja que está na América Latina, anos de autocrítica e renovação, sempre à luz do *aggiornamento* requerido pelo Concílio e de uma consciência da realidade do continente latino-americano. O Concílio Vaticano II deu um impulso para que a Igreja latino-americana acelerasse seu processo de *aggiornamento*. A

Conferência de Medellín, criativa e seletiva, procurou recepcionar e ajustar as questões conciliares à realidade da América Latina e do Caribe de um capitalismo dependente, de empobrecidos e explorados. Dessa maneira fez surgir um outro modelo de Igreja.

A originalidade deste...modelo (eclesiológico), nasce do fato de que não se limita a aplicar o Vaticano II a Igrejas concretas, mas do fato de reter o Concílio a partir do mundo latino americano, um continente que vive situações de injustiça e de miséria realmente trágicas. O Vaticano II é interpretado do ponto de vista dos deserdados da história: não do ponto de vista do homem culto e secularizado, mas do analfabeto ou mal escolarizado; não do ponto de vista da tecnologia avançada, mas das massas empobrecidas; não a partir das democracias liberais, mas a partir de situações de terrível repressão política. (CODINA, 1994, p. 74)

O Papa Paulo VI veio à América Latina para inaugurar a Conferência de Medellín. Nos três dias previstos para sua estada em Bogotá, realizou vinte e uma alocuções a diferentes públicos. No seu discurso de abertura da Conferência, apresentou a recomendação de uma atenção à Doutrina Social da Igreja e às recentes declarações do episcopado e de congregações religiosas, especialmente os jesuítas e salesianos, sobre as questões sociais. O dever da Igreja, portanto sua identidade na América Latina e Caribe, é afirmar os valores primordiais de justiça e do bem comum, formar sacerdotes que ajudem a enfrentar e a sanar as dificuldades sociais (SOUZA, 2018, p. 23-40). Pela primeira vez, em Medellín, o episcopado assume a temática da libertação e estabelece como uma das principais tarefas pastorais o fomento de Comunidades Eclesiais de Base (CEB's): “procurar a formação do maior número possível de comunidades eclesiais nas paróquias, especialmente rurais ou de marginalizados urbanos” (Medellín 6,13).

Aí estão as comunidades eclesiais de base, que são uma configuração feliz e atual do que deve ser uma comunidade eclesial, com forte ênfase na comunhão e participação, e sem excluir a responsabilidade social e política do cristão diante da sociedade. Sabemos que muitos militantes políticos começaram em tais comunidades. Mas sabemos também da dificuldade de implantá-las na cidade ou entre a classe média, apesar do forte

anseio por viver em comunidade, partilhando sua própria fé, que atinge, hoje, os católicos (MIRANDA, 2006, p. 112)⁵.

E assim, vai-se gestando um modelo eclesiológico renovado. A Conferência de Medellín assume características de uma reunião episcopal que inaugura uma Igreja no continente latino-americano. É um exercício da colegialidade e sinodalidade episcopal conduzidas pelo CELAM. A grandiosidade de Medellín se faz notar também na Mensagem aos povos da América Latina, em que, no final da Conferência, o episcopado declarava:

A América Latina parece viver ainda sob o signo trágico do subdesenvolvimento, que não apenas afasta os nossos irmãos do gozo dos bens materiais, mas de sua própria realização humana. Apesar dos esforços realizados, conjugam-se a fome e a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortalidade infantil. Como pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida de todos os nossos povos na busca angustiada de soluções adequadas para seus múltiplos problemas. Nossa missão é contribuir para a promoção integral do homem e das comunidades do continente...Durante estes dias, reunimo-nos na cidade de Medellín, movidos pelo Espírito do Senhor, para orientar uma vez mais as tarefas da Igreja, num afã de conversão e serviço. Vimos que o mais urgente compromisso de todos os membros e instituições da Igreja católica é purificar-nos no espírito do Evangelho. Devem acabar as separações entre fé e vida pois em Cristo Jesus...vale a fé que opera pela caridade. (CELAM, ??, p. 61-62)

A Igreja que surge de Medellín busca acabar com a separação entre fé e vida. Vai além do adaptar-se aos tempos e realidades da contemporaneidade, a Conferência assume criticamente a condição da humanidade e do processo histórico latino-americano como parte e conteúdo da mensagem de salvação, como uma dimensão histórica da salvação na América Latina. Medellín é fundacional porque efetua a tomada de consciência, de forma mais madura, da realidade de uma Igreja local latino-americana. Nessa Igreja, a salvação não pode ser anunciada somente como ‘salvação das almas’ em desprezo pelo corpo. Deve ser uma salvação que resgata o sentido evangélico de salvação a partir da pregação de Jesus Cristo, é salvação integral, com uma dimensão histórica, social e política, que se consumará, no entanto, de forma meta-

⁵ Também o Papa Paulo VI afirma que as CEB's são um lugar de evangelização. Cf. *Evangelii Nuntiandi* n. 58 e João Paulo II as apresenta como força de evangelização. Cf. *Redemptoris Missio* n. 51.

histórica (ELLACURÍA, 1990, vol. II, p. 127-153).

A Conferência de Puebla, apesar da situação conflitiva na qual foi gestada e se desenvolveu (SOUZA, 2019, p. 69-81), confirmará em linhas gerais as opções de Medellín ao assumir a opção preferencial pelos pobres e pelas comunidades eclesiais de base. Puebla fará avançar a reflexão eclesiológica latino-americana e caribenha propondo uma Igreja de comunhão (Jesus Cristo) e participação (Espírito Santo), comunhão no mistério cristão revelado em Jesus Cristo e participação nesse mistério pelo impulso do Espírito santificador. Isso apesar de que se possa apontar certo recuo da eclesiologia de Puebla (MUÑOZ, 1979, p. 113-122). A eclesiologia de Medellín e Puebla vê a Igreja como sacramento da salvação-libertação integral, “e com isso busca superar o reducionismo sobrenatural que reduz a salvação ao âmbito sobrenatural, supramundano, e ao reducionismo eclesiocêntrico, o qual, identificando a Igreja com o Reino, reduz a salvação ao âmbito interno da Igreja”. Puebla marcará sua “eclesiologia com o selo da missão: a Igreja existe para evangelizar, o grande serviço que a Igreja presta ao mundo é a evangelização...e uma evangelização libertadora” (CIPOLINI, 2019, e-Book). A identidade básica da eclesiologia de Puebla é a de uma “Igreja (que) é todo o povo de Deus que peregrina na história e que é a um tempo sinal e serviço de comunhão” e “no foco dos pobres ela encontra o desafio de sua missão: servir aos seres humanos, sobretudo aos necessitados...” (FELLER, 2019, p. 230, 237). Esses mesmos empobrecidos têm um “potencial evangelizador (Puebla 1147) e, em 2013 o papa latino-americano, Francisco, escreve na *Evangelii Gaudium* que se deve deixar evangelizar por eles e convida a “reconhecer a força salvífica das suas vidas”, a descobrir Cristo neles”, a “acolher a misteriosa sabedoria que Deus que nos comunicar através deles” (EG 198).

Pode-se dizer que Puebla lançou as bases e abriu estradas para Aparecida. Curioso é que de Puebla pula-se para Aparecida. Santo Domingo tem seus méritos, mas está lá. Porque Santo Domingo estava muito condicionada pelos compromissos. Não tem a convocatória nem de Puebla nem de Aparecida. Bem, são os vai e vem da história, sem diminuir a qualidade de Santo Domingo, mas Puebla foi um pilar e salta para Aparecida. (PAPA FRANCISCO, 07-10-2019)

Após anos do término de Puebla e, passando por frutos e grandes conflitividades, como a Conferência de Santo Domingo (1992) e o Sínodo da América (1997), surge a surpresa de Aparecida, a V Conferência (2007). O Documento final apresenta uma proposta inovadora e desafiante: uma Igreja em estado permanente de missão, com duas implicações, uma conversão pastoral e a renovação eclesial⁶. A proposta desconcertante para vários grupos externos e internos é o assumir os novos rostos de empobrecidos (DAP 402): moradores de rua (DAP 407), migrantes (DAP 411), enfermos (DAP 417), dando prioridade a uma pastoral com pessoas portadoras de HIV (DAP 421), dependentes químicos (DAP 422, 423, 426), presidiários (DAP 427, 428, 429, 430). A Conferência reconhece que “a opção preferencial pelos pobres é uma das peculiaridades que marca a fisionomia da Igreja latino-americana e caribenha” (391). Uma Igreja que tem a responsabilidade de formar cristãos e sensibilizá-los a respeito das grandes questões da justiça internacional. Uma renovação eclesial com o protagonismo feminino (DAP 458, 454). Tendo nas CEB’s a experiência das primeiras comunidades e daí o surgimento de novos ministérios leigos (DAP 178). Uma eclesiologia em que são sobretudo os leigos e leigas que devem atuar como fermento na massa para construir uma sociedade de acordo com o projeto de Deus (DAP 505). Enfim, uma Igreja latino-americana e caribenha não voltada para si, mas uma Igreja para as Igrejas. É urgente “uma Igreja sinodal...que escuta, consciente de que ‘escutar é mais do que ouvir’” (EG 171), assim tornando real a conquista do Vaticano II.

Considerações finais

Realizado este percurso introdutório à temática, é possível constatar que a missão da Igreja se realiza na história, porém foi a partir do Concílio Vaticano II que essa Igreja tomou consciência dessa sua missão. Sem dúvida, mais do que na *Lumen Gentium*, a eclesiologia contemporânea e latino-americana está centrada na *Gaudium et Spes*. Esta Constituição conciliar juntamente com o decreto *Ad Gentes* e os documentos de Paulo VI *Evangelii*

⁶ Papa Francisco retomará a temática na *Evangelii Gaudium*, n. 25-33.

Nuntiandi (1975) e de João Paulo II *Redemptoris Missio* (1990) oferecem uma compreensão da Igreja e sua missão. Uma Igreja que tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho. E assim, a eclesiologia ao utilizar a categoria sinais dos tempos define que sua missão no seguimento a Jesus de Nazaré é no interior dos processos históricos.

Assim, a Igreja e a Igreja na América Latina e no Caribe constroem sua unidade a partir da missão. Os clamores dos empobrecidos são universais e esses apelam à missão da Igreja, que é a pregação da justiça do Reino no meio de uma sociedade mergulhada na divisão. Essa eclesiologia é de uma Igreja aberta ao diálogo ecumênico e inter-religioso, que respeita as culturas locais. Uma Igreja missionária na defesa dos empobrecidos e de todas as pessoas que sofrem qualquer tipo de opressão, seja através da economia, da política, da religião. A eclesiologia que emerge do Vaticano II na América Latina e no Caribe é centrada na pessoa de Jesus de Nazaré, é sinodal, honesta, transparente, parceira dos empobrecidos, firme na sua identidade, profética, construtora de uma cultura de paz e reconciliação e, assim, sinal do Reino de Deus na história.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na história*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ALBERIGO, G. “O Concílio Vaticano I (1869-1870)”, in *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 365-388.

MARTINA, G. Il Concilio Vaticano I, in *La Chiesa nell’età del Liberalismo*. Morcelliana: Brescia: Morcelliana, 1991, p. 200-227.

BETTI, U. “Doutrina della Costituzione Dogmatica ‘PastorAeternus’”, in ID. *et alii. De Doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia Selecta annis 1948-1964 Scripta Denuo Edita Cum Centesimus annus Completeretur ab Eodem Inchoato concilio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1969, pp. 309-360.

ACERBI, Antonio. *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia comunione nella “Lumen Gentium”*. Bologna: Dehoniane, 1975.

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Igreja dos Pobres*. São Paulo: Paulinas, 2018.

CAVACA, Osmar. A Igreja, povo de Deus em comunhão - *Lumen Gentium* 1-59. In: ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial (orgs.). *As janelas do Vaticano II: A Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Santuário, 2013.

CALIMAN, Cleto. Povo de Deus/Igreja. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015

CELAM. Mensagem aos povos da América Latina. In: *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, conclusões de Medellín*

CIPOLINI, P. C. *A identidade da Igreja na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1987.

CIPOLINI, Pedro C. *Eclesiologia latino-americana*. In: SOUZA, Ney (org.). *Temas de teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 2019 (e-Book).

CODINA, Victor. *Eclesiologia*. In: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1310>. Acesso 03/10/2019, 14h53.

CODINA, Victor. *Renascer para a solidariedade*. São Paulo: Loyola, 1994.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Bologna: Dehoniane, 1973.

DANICH, Severino; NOCETI, Serena. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida: Santuário, 2007.

Documento dos presbíteros. CNBB/outubro de 1969.

DULLES, A. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

ELLACURÍA, I. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationes. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990.

ESTRADA, Juan Antonio. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

FELLER, Vitor G. A concepção de Igreja em Puebla: povo de Deus, sinal e serviço de comunhão. In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Puebla, Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 229-237.

GARRONE, G. *O Concílio*. Lisboa: Ed. Paulistas, 1967.

HAIGHT, Roger. *A comunidade cristã na história*. *Eclesiologia histórica*. Vol 1. São Paulo: Paulinas, 2012.

HOFFMANN, Paul. *A herança de Jesus e o poder na Igreja*. São Paulo: Paulus, 1998.

KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.

KLOPPENBURG, B. *O Concílio Vaticano II*. Vol. II, 1ª sessão. Petrópolis: Vozes, 1963.

LATOURELLE, R. Vaticano II. In: FISICHELLA, R.; LATOURELLE, R. (dir.). *Diccionario de Teologia Fundamental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 1596-1609.

LOHFINK, Gerard. *Necesita Dios la Iglesia?* Teología del Pueblo de Dios. Madrid: San Pablo, 1999.

LOPES, Geraldo. *Lumen Gentium: texto e comentário*. São Paulo, Paulinas, 2011. Mensagem aos povos da América Latina. In: *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, conclusões de Medellín*, p. 61-62.

MARTINA, G. Il Concilio Vaticano I, in *La Chiesa nell'età del Liberalismo*. Morcelliana: Brescia: Morcelliana, 1991, p. 200-227.

MIRANDA, Mario de França. *A Igreja em transformação*. São Paulo: Paulinas, 2019.

MIRANDA, Mário França. Igreja e sociedade na *Gaudium et spes*. In: *REB* 261 (2006) 112-114.

MONDIM, Battista. *Dizionario enciclopedico dei Papi*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995.

MUÑOZ, Ronaldo. O capítulo eclesiológico das conclusões de Puebla. In: *REB* 39 (1979) 113-122.

O'MALLEY, John W. *Historia, Iglesia y teología*. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente. Maliaño: Sal Terrae, 2018.

PAPA FRANCISCO. <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-10/papa-francisco-quarenta-anos-conferencia-puebla.html?fbclid=IwAR3Pjaq2nnylGK3CWDkFultuumol8f9jG3tejTy49CD0XiBKkHe-U6McACA>. Acesso dia 07/10/2019, 23h42.

PASTOR, F. A. *Reino e história*. São Paulo: Loyola, 1982.

PHILIPS, M. A. *A Igreja e seu mistério*. São Paulo: Herder, 1968.

- PIÈ-NINOT, S. *Crer na Igreja*. São Paulo, Paulinas, 2006.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RATZINGER, Joseph. *O novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- SANTOS, Benedito Beni dos. O projeto eclesiológico do Vaticano II. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 12 - n. 48, [jul/set] 2004, p. 11.
- SCHILLEBEECKX, E. *La Chiesa l'uomo moderno e il Vaticano II*. Roma: Edizione Paoline, 1966.
- SILVA, Maria Freire da. Uma eclesiologia de comunhão. In: *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19 - n. 76, [out/dez] 2011, p. 120-121.
- SOUZA, Ney; MODENA, Hernane. Igreja testemunha da misericórdia, do diálogo e do encontro no mundo contemporâneo. In: SOUZA, N. (org.). *Vaticano II: história, teologia e desafios*. Curitiba: CRV, 2019.
- SOUZA, Ney. Notas sobre os antecedentes históricos da Conferência de Medellín. In: SOUZA, Ney; SBARDELOTTI, Emerson (orgs.). *Medellín: memória, profetismo e esperança na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SOUZA, Ney; GOMES, Edgar S. *Trento em movimento*. Contexto e permanências. Jundiaí: Paco Editorial, 2018.
- SOUZA, Ney, GONÇALVES, Paulo S. L. *Catolicismo e sociedade contemporânea*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATO, V. (orgs.). *Concílio Vaticano II análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 17-67.
- WINTER, G. *The new creation as metropolis*. New York: Mac Milan, 1963.
- WOHLMUTH, J. Iglesia de bajo: un reto a la eclesiologia actual. In: *Selecciones de teologia*, 24 (1985) 120-125.
- WOLFF, Elias. Comunhão. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2015, p. 162-164.

39 | “Estado Cristão e Neoliberalismo: não podeis servir a dois senhores (Mt 6,24)

Trabalho submetido em 11/10/2019.

Aceito em 05/11/2019.

Ney de Souza

Pós-doutorado em Teologia PUC Rio. Doutorado em História Eclesiástica, Gregoriana, registro USP. Professor do Programa de pós em Teologia PUC SP. Líder do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo. Email: ney.souza07@terra.com.br