

**Síntese:** No intento de contribuir para a compreensão da Igreja que se manifesta em diferentes contextos, é importante aprofundar a teologia da Igreja local, partindo da fé dos cristãos na Igreja como assembléia convocada para ouvir a Palavra do Evangelho e vivê-lo num lugar e tempo determinados. Para tanto, faz-se mister tratar da relação entre conceitos como “diocese”, “Igreja particular”, “Igreja local”, “Igreja universal”. Tal relação não é isenta de tensões, que se expressam, sobretudo, nas diferentes abordagens da relação entre ministério petrino e ministério episcopal, e nas ênfases eclesiológicas diferenciadas, favorecendo a Igreja universal ou a Igreja local. Resgatando a história da teologia da Igreja local, é fundamental centrar-se na experiência das primeiras comunidades cristãs, tal como relatada no Novo Testamento, e nos ensinamentos do Concílio Vaticano II, desenvolvendo os elementos teológicos que constituem a natureza da Igreja local e sua organização concreta.

**Abstract:** The objective of the author is to foster a wider understanding of the Church in its various contexts in order to deepen the theology of the local Church beginning with the gathering of its faithful members as a community called forth to listen to the Word of the Gospel and to learn to integrate it with the rest of our living at a specific time and place. Thus what we need is to deal with the relationship between the concept of “diocese,” “local Church”, and “universal Church”. Such a relationship is in no way exempt from tensions, which appear mainly in the treatment of its implications with the Petrine and the Episcopal ministries, as well as a differentiated ecclesiological emphasis favoring either the universal or local Church. In a closer look at the local Church it is quite important to focus on the Christian communities from the beginning of the New Testament and the statements issued by the II Vatican Council as it develops the theological tenets of the true nature of the local Church and its concrete organization.

## A teologia da Igreja local

Elias Wolff \*

---

\* Presbítero da diocese de Lages – SC, fez doutorado em Teologia e mestrado em Filosofia na Europa. Atualmente, é professor de teologia sistemática no ITESC, na Faculdade Missioneira do Paraná, em Cascavel, e de Filosofia da Fundação Educacional de Brusque.



## Introdução

Na celebração do centenário da Igreja em Santa Catarina, é oportuno refletir sobre a teologia da Igreja local, fortalecendo a consciência da natureza e missão da Igreja no lugar concreto onde ela se realiza. Isso significa, de um lado, compreender a Igreja de Cristo a partir das peculiaridades humanas que a configuram historicamente num tempo e lugar determinados. E, de outro lado, não permitir que essas peculiaridades, legítimas, limitem o caráter transcendental da fé e do evangelho que implica, como conseqüência, uma transcendência também da Igreja que vive da fé no evangelho. Trata-se de assumir uma postura de equilíbrio entre parcialidade e totalidade num mesmo modo de ser Igreja. Isso, porém, não é sem tensões, que por vezes se manifestam de modo conflitivo, por outras como tensões naturais no caminhar da comunidade de fé. Tudo depende de como a Igreja local desenvolve sua consciência de ser também Igreja universal, e como esta assume como suas as expressões da Igreja local.

Desenvolver a teologia da Igreja local significa buscar responder à questão sobre como a Igreja pode realizar sua missão de evangelizar a “porção do povo de Deus” que a constitui, partilhando solidariamente da sua realidade, suas riquezas, seus desafios, suas vicissitudes. Trata-se de fazer da história concreta do povo a história da Igreja, assim como, em Cristo, Deus fez sua a história da humanidade. Isso tem implicações na compreensão dos elementos teológicos que constituem o ser da Igreja local, na sua organização territorial, nas prioridades estabelecidas para a evangelização. Buscamos mostrar aqui algumas dessas implicações, a partir do Novo Testamento, da história da Igreja, das orientações do Concílio Vaticano II, esperando contribuir para a compreensão da Igreja que está em Santa Catarina.

### 1 A fé dos cristãos na Igreja

Os cristãos confessam em seu credo a fé em Jesus Cristo, Deus, Senhor e Salvador, conforme as Escrituras (1Cor 15, 3-5) e vivem numa comunidade que se sustenta nessa fé. Essa é a Igreja, cuja origem e fim encontra-se na comunhão do Deus Trindade (Jo 14,17; 1Jo 1,2-10; 2Pe 1,4; 1Cor 1,9; 2Cor 13,13; LG 2-4) e que ganhou forma na história a partir da missão do Filho. A Igreja é, assim, uma comunidade de crentes que se referem a um acontecimento fundante: a revelação de Deus em Jesus



Cristo, acolhida, vivida e testemunhada na forma de realidade social na história. Desse modo, a Igreja não é uma realidade ideal ou atemporal. É formada por pessoas concretas que confessam a fé em Cristo e celebram os sacramentos da fé ali onde estão e como são.

Esse é o modo como as primeiras comunidades cristãs se entendiam a si mesmas quando usavam o termo *ekklesia* (etimologicamente, significa “reunião de pessoas”, que pode ter tanto um sentido social quanto religioso). Tal como o conceito *qahal*, que no Primeiro Testamento diz respeito ao povo de Israel convocado para ouvir a Palavra de Deus, a *ekklesia* cristã também entende-se como a “assembléia convocada” por Deus em Cristo, para ouvir, viver e celebrar a “Boa Notícia” do Reino.

*Ekklesia* diz respeito, portanto, primeiramente a uma comunidade particular concreta, que se realiza em determinada habitação, cidade ou província (At 13,1; Rm 16,3-5; 1Cor 1,2; 2Cor 8,1). Isso permite falar de *ekklesiai* no plural (At 16,5; 1 Cor 7,17; Ap 1,4). O conjunto das Igrejas formam a Igreja universal, esta existe nas Igrejas locais e na comunhão entre elas (Ef 1,22; 1Tm 3,5).

*Ekklesia* é a Igreja local que se organiza conforme o seu contexto, numa forma social e pública específica. Mas não é a esse contexto que ela deve sua existência, e sim unicamente a Deus. A realidade social contribui para a formação histórica da Igreja local, mas a sua identidade de comunidade crente é determinada pela ação do Espírito (LG 4). Este é quem permite que o Evangelho seja ouvido e vivido num lugar concreto, formando as *ekklesiai* em diferentes lugares e povos. O Espírito é o princípio de unidade na Igreja (UR 2), de modo que a multiplicidade das Igrejas locais não fere a unidade e unicidade da Igreja de Cristo, substancialmente presente em cada uma de suas realizações particulares.

Existe, assim, certa distinção entre a “essência” da Igreja - o que é e deve ser - e sua “figura histórica”<sup>1</sup>. Estabelecer essa distinção é importante para não identificar a Igreja com apenas uma de suas realizações históricas particulares, ou mesmo contentar-se com a pura e simples descrição de múltiplas figuras da Igreja, sem que se possa discernir em que e porque uma destas figuras pode considerar-se como realização autêntica da Igreja de Deus num momento e num lugar determinados<sup>2</sup>. Daqui uma dupla

<sup>1</sup> J. HOFFMANN, “La Iglesia e su origen”, in *Iniciación a la Práctica de la Teología*, Dogmática 2, Ediciones Cristiandad, vol. 3, 1985, 59.

<sup>2</sup> J. HOFFMANN, “La Iglesia e su origen” 59-60.



tarefa para a reflexão eclesiológica: de um lado, discernir o que é a Igreja a partir de suas múltiplas e diversas realizações históricas; de outro lado, interpretar essas realizações a partir do que é a Igreja.

## 2 Questões terminológicas

Após o Concílio Vaticano II, a eclesiologia católica apresenta um vocabulário flutuante para designar os diversos espaços de realização da Igreja. Tal flutuação permite consideráveis incertezas quando, por exemplo, se quer qualificar a realização da Igreja numa diocese ou num conjunto de dioceses: seria a expressão Igreja “local” a mais adequada para designar a Igreja em uma diocese, enquanto se chamaria de Igreja “particular” a Igreja presente num conjunto de dioceses? Seria correto usar a expressão Igreja “universal” no lugar de Igreja “católica” com o mesmo significado?

Tais dificuldades terminológicas têm muito a ver com a estrutura do idioma utilizado, sobretudo onde as expressões “particular” e “universal” são contraditórias<sup>3</sup>. Mas em teologia, eles expressam a realidade da única Igreja católica. E quando eles formam um par, tem-se o risco de situar a catolicidade da Igreja diocesana fora dela mesma. E se a universalidade da Igreja diocesana está fora de si mesma, ela vive uma falsa particularidade e deixa de seguir localmente sua vocação à plena catolicidade<sup>4</sup>.

O Vaticano II não apresenta um rigor conceitual. O sentido das expressões “Igreja particular”, “Igreja peculiar”, “Igreja local” não foi determinado pelos padres conciliares. A Igreja em si mesma é designada nos textos conciliares 45 vezes como Igreja católica, 25 vezes como Igreja universal (*universalis*) e 23 vezes como Igreja inteira (*universa*). Dos 8 casos em que usa a expressão *ecclesia localis*, 4 vezes designa a diocese, uma vez a diocese em seu contexto cultural, duas vezes trata-se de uma agrupação de dioceses e uma vez trata-se da paróquia. Das 24 vezes em

<sup>3</sup> Pelo menos nas línguas românicas e em inglês, os termos “particular” e “universal” são lexicograficamente contrários. Aqui, “a designação sistemática da diocese como Igreja particular não seria sempre acertada, visto que a Igreja particular e a Igreja universal são realidades da mesma e única Igreja católica” (H. LEGRAND, “La iglesia local”, *Iniciación a la Práctica de la Teología*, Dogmática 2, Ediciones Cristiandad, vol. 3, 1985, 149. Ver, ainda, as informações apresentadas por H. de LUBAC, *Lés Églises particulières dan l'Église universelle* [Paris 1971] 35-41).

<sup>4</sup> H. LEGRAND, “La iglesia local”, 150.



que aparece a expressão *ecclesia particularis*, 12 vezes trata-se de uma diocese e doze vezes significa uma Igreja em seu entorno cultural, sendo que 5 destas vezes se referem às Igrejas católicas de rito não latino<sup>5</sup>.

Tal flutuação terminológica apresenta incertezas no sentido teológico da Igreja local. Mas mostram também que a questão “Igreja local” foi uma relativa novidade no Concílio e na eclesiologia contemporânea, e os padres conciliares não conseguiram dar uma resposta definitiva à essa questão. O mais significativo foram as afirmações: a Igreja se realiza concretamente nas Igrejas locais; e estas Igrejas locais são plenamente católicas – quando governada por bispos que estão comunhão com o Bispo de Roma no ensino da fé e no governo da Igreja.

O Código de Direito Canônico de 1983 busca resolver as flutuações terminológicas do Concílio usando a expressão “Igreja particular” para designar exclusivamente a Igreja diocesana. Mas nisso não há consenso com os teólogos. Há quem teme o risco de, ao se designar a diocese como Igreja particular, “manter uma visão da Igreja mais universalista do que católica”<sup>6</sup>. Por isso, existe no meio teológico uma preferência pela terminologia do Concílio. Aqui, frente aos 12 empregos de “Igreja particular” para designar especificamente a Igreja episcopal, pode-se observar 94 empregos do termo “diocese” para designar a mesma realidade<sup>7</sup>. Parece não muito feliz a tentativa de usar a expressão “Igrejas particulares” para um grupo de Igrejas diocesanas de uma mesma região, cultura, continente, ou mesmo patriarcado oriental. Mesmo que a expressão seja legítima, o vocabulário da particularidade pode remeter, neste contexto, à particularidade dos espaços humanos. E parece também que o termo “Igreja local” melhor será usado quando designar sobretudo a diocese como “Igreja local diocesana”.

Tal parece a opção do então Secretariado para a União dos Cristãos (hoje Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos) na Instrução A colaboração ecumênica no plano regional, no plano nacional e no plano local (1975), quando afirma no n. 8: “A Igreja local é antes de tudo o que se chama Igreja particular. Se realiza também nos territórios

<sup>5</sup> H. LEGRAND, “La iglesia local”, 138-139.

<sup>6</sup> H. LEGRAND, “La iglesia local”, 150.

<sup>7</sup> Buscando as razões pelas quais o Código utiliza um neologismo teológico ao invés de um termo clássico (e jurídico), a diocese, pensou-se que talvez seja por razões técnicas, buscando agrupar sob uma mesma expressão dioceses, prelaturas territoriais, abadias territoriais, vicariatos, prefeituras e administrações apostólicas (c. 368). Hervé LEGRAND, “La iglesia local”, 150.



em que os bispos formam conferências episcopais ou sínodos. Do mesmo modo, se realiza em todas as assembleias legítimas dos fiéis sob a direção de seus pastores em comunhão com seu bispo, o que chamaríamos a paróquia” (cf. SC 42). Enfim, a nosso ver, a expressão “Igreja local” é mais compreensiva e mais concreta do que “Igreja particular”, tanto para indicar uma diocese quanto um grupo de dioceses.

### 3 O conflito eclesiológico subjacente ao problema terminológico

#### a) *Perspectivas eclesiológicas diferenciadas*

A dificuldade conceitual para referir-se à Igreja expressa uma tensão entre perspectivas eclesiológicas diferenciadas. Duas são as principais tendências: de um lado, busca-se conceber a Igreja a partir da sua realidade universal; de outro, entende-se a Igreja enfatizando a sua concretude local. A primeira posição foi hegemônica na Igreja do fim período patrístico até o Vaticano II. Ganhou força na Reforma Gregoriana e atingiu seu auge no Vaticano I. Sua sistematização foi dada por Roberto Belarmino, na eclesiologia ultramontana da “sociedade perfeita”. É “perfeita” por dispor de todos os meios e poderes necessários para a consecução do seu fim. Aqui, a Igreja é concebida a partir do universal, privilegiando os aspectos jurídicos e institucionais, numa “perfeita” ordem na relação entre meios, poderes e hierarquia, afirmados por um racionalismo abstrato e solidário à centralização romana.

Outra compreensão de Igreja foi sendo construída a partir de, pelo menos, um século antes do Vaticano II, apontando para mudanças de perspectiva e de método na eclesiologia. Trata-se do esforço feito pela corrente eclesiológica minoritária do século XIX, representada, entre outros, por J.A. Möhler (1796-1838), F. Pilgram (1819-1890), J.H. Newman (1801-1890), M. Scheeben (1835-1888). A partir do uso das fontes bíblicas e patrísticas, das pesquisas históricas e litúrgicas, esses teólogos explicitam a dimensão misteriosa da Igreja, numa visão mais orgânica, pneumatológica e sacramental. A Igreja é entendida como *communio sanctorum* e como *communio ecclesiarum*. Também teólogos interessados pelo ecumenismo compreendem a Igreja como comunhão de Igrejas<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> S. HURTEVENT, *L'unité de l'Église du Christ* (Paris, 1931); J.A. Möhler, *L'unité de l'Église du Christ* (Paris 1931); *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme*



Foi essa compreensão de Igreja que mais influenciou as discussões no Vaticano II, possibilitando a criação ou valorização de instituições que revitalizam as Igrejas locais. Aprofunda-se a compreensão da Igreja na diversidade dos contextos humanos e pela participação do conjunto de seus membros, buscando superar a tendência universalista do estilo belarminiano, que prejudicava a compreensão da realidade local, histórica, particular da Igreja – como veremos adiante.

### *b) A tensão na relação entre o primado e o episcopado*

A opção pela ênfase da perspectiva universal ou local na eclesiologia tem a ver com o modo como se concebe a relação entre poder primacial e poder episcopal na Igreja. No período conciliarista, os bispos buscavam defender sua autonomia na mesma medida em que os sucessores de Pedro reforçavam a supremacia papal e o centralismo curial no governo da Igreja. A afirmação do poder papal foi decisivo para a execução do plano da restauração católica a partir do Concílio de Trento. Mas Trento não conseguiu diminuir a tensão na relação do papa com os bispos. O debate continuou entre teólogos e canonistas nos séculos XVII e XVIII, não no sentido de clarear o significado teológico destes ministérios enquanto constitutivos da Igreja, mas de reivindicar para si certa hegemonia das Igrejas nacionais e a Igreja universal, respectivamente. Não estavam claros os poderes e limites tanto do primado quanto do episcopado<sup>9</sup>. Para superar os extremismos, vários teólogos tentaram uma via

---

*d'après de l'esprit des Peres des trois premiers siècles de l'Église.* (Paris 1938); Y. Congar, *Chrétiens desunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique* (Paris 1937); A.J. Lê Guillou, *Mission et unité II – Les exigences de la comunión* (Paris, 1960).

<sup>9</sup> No período pós-tridentino, contribuíram para reforçar os vínculos de união entre papado e Igreja universal: a eleição para papa de pessoas com prestigiosa conduta religiosa e moral; a reforma da cúria com a criação dos vários dicastérios, dando mais eficácia e rapidez a um governo central na Igreja; a agilidade no intercâmbio de notícias entre Roma e outras nações; a instituição das nunciaturas; o surgimento de ordens religiosas diretamente vinculadas à Santa Sé; a apologética dos controversistas a favor da constituição monárquica da Igreja e a infalibilidade papal (A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, BAC, 1986, 91). Em contrapartida, o ambiente episcopalista buscou afirmar o lugar dos bispos na Igreja universal. Além disso, em algumas nações europeias surgiram estatutos eclesiais nacionais, embora nem sempre com o intento de negar o vínculo com Roma. Contra a centralização romana, surgem dois tipos de anti-romanismo: um eclesiástico, dos clérigos e teólogos, que discutem a jurisdição e o magistério na Igreja; outro estatal ou político, quando monarquias orientadas ao absolutismo e nacionalismo se opõem às intervenções de Roma nas questões temporais – como é o episcopalismo galicano de A. Duval (1564-1638), de P. de Marca (1594-1662), de J.B. Bossuet (1627-1704), entre outros; o josefinismo na Áustria; e o episcopalismo



media, dentre os quais destaca-se o alemão Martin Gerbert (1720-1793), que busca abandonar tanto o enfoque papalista quanto o episcopalista, centrando sua tese no conceito de comunhão desejada por Cristo na sua Igreja. Afirma Gerbert que a relação papa-bispos é análoga à relação Pedro-apóstolos, numa comunhão indissolúvel. Não existe episcopado sem comunhão com o papa e nem um papa isolado dos bispos; enquanto um bispo individualmente pode incorrer em erros, o corpo dos bispos é infalível em suas decisões colegiais, em comunhão com o papa, cabeça do colégio episcopal<sup>10</sup>.

Contudo, nos séculos XVIII-XIX, a eclesiologia continua centrada no tema da autoridade. De um lado, estão os canonistas que se dividiam entre representantes da corrente tradicionalista e ultramontana<sup>11</sup> e opositores a essa corrente<sup>12</sup>. De outro lado, estão os que, em sintonia com as intuições de M. Gerbert, buscam uma renovação eclesiológica com sustentação mais teológica do que jurídica<sup>13</sup>. Mas é a eclesiologia da sociedade perfeita que se afirma, apresentando a Igreja como mestra da verdade revelada, centrada no princípio da autoridade de magistério e de governo do papa. Essa eclesiologia é apoiada em documentos do magistério e na política de restauração eclesiástica seguida por Gregório XVI em *Mirari vos*, de 1832 (DH 2730-27-32) e Pio IX em *Qui pluribus*, de 1846 (DH 2775-2786), *Quanta cura*, de 1864 (DH 2890-2896) e o *Syllabus*, de 1864 (DH2901-2980)<sup>14</sup>.

---

regalista, tendo em suas raízes juristas protestantes e católicos (ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 97-107).

<sup>10</sup> M. GERBERT, *Principia Theologiae*, 8 vols. (1757-1759). Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 111-113.

<sup>11</sup> Como J. de Maistre (1753-1827) H.F.R. De Lamennais (1782-1854), L.G.A. De Bonald (1754-1840), que influenciaram alemães como George Phillips (1804-1872), o círculo de Viena, de Mogúncia, de Landshut e Münster, e teólogos da Espanha e da Itália. Na Itália, entre os principais ultramontanistas do século XIX, estão: G. Politi (1737-1804), M. Cappellari (1765-1846), A. Muzzarelli (1749-1813), G. Devoti (1744-1820), M. D. Bouix (1808-1870).

<sup>12</sup> P. L. Guéranger (1805-1875), A. Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), V. A. Dechamps (1810-1883), H.L. Ch. Maret (1805-1884).

<sup>13</sup> Aqui estão pensadores da Escola de Tubinga, como F. D. Schleiermacher (1768-1834), J.M. Sailer (1751-1832), J.S. Drey (1777-1853), J.B. Hirscher (1788-1865), e, sobretudo, J. A. Möhler (1796-1838), F. Pilgram (1819-1890) e J.H. Newman (1801-1890). Dentre os teólogos da escola romana, destacam-se Giovanni Perrone (1794-1876), Carlos Passaglia (1812-1887), Clemente Schrader (1820-1875) e Giovanni Battista Franzelin (1816-1886).

<sup>14</sup> Estes documentos condenam erros do liberalismo, naturalismo e racionalismo no campo moral e nas relações entre Igreja e Estado, e afirmam doutrinas sobre a natureza da Igreja e a sua competência de magistério e de governo, reivindicando para





Entende-se, assim, porque o Concílio Vaticano I não desenvolveu uma doutrina sobre o episcopado. É comum ouvir dizer que o papa foi apresentado isolado da Igreja e dos bispos, de modo que esse concílio parece ter “sancionado de modo definitivo o absolutismo papal e ter abolido para sempre a conciliaridade na Igreja. Os bispos abandonaram a assembléia destinados a serem meros executores de um papa infalível e monarca absoluto na Igreja”<sup>15</sup>. É certo que os capítulos IX, X e XI do 1º. Esquema do de Ecclesia faziam referências ao episcopado, mas apenas como “alusões” ao tema<sup>16</sup>. O episcopado não mereceu, de fato, real atenção no documento em discussão. Mesmo se a minoria antiinfalibilista conseguiu incluir referências aos bispos em várias outras passagens do documento, a lacuna do papa solus não foi preenchida<sup>17</sup>. Lutava-se para afirmar que o papa deve intervir ad aedificationem e não ad destructionem, respeitando o episcopado como constitutivo da Igreja por direito divino.

Como resposta, o texto final da Pastor Aeternus atribui ao papa uma proeminência (principatum) no poder ordinário, evitando o perigo de pensar que este poder seja o único verdadeiramente ordinário na Igreja. E afirma, ainda, que tal poder “ordinário” e “imediate” do papa é vere episcopalis, ou seja, da mesma espécie que a jurisdição do bispo diocesano sobre seus súditos, mas estendida a todos os fiéis. Assim, mesmo se timidamente, aponta para a compatibilidade do poder episcopal do papa e o do bispo em sua diocese – este não sendo um mero vigário do papa.

---

a Igreja a independência e liberdade que lhe corresponde como sociedade perfeita e sobrenatural.

<sup>15</sup> A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 357.

<sup>16</sup> Ao tratar da infalibilidade da Igreja, afirma-se que esta inclui seja a infalibilidade dos crentes, seja a infalibilidade de todos os bispos no ensino da fé; afirma também que aos bispos, como sucessores dos apóstolos, compete, por disposição divina, verdadeiro poder de governo (*regiminis*), conforme Trento afirmava; defendendo o poder ordinário e imediato do papa sobre toda a Igreja, inclui os bispos como pastores de suas Igrejas locais.

<sup>17</sup> O modo como aparecia a relação entre primado e episcopado nos esquemas de discussão sobre a Igreja no Concílio Vaticano I comprometia o direito dos bispos em dois principais aspectos: 1) na afirmação do direito episcopal do papa sobre as diversas Igrejas locais. Esta tese levaria a admitir ou dois sujeitos de jurisdição sobre um mesmo objeto, ou um, a saber, *papa solus*, enquanto o bispo local seria seu mero vigário. 2) a infalibilidade *peçoal* do papa parece também implicar a dois sujeitos de infalibilidade: por um lado, o papa; por outro os bispos, com a possibilidade de que os membros se separem da cabeça, ou um só sujeito – *papa solus* – estando os bispos despidos de sua prerrogativa de mestres e juizes da fé, reduzidos a meros conselheiros do papa. Daqui o temor de freqüentes intervenções do papa na administração das dioceses, as dificuldades da compatibilidade de ambos os poderes, a dificuldade de os orientais aceitarem a figura do bispo reduzido a um vigário apostólico, etc.



Era preciso tratar, ainda, da infalibilidade pessoal do papa. Os antiinfalibilistas não duvidavam da infalibilidade na Igreja inteira como docente – papa e bispos juntos. Os infalibilistas afirmavam a infalibilidade pessoal do papa, excluída toda dependência do consenso dos bispos. São duas eclesiologias: uma que afirma a Igreja fundada juntamente sobre Pedro e os apóstolos (papa e bispos); outros que a consideram fundada primeiro sobre Pedro e depois sobre os apóstolos (primeiro sobre o papa e depois sobre os bispos). Venceu a segunda tese, afirmando a infalibilidade pessoal do papa com base à promessa de Cristo feita a Pedro e nele aos seus sucessores. Mas tal não exclui a participação dos bispos, numa cooperação que não se postule como uma condição prévia do poder pessoal do papa. A redação final do texto buscou o equilíbrio, afirmando que “os bispos de todo o orbe, às vezes individualmente, outras congregados em concílios, seguindo o costume das Igrejas e a forma da regra antiga, deram conta particularmente a esta Sé Apostólica daqueles perigos que surgiam em questões de fé, a fim de que fossem reparados os danos da fé” (DH 3069).

Enfim, muitas questões ficaram sem respostas: ao mesmo tempo que se pretendia afirmar o episcopado como constitutivo da Igreja, por instituição divina, não se introduziram no texto da Pastor Aeternus afirmações sobre os limites da jurisdição do papa nas Igrejas locais. Justificam-se as intervenções pontificias como “utilidade” ou “necessidade” da Igreja, mas assinaladas de forma vaga, com várias possibilidades de interpretação. A eclesiologia subjacente à doutrina do primado no Vaticano I reflete tendências ultramontanistas que postulam a centralização do governo da Igreja, enquanto a eclesiologia centrada no episcopado postula a descentralização com a justa autonomia do bispo na Igreja local.

## 4 O caminho da Igreja local

### 4.1 *Resgate da história*

#### *A Igreja local – dimensão hierárquica e institucional*

As duas eclesiologias, acima apresentadas, continuam concorrendo no período que segue ao Vaticano I. Contudo, agora ganha força a eclesiologia de enfoque mais teológico, a qual, pelo retorno às fontes, privilegia uma concepção da Igreja como mistério, sacramento, organismo, corpo místico de Cristo. Situa-se aqui o pensamento de M. J. Scheeben (1835-1888), com uma síntese eclesiológica com base em três categorias: o



orgânico, o sobrenatural e o autoritativo. Scheeben sente a necessidade de sustentar a Igreja local no ministério episcopal. Afirma que o papa possui um poder universal no ensino da fé, mas existe no consenso dos bispos um *iudicium inchoatum* de verdadeira fé. No magistério dos bispos há um vínculo estreito entre “testemunho” e “jurisdição”, embora a “decisão doutrinal” autoritativa (jurisdição suprema) só o papa a possui<sup>18</sup>.

Mesmo esforçando-se por dar aos bispos um papel normativo em relação às decisões doutrinárias do papa, colocando o bispo como autoridade na Igreja local, Scheeben não consegue superar o desequilíbrio entre primado e episcopado. Foi Dom A. Gréa (1820-1917) quem mais avançou na questão, colocando o bispo como cabeça da Igreja local, em comunhão com a Igreja universal<sup>19</sup>. O colégio episcopal participa do governo da Igreja universal cooperando com Cristo-cabeça, representado pelo sucessor de Pedro<sup>20</sup>: “Como o soberano Pontífice é a fonte de todo poder eclesiástico no episcopado e na Igreja universal, assim, pela natureza da hierarquia, os bispos são a fonte e o princípio do poder no governo da Igreja particular”<sup>21</sup>. Gréa desenvolve, assim, a consciência teológica da Igreja local. Esta não é uma mera seção administrativa da Igreja universal por analogia com um Estado dividido em províncias, mas a Igreja de Cristo que se realiza na Igreja local, onde estão presentes todos os bens da salvação<sup>22</sup>. O centro da Igreja local é o bispo, sua cabeça, através do qual Cristo comunica a vida divina aos membros da Igreja que ali se realiza<sup>23</sup>. Além disso, a Igreja local tem realizações em células eclesiais inferiores à diocese, como as comunidades paroquiais, monásticas, etc. Enfim, a Igreja local é a chave de leitura para a relação Cristo-colégio episcopal, interpretada à luz do binômio bispo-presbíteros na diocese<sup>24</sup>. Eis porque Gréa é considerado “o teólogo da Igreja local”.

<sup>18</sup> J.M. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentum*, Freiburg, 1958. Aqui: ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 428-446.

<sup>19</sup> A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, I-II, (Paris, 1907). Ver também: Y. CONGAR, *Théologie de l'Église particulière: Missions sans frontières* (Paris, 1960); M. R. GAGNEBET, *L'origine de la juridiction collégiale du corps episcopal au concile selon Bolgeni*, in *Divinitas* 5 (1961) 434, n. 4.

<sup>20</sup> A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, I, 129-130.

<sup>21</sup> A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, I, 98.

<sup>22</sup> A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, II, 131.

<sup>23</sup> A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, II, 132.

<sup>24</sup> “Contemplamos a igreja universal em sua cabeça, o vigário de Jesus Cristo, e em seus membros, os bispos e, em segundo lugar, da Igreja particular em seu bispo e no ministério dos sacerdotes” (A. GRÉA, *De l'Église et de sa divine constitution*, II, 198).



Outros teólogos seguem o posicionamento de Gréa, afirmando que ao papa compete a responsabilidade de restabelecer a solidariedade devida dentro dos episcopados nacionais e destes com o papa no governo central da Igreja. Advoga-se por maior participação dos bispos no governo da Igreja universal, ao mesmo tempo que se defende o princípio da diversidade e de maior autonomia da Igreja local<sup>25</sup>. Tais idéias eclesiológicas precisam, porém, equilibrar-se com o dogma do Vaticano I. E mesmo os papas da época perceberam que a afirmação do primado exige que se trate da sua relação com o episcopado. Assim, Pio IX (1846-1878) insistiu em seu discurso de encerramento do Vaticano I, que o sucessor de Pedro não só não anula os direitos dos bispos, mas que os reforça<sup>26</sup>. Também Leão XIII (1878-1903), na *Satis cognitum*, defende os direitos do sucessor de Pedro esforçando-se por não vê-lo isolado do episcopado universal<sup>27</sup>. São Pio X (1903-1914) reforçou o poder hierárquico da Igreja, sobretudo em seu magistério, no contexto da controvérsia antimodernista<sup>28</sup>. Praticamente foi continuidade da eclesiologia de Leão XIII, mas sem aprofundar a relação primado-episcopado. E, sobre essa relação, o mesmo pode-se dizer de Bento XV (1914-1922).

### *Igreja local – dimensão comunitária*

Nos últimos vinte anos que antecedem o Concílio Vaticano II, acontece um fortalecimento das forças renovadoras da eclesiologia,

<sup>25</sup> “Os bispos não têm o cuidado apenas das Igrejas particulares, mas também da universal, cujo senado formam; e é esta primitiva e essencial prerrogativa de sua ordem a que os faz propriamente *sucessores dos apóstolos* e reclama uma vocação e uma graça superiores às que bastariam para o governo de seus rebanhos particulares” Juan GONZÁLES ARINTERO, O.P. (1860-1928), *Desenvolvimiento y Vitalidad de la Iglesia*, IV, (1908-1911), 424-425.

<sup>26</sup> Cf., discurso aos Padres conciliares *summa ista Romani Pontificis* (18.07.1870): CivCat (1870), III, 366. Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 475.

<sup>27</sup> A relação do papa com os bispos na *Satis cognitum* pode ser resumida nos seguintes pontos: 1) o fundamento é a relação de Jesus com os apóstolos. Foi Jesus quem colocou Pedro como fundamento da Igreja e elegeu os demais apóstolos. Como a autoridade de Pedro se transmite aos seus sucessores, também a dos apóstolos se perpetua nos bispos; 2) o sucessor de Pedro é um só, os sucessores dos apóstolos são muitos. Isso exige unidade entre os bispos e o sucessor de Pedro como condição para a unidade do corpo do rebanho; 3) nada foi dado aos apóstolos separados de Pedro, e só este tem certos poderes especiais na Igreja; 4) Pedro e seus sucessores são princípio e centro de unidade na Igreja; 5) a ordem episcopal está vinculada com Pedro, na submissão e obediência, por vontade de Cristo; 6) Deus não permitirá que ambos os poderes na Igreja se oponham, pois são da vontade do Fundador e não estão no mesmo nível.

<sup>28</sup> Decreto *Lamentabili* (03.07.1907); Encíclica *Pascendi* (08.09.1907).



possibilitando um “despertar da Igreja nas almas”<sup>29</sup>, o que permite chamar esse tempo de “século da Igreja”<sup>30</sup>. A nova eclesiologia, centrada na dimensão misteriosa da Igreja como continuação do mistério de Cristo na história da salvação, fortalece uma experiência mais existencial do que doutrinal da comunidade de fé<sup>31</sup>. Daqui o despertar comunitário da Igreja, como crítica à eclesiologia da instituição que privilegia a autoridade em detrimento da personalidade individual<sup>32</sup>; o desenvolvimento de uma espiritualidade cristocêntrica e eucarística, afirmando que “a eucaristia é o coração da Igreja”<sup>33</sup>; o despertar do laicato na Igreja<sup>34</sup>; a renovação litúrgica<sup>35</sup>; a renovação dos estudos bíblicos<sup>36</sup>; o movimento ecumênico<sup>37</sup>.

A mudança fundamental está no fato de que se antes o foco da teologia da Igreja local era o bispo, agora é a comunidade dos fiéis. Não foi fácil a tarefa de harmonizar as diferentes tendências, evitando rupturas entre Igreja-comunidade e Igreja-instituição. E coube aos pontificados de Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958) favorecer a transição da

<sup>29</sup> R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (Mainz 1923), 1. Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 507.

<sup>30</sup> O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche* (Göttingen, 1940). Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia* 508.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Das Neue Bild der Kirche*: GeistL 39 (1966) 4. Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia* 508.

<sup>32</sup> Y. CONGAR, *L'Écclésiologie de la Révolution au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*: RSRel 34 (1960) 74-114; A. ACERBI, *Due Eclesiologie. Eclesiologia giuridica ed eclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"* (Bologna 1975) 35.

<sup>33</sup> H. de LUBAC, *Méditation sur l'Église* (Paris 1953) 97.

<sup>34</sup> P. DABIN, *L'Action Catholique. Essai de synthèse* (Paris, 1930). É no pontificado de São Pio X que a Ação Católica emerge como um espaço de intensa ação laical na Igreja, a ponto de merecer umas das primeiras encíclicas desse papa (Enc. *E supremi Apostolatus Cathedra*, 04.10.1903, e Enc. *Il fermo propósito*, 11.06.1905). Esta orientação foi continuada por Bento XV na Carta Apost. *Maximum illud* (30.11.1919). Pio XI, é considerado “o papa da Ação Católica”, o qual a definiu como “uma participação do leigo no apostolado hierárquico” (Enc. *Ubi arcano*, 23.12.1922. Também: Enc. *Quadragesimo anno*, 15.05.1931; Enc. *Non abbiamo bisogno* (29.06.1931); Carta Apost. *Ex officiosis litteris*, 10.11.1933).

<sup>35</sup> B. NEUNHEUSER, *Il movimento litúrgico: panorama storico e lineamenti teologici*: Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia (Torino 1974) I, 9-30.

<sup>36</sup> Influenciado fortemente pelas encíclicas de Leão XIII, *Providentissimus Deus* (10.11.1893), e *Spiritus Paraclitus*, de Bento XV (15.09.1920).

<sup>37</sup> J.A. MÖHLER, *L'unité de l'Église du Christ* (Paris 1931); *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après de l'esprit de Peres des trois premiers siècles de l'Église* (Paris, 1938); E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christe. Étude de Théologie historique* (Paris 1933); S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia I* (Romae 1937).



eclesiologia da “sociedade perfeita”, centrada na autoridade, para a eclesiologia do “corpo místico” – comunitária. Para isso, Pio XII pôde servir-se, em sua Encíclica *Mystici corporis* (29.05.1943), de estudos eclesiológicos que desenvolviam de modo mais consistente o mistério da Igreja, a sua natureza comunitária e sacramental, sua dimensão escatológica, as estruturas eclesiásticas, o laicato na Igreja, a busca da unidade. Na relação papado-episcopado, Pio XII reforça a doutrina da instituição divina do ministério petrino, com todas as características já definidas pelos seus antecessores. Mas evitando romper a solidariedade com o colégio episcopal apresenta o primado como serviço à colegialidade: “esta união e a devida comunicação com a Santa Sé não é manifestação de uma certa ambição por concentrar e unificar tudo ... E isto não redundava em detrimento, mas, ao contrário, em ajuda dos bispos, aos quais foi confiado o governo de partes determinadas do rebanho de Cristo. Na realidade, do contato com a Sé Apostólica os bispos obterão luz e segurança nas ‘dúvidas’, conselho e força nos contratempos, ajuda nas dificuldades, ânimo e consolo nas tribulações”<sup>38</sup>.

Não foi sempre assim. Mas é importante observar que há o reconhecimento da necessidade de equilíbrio nas relações primado – episcopado, condição para equilibrar a relação entre Igreja universal e Igreja local. A partir dos anos 40, esse equilíbrio ganha apoio com uma nova perspectiva eclesiológica, centrada na noção de “povo de Deus”<sup>39</sup>. Essa eclesiologia nasce contemporaneamente à noção da Igreja “corpo místico”, mas vai se desenvolver de fato a partir do Vaticano II. Com esse modelo, se buscou superar interpretações unilaterais da noção do Corpo Místico, estabelecendo um justo equilíbrio entre a realidade mistérica da Igreja e sua realização histórica, a hierarquia e a comunidade<sup>40</sup>. Além disso, essa perspectiva eclesiológica se contrapunha àquela jurídicista e institucional do Vaticano I, e numa perspectiva mais bíblica e patrística, respondia melhor às aspirações por vida comunitária na Igreja, com a compreensão do sacerdócio comum dos fiéis, da única história da salvação, o caráter peregrino da Igreja, a igualdade e a distinção entre os membros do povo de Deus<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Alloc. *Magnificate Dominum* (02.11.1954).

<sup>39</sup> A. VONIER, *The People of God* (London, 1937); Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, in *Concilium* 1 (1965) 12-13.

<sup>40</sup> A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones “Cuerpo de Cristo” y “Pueblo de Dios” em la eclesiología*: EstEcl 44(1969) 173-175; R. SCHNACKENBURG–J. DUPONT, *La Iglesia como pueblo de Dios*, in *Concilium*, 1 (1965) 79-88; Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, in *Concilium* 1 (1965) 08-26.

<sup>41</sup> M J. SHAW, *The concept of “the People of God” in recent biblical research* (Princeton 1958); J. RATZINGER, *Das Neue Volk Gottes* [Dusseldorf, 1969], (Paulinas, 1974).



O Concílio Vaticano II, na *Lumen Gentium*, soube usar o novo pensamento teológico buscando o equilíbrio entre hierarquia e comunidade na Igreja local. O cap. II da *Lumen Gentium* mostra que, nas palavras do relator, no plano salvífico de Deus o povo entra na categoria de fim e a hierarquia na categoria de meio. “É o povo em sua totalidade o que se deve considerar primeiro, para que logo apareça mais claramente tanto a missão dos pastores que transmitem aos fiéis os meios da salvação, como a vocação e o papel dos fiéis, que, conscientes de sua responsabilidade, devem colaborar com os pastores na difusão e maior santificação de toda a Igreja”<sup>42</sup>. Portanto, a eclesiologia do Concílio trata primeiro do conjunto dos cristãos batizados na Igreja, para “depois” esclarecer as diferentes categorias existentes em seu meio, como hierarquia, religiosos, leigos<sup>43</sup>. A constituição hierárquica da Igreja é tão essencial para o povo de Deus como a igualdade fundamental de seus membros na participação dos dons comunicados em Cristo e no destino sobrenatural comum. Este é o contexto no qual o Concílio Vaticano II desenvolve sua concepção de Igreja local.

#### 4.2 O Vaticano II: ambigüidades e opções sobre a Igreja local

É verdade, porém, que também o Vaticano II elegeu como ponto de partida e deu maior atenção à perspectiva da Igreja universal. O mundo teológico manifestou uma certa resignação a essa opção, com ares de desilusão<sup>44</sup>. A teologia do episcopado no Vaticano II está embasada na função dos bispos em relação à Igreja universal. Sua compreensão é que os bispos, unidos no colégio, o corpo episcopal, ao qual se incorporam pela sagração episcopal e no qual sucedem aos apóstolos, exercem seu ofício em comunhão (*una cum*) e sob-abaixo (*sub*) da autoridade do Pastor supremo no magistério e no governo pastoral da Igreja. Mesmo a questão central da teologia da Igreja local “foi incorporada à *Lumen Gentium* quando esta já tinha sua estrutura definitiva e para satisfazer exigências de ordem pastoral, mais do que por motivos teológicos”<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Sac. Oecum. Conc. Vaticanum secundum, *Schema Const. De Ecclesia* (Typis Pol. Vat. 1963) 56-58. Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia II*, 741.

<sup>43</sup> A. ANTÓN, *El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad: Est-Ecl 42* (1967) 155-181; Y. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, 10-11.

<sup>44</sup> Karl RAHNER, *Das Neue Bild der Kirche: GeistL 39* (1966) 4-24. Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia* 8.

<sup>45</sup> A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 907.



Trata-se da passagem que considera a Igreja como comunidade concreta local e como assembléia eucarística (LG 26). Mas a LG não harmonizou as perspectivas da universalidade e da localidade em sua doutrina da Igreja. E mais do que na LG, a teologia da Igreja local adquire um desenvolvimento melhor em outros documentos conciliares desenvolvidos posteriormente, como os decretos sobre o ofício pastoral dos bispos (*Christus Dominus*), sobre as Igrejas orientais (*Orientalium Ecclesiarum*) e sobre a atividade missionária da Igreja (*Ad Gentes*). Explica-se, assim, certa ambigüidade do Vaticano II e sua dificuldade para amarrar a relação entre Igreja universal e Igreja local, entre o poder primacial do papa e o colégio episcopal, entre a eclesiologia da sociedade perfeita e a eclesiologia do corpo místico, entre a Igreja instituição-clerical e a Igreja comunidade povo de Deus.

Isso tem uma transcendência decisiva quando se trata de tirar implicações pastorais, tanto para a teologia do episcopado, quanto para a compreensão comunitária da Igreja local e a relação entre a Igreja una e as muitas Igrejas. Oculta o perigo de apresentar uma unidade que se manifesta como uniformidade que tem o centralismo como necessário para a sua realização, “quando, na verdade, é só uma conseqüência quase inevitável desta perspectiva eclesiológica<sup>46</sup>”.

Contudo, embora não tenha sido nem ponto de partida e nem a perspectiva eclesiológica principal do Vaticano II, foi esse concílio que possibilitou, de fato, o renascimento das Igrejas locais. E isso pela afirmação do bispo como pastor próprio, ordinário e imediato da Igreja particular (CD 11) e pelo reconhecimento do seu magistério (CD 12); pela compreensão de que a natureza da Igreja se manifesta concretamente nas Igrejas locais diocesanas (CD 22) e que estas Igrejas locais são plenamente católicas; por entender que as particularidades humanas e culturais dos espaços onde a Igreja toma corpo são elementos que configuram sua eclesiologia (GS; AG), evitando, assim, centrar forças na universalização e centralização do ser eclesial; por afirmar os leigos como sujeitos eclesiais (AA), ao invés de os submeter à classe clerical; por compreender a Igreja como comunhão (LG 2-4.13) ao invés de apresentá-la como *societas inaequalis*. Assim, ao invés de compreender a Igreja universal independente das Igrejas locais (como se estas fossem apenas extensão de uma única e vasta diocese, a romana, cujo bispo é o papa e que tem os demais bispos como meros executores das suas decisões) o

<sup>46</sup> A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia*, 907.





Concílio vai entender a Igreja universal considerando a comunhão das Igrejas locais (AG 22). Além disso, o Vaticano II confirma e incentiva a criação das conferências episcopais (CD 36-38) e a relação entre elas (CD 38,5); busca o restabelecimento dos sínodos diocesanos e dos concílios provinciais plenários (CD 36); sugere a instalação de um sínodo de bispos junto ao papa para que este escute a voz das Igrejas locais de modo diferente de ouvir os bispos individuais (CD 5).

Desse modo, o Vaticano II foi complementação do Vaticano I. Se o Vaticano I foi o concílio do primado na Igreja, o Vaticano II foi o concílio do colégio episcopal; se o primeiro foi centrado na Igreja universal, o segundo buscou mais equilíbrio com a Igreja local e foi o despertador desta.

## 5 Elementos teológicos da Igreja local

A afirmação doutrinal nuclear do Vaticano II que define a Igreja diocesana como Igreja local é a que a compreende como

*a porção do povo de Deus confiada a um bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério, de tal modo que, unida a seu Pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua uma Igreja particular; na qual verdadeiramente está e opera a Una Santa Católica e Apostólica Igreja de Cristo (CD 11).*

Temos aqui os elementos teológicos fundamentais para afirmar a Igreja local diocesana como presença e manifestação da Igreja de Deus.

### 5.1 Porção do povo de Deus

A Igreja local é formada pela porção dos batizados que se situam num lugar determinado. Ali, a Igreja de Deus tem sua “mais alta manifestação” com a “participação plena e ativa de todo o povo santo de Deus nas celebrações litúrgicas, sobretudo na eucaristia” (SC 41). Desse modo, a Igreja local não é apenas uma parte da Igreja, como uma realização parcial ou subordinada à Igreja universal. É uma “porção” do povo de Deus que conserva todas as qualidades e propriedades do conjunto. A Igreja local é Igreja plena, por ter nela a acolhida do evan-



gelho, do Espírito e seus dons, a celebração eucarística, o ministério pastoral. A existência desses elementos dá à “porção do povo de Deus” que os vive, um estatuto eclesial pleno, como Igreja local. E é a partir e nas Igrejas locais que existe a única Igreja católica (LG 23). A Igreja deve ser entendida, então, a partir de suas realizações concretas. Ali, a vivência da fé acontece no encontro com as particularidades das culturas humanas, que contribuem para a formação e expressão da Igreja local. E isso não traz nenhum dano à sua catolicidade, favorecendo para que se exclua “toda classe de sincretismo e de falso particularismo” e se assumam, na unidade católica, as tradições de cada povo, para que “a vida cristã se adapte à índole e ao caráter de cada cultura”, de modo que as novas Igrejas locais tenham seu lugar na comunhão eclesial (AG 22). Logo, a catolicidade da Igreja manifesta-se na comunhão entre as Igrejas locais e no que possibilita sua recepção mútua: “Cada uma das partes traz seus próprios dons às demais partes e a toda a igreja. Assim o todo e cada uma das partes aumentam, comunicando entre si todas as riquezas e aspirando à plenitude da unidade” (LG 13). Enfim, sem uma realização concreta na Igreja local, porção do Povo de Deus, a Igreja universal é mera abstração.

Isso tem muitas implicações para a compreensão e organização da Igreja. Queremos aqui ressaltar apenas uma: a encarnação da Igreja local no espaço social. Como “porção do povo de Deus” a Igreja local assume um espaço social como seu lugar concreto, histórico, de realização. Ali vive a plenitude da fé, ali recebe os dons do Espírito, ali realiza a sua missão. Trata-se de fazer do princípio cristológico da encarnação um princípio eclesiológico. Como Cristo, “por sua encarnação, uniu-se às condições sociais e culturais determinadas dos homens com quem viveu” (AG 10), também a Igreja existe encarnada na história de um povo concreto. Claro é isso quando se compreende que a missão da Igreja acontece “na reunião dos fiéis, dotada das riquezas culturais de seu próprio país (e) deve estar profundamente enraizada no povo” (AG 15). Por isso, “a Igreja fala todas as línguas, compreende e abraça na caridade todos os idiomas, e assim supera a dispersão de Babel” (AG 4).

Os bispos da América Latina e do Caribe entendem que a encarnação da Igreja no espaço social é fundamental para a inculturação da fé. E por ela “a Igreja se enriquece com novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir mais a fé com a vida e assim contribuindo para uma catolicidade



mais plena<sup>47</sup>. Desse modo, a Igreja assume e se configura nas tradições dos povos, permitindo que a vida cristã “se adapte à índole e ao caráter de cada cultura” (AG 22). Isso leva a evitar na Igreja local toda forma de dualismo entre a esperança escatológica e os compromissos terrestres, entre vida de fé e ação por um mundo melhor, entre realização da Igreja e progresso humano (GS 21). Isso também leva a Igreja a fazer opções preferenciais concretas para melhor anunciar o evangelho da vida em abundância para todos (Jo 10,10), sobretudo os explorados, empobrecidos, injustiçados<sup>48</sup>. Não há contradição entre fidelidade a Deus e aos projetos humanos pois, como alguém afirmou, “não há salvação fora do mundo”. E no mundo é que a Igreja se realiza na “porção do povo de Deus” presente em um lugar social concreto.

Isso não é sem riscos. Afirmar que a Igreja se encarna e se realiza em um determinado lugar não significa dizer que ela se identifica com critérios nacionais e culturais de pessoas, grupos ou nações, o que debilitaria sua catolicidade. De um lado, se a Igreja local se limita no interior das fronteiras territoriais de sua circunscrição, ela corre o risco de aparecer como uma parte, ou uma circunscrição da Igreja universal. De outro lado, se a Igreja local refere-se a um espaço humano ou cultural, nem sempre coincidirá com os limites territoriais de uma diocese<sup>49</sup>. O risco é superado no entendimento de que a Igreja que se encontra em um determinado lugar assume as características geográficas e humanas desse espaço, mas as transcende. Aqui, “encarnação” da Igreja pressupõe afirmar, de um lado, que a Igreja existe no mundo e no tempo, numa relação constitutiva com estas realidades, evitando uma separação dualista. De outro lado, a Igreja transcende estas realidades, evitando uma identificação monista. A tensão entre encarnação e transcendência se equilibra na medida em que a Igreja realiza sua catolicidade através das legítimas diferenças de expressão da fé e da vida cristã, diferenças essas que se comunicam entre si na unidade. Para isso tem sentido a organização territorial das dioceses, cuja finalidade é permitir que a Igreja viva a catolicidade (kath’holon) da fé, na confissão, na celebração, no testemunho de todos os cristãos de

<sup>47</sup> CELAM, *Documento de Aparecida – Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, Edições da CNBB, Paulus, Paulinas, 2007, n. 479.

<sup>48</sup> Ver os documentos conclusivos das conferências dos bispos da América Latina e do Caribe: *Medellín*, nn. 14,4-11; *Puebla*, 1134-1165; *Santo Domingo*, 178-181; *Aparecida*, 391-398.

<sup>49</sup> H. LEGRAND, “*La iglesia local*”, 148.



um lugar histórico concreto, como manifestação e realização da natureza da Igreja de Cristo na Igreja local.

## 5.2 Reunida no Espírito Santo

Desde sempre os cristãos afirmam a estreita e íntima relação entre a Igreja e o Espírito Santo, consentindo com a tradição patrística de que “onde está a Igreja, lá se encontra o Espírito de Deus; e onde se encontra o Espírito de Deus, lá está a Igreja e toda a graça” (Irineu). O Espírito faz da Igreja e de seus membros o seu próprio templo (1Cor 6,19; LG 4). A sua missão é “santificar perenemente a Igreja”, vivificá-la, uni-la na comunhão e no ministério, renová-la (LG 4). Trata-se do “Espírito da verdade”, que revela à Igreja sua identidade, natureza e missão em Cristo Jesus. O Espírito que revela a verdade de Cristo tem a Igreja como receptora da revelação, e a conforma na verdade recebida tornando-a Corpo de Cristo.

Como vivificador, vitalizador, animador da Igreja, o Espírito serve-se dos elementos históricos que a constituem como Igreja local a fim de por eles transmitir sua graça (LG 8). Ele é, assim, a “alma da Igreja”<sup>50</sup>, o sujeito de vida transcendente e ativo. E isso para que todos possam se aproximar do Pai por Cristo “num mesmo Espírito (cf. Ef 2,18; LG 4). Isso dá sustento à unidade dos fiéis que, unidos “num mesmo Espírito” e por Ele ungidos, “não podem se enganar no ato de fé” (LG 12). O *sensus fidei* possibilita o *consensus fidelium* quando o Espírito é o promotor e o sustentador da comunhão.

Portanto, é no Espírito de Cristo que a Igreja local existe e resiste aos obstáculos da vivência do evangelho. A força da Igreja local não está nas estruturas, instituições, doutrinas ou planejamento pastoral, por mais importante que sejam esses elementos. E muito menos a Igreja pode confiar nas vantagens sócio-culturais, econômicas ou políticas da região onde vive a “porção do povo de Deus”. Sua força está na presença e ação do Espírito Santo. A Igreja é “selada ‘com o Espírito Santo e fogo’” (Mt 3,11) ... O mesmo e único Espírito guia e fortalece a Igreja no anúncio da Palavra, na celebração da fé e no serviço da caridade, até que o corpo de Cristo alcance a estatura de sua cabeça” (Ef 4,15-16)<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> AGOSTINHO, *Sermo* 268, 2 = PL 38, 1232.

<sup>51</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 151.



Isso é fundamental para entender a relação entre a Igreja e o seu meio. O Espírito dá o dom do discernimento e da profecia, permitindo à Igreja local manter-se fiel ao discipulado de Cristo e à sua missão de pregar o evangelho. A “porção do povo de Deus” que a constitui vive as agruras da existência no campo social, político, econômico, etc. Partilha dos sofrimentos dos pobres e injustiçados do mundo inteiro. E a Igreja local enraíza-se profeticamente nessa realidade, como “advogada da justiça e defensora dos pobres”<sup>52</sup>, usando a “imaginação da caridade”<sup>53</sup> para viver a solidariedade evangélica. Vivendo na mesma união do Espírito vivida por Cristo (Lc 4, 18-19), a Igreja local torna-se “Igreja samaritana” (Lc 10, 25-37)<sup>54</sup>, mostrando que “a evangelização vai sempre unida à promoção humana e à autêntica liberdade cristã”<sup>55</sup>.

A dimensão pneumática da Igreja local ajuda para entender também a relação entre dons/carismas e comunidade. Nenhum dom ou carisma é concedido pelo Espírito apenas para benefício próprio de quem o recebe, mas para o enriquecimento de toda a comunidade eclesial local. Pela ação do Espírito, o fiel integra o corpo eclesial contribuindo com o que lhe é próprio. Desenvolve o sentido de solidariedade e de corresponsabilidade na reciprocidade e complementaridade dos diversos dons e carismas. Todos participam do sacerdócio e ministério de Cristo transmitido pelos apóstolos e conservado até hoje na Igreja.

O Espírito permite também que a unidade da Igreja local se manifeste numa pluralidade enriquecedora da comunhão. A unidade manifesta-se na diversidade dos povos, das culturas, dos ambientes, das pessoas, dos dons, etc., tudo convergindo para a comunhão na Igreja local. A grande riqueza desta diversidade não se opõe à unidade da Igreja, ela só é sinônimo de divisão quando não procede do Espírito de Deus. Por isso a diversidade característica das Igrejas locais precisa ser acolhida e respeitada como dom do Espírito de Deus para todo o seu povo, a Igreja universal. Toda tentativa de uniformidade na Igreja universal que implique em negação da legítima diversidade das Igrejas locais é pecado contra o Espírito Santo.

<sup>52</sup> Discurso Inaugural do papa Bento XVI à V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, n. 4. In: CELAM, *Documento de Aparecida*, 395.

<sup>53</sup> NMI, n. 50; CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 176.

<sup>54</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 26.

<sup>55</sup> Discurso Inaugural do papa Bento XVI à V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho, n. 3. In: CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 26.



Enfim, é o Espírito quem possibilita às pessoas, às Igrejas e aos povos a reconciliação, a convivência pacífica, a comunhão. Ele permite o diálogo que conduz ao mútuo esclarecimento das doutrinas da fé e assegura o consenso dos que se encontram divididos por interpretações divergentes da verdade cristã. Ele possibilita a cooperação na evangelização como testemunho da caridade de Deus que, através das Igrejas, chega a todas as pessoas. Assim, unidas no mesmo Espírito, as Igrejas formam a única Igreja de Cristo e tornam-se seus instrumentos de justiça e renovação do mundo inteiro.

### 5.3 Constituída pelo Evangelho

A Igreja se constitui na história a partir do evento Cristo, sobretudo a partir da Páscoa e do Pentecostes. Inicialmente, foi uma corrente particular dentro de Israel, depois formou-se uma rede de comunidades que se caracterizam pela confissão de fé, pelos ritos, pela organização e ministérios próprios e pela forte consciência de uma identidade particular. O seu fundamento é o evangelho anunciado e vivido por Jesus. Os seus seguidores se reúnem por acreditar na palavra que Ele lhes deixou, esta os congrega como crentes e discípulos-as. A Ekklesia é, assim, a assembleia local dos cristãos para ouvir o evangelho, e com base nele orientar a própria vida. Surgem, então, as primeiras comunidades cristãs como encarnação do evangelho em lugares determinados: reúne-se nas casas (Rm 16,3-5; Cl 4, 15; At 2,46); nas cidades: Antioquia (At 13,1), Jerusalém (Rm 15, 25-26), Corinto (At 18,1; 1Cor 1,14-15), Éfeso (Ap 2,1), Roma (Rm 1,7); Cencrécia (Rm 16,1) e nas regiões: Ásia (1Cor 16,19; Ap 1,4), Macedônia (2Cor 8,1). Aí se constitui a Igreja local, uma comunidade de testemunho e de serviço, com base ao ensino dos apóstolos e comunhão com a Igreja de Deus presente também em outros lugares.

Assim como a Igreja nasce do evangelho, também entende que é sua missão levá-lo até os confins da terra: “sereis minhas testemunhas até os confins da terra” (At 1,8); “Ide e fazei discípulos de todas as nações” (Mt 28,19). O evangelho é entendido como palavra e mensagem que leva à conversão (Mc 1,15), realizando a reconciliação do mundo com Deus. O evangelho é também uma práxis, modela o comportamento dos cristãos, de modo que movidos pelo Espírito do Ressuscitado, eles realizam o testemunho da justiça, da liberdade e da caridade onde quer que estejam. Assim, a Igreja que vive o evangelho entende ser espaço de reconciliação como um serviço para o mundo (2Cor 5,17-20). O Vaticano



II entendeu que a Igreja é sinal e instrumento da reconciliação do mundo com Deus e dos povos entre si (LG 1).

Isso é fundamental para a teologia da Igreja local. Ali o evangelho aparece como gerador de comunhão com Deus e com as pessoas num lugar determinado. O evangelho gera e fortalece na Igreja diocesana um espírito de conhecimento mútuo, de solicitude de uns para com os outros, de fraternidade. Ali instauram-se novas relações, de companheirismo, amizade, e corresponsabilidade. O eixo é “amai-vos uns aos outros”, o que faz da comunidade eclesial uma realidade de salvação. Isso é condição para se entender o evangelho como um projeto comum para ser vivido e anunciado, oferecendo critérios para o discernimento dos desafios a serem enfrentados e das prioridades a serem estabelecidas na missão da Igreja local.

#### 5.4 Realizada na eucaristia

A eucaristia-ceia é designada por muitos nomes nas Escrituras: Mesa do Senhor (1Cor 10,21), Ceia do Senhor (1 Cor 11,20), partir do pão (At 2,42), Santa Ceia, em distinção da ceia ordinária; eucaristia, por causa do ato de ação de graças (eucharestesor) (Mc 14,23), Santa Comunhão por causa da comunhão entre o pão e o corpo, vinho e sangue (1Cor 10,16). É constitutivo da fé cristã acreditar que Cristo está, pela força do Espírito Santo, sacramentalmente presente na eucaristia, dando-se através dos elementos do pão e vinho aos que são seus. Os cristãos celebram a eucaristia como anamnesis do evento pascal, o evento central da Igreja, que a forma como comunidade eucarística, corpo de Cristo.

A eucaristia faz a Igreja em todos os lugares onde ela congrega os fiéis para a partilha do mesmo pão eucarístico, a profissão da mesma fé, a comunhão das diferenças. Assim, o corpo eucarístico de Cristo é a fonte do seu corpo eclesial, como testemunha Paulo: “o pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Como há um só pão, ainda sendo muitos formamos um só corpo, pois todos e cada um participamos desse único pão” (1Cor 10,16-17).

Desse modo, a eucaristia complementa e aprofunda a incorporação dos fiéis no corpo de Cristo, incorporação já realizada no batismo: “vós sois o corpo de Cristo, e sois os seus membros, cada um no que lhe cabe” (1Cor 12,27). Assim como na comunhão não se recebe uma parte de Cristo, mas o Cristo inteiro, também na Igreja que realiza a eucaristia



não se manifesta uma parte da Igreja, mas a Igreja toda. Por essa razão, a Igreja local não é uma parte da Igreja universal, mas a manifestação desta num lugar determinado, como manifestação do corpo uno e indivisível de Cristo. O Vaticano II entendeu isso ao afirmar: “Esta igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis que, unidas com seus pastores, são também elas no Novo Testamento chamadas ‘Igrejas’ ... Nelas se reúnem os fiéis pela pregação do Evangelho de Cristo. Nelas se celebra o mistério da Ceia do Senhor” (LG 26). Cada assembléia eucarística é realmente a Igreja de Deus, o corpo de Cristo, em comunhão com as demais e enraizada na comunidade dos apóstolos e primeiros discípulos.

Consequentemente, o conjunto das Igrejas, enquanto corpo de Cristo, é uma comunhão de Igrejas locais. A eucaristia possibilita a comunhão das Igrejas locais, possibilitando-lhes o mútuo reconhecimento na mesma tradição de fé, a corresponsabilidade na missão de pregar o Reino de Deus, o testemunho comum. E essa comunhão de Igrejas é o que forma e dá visibilidade à Igreja universal. Visto a reciprocidade existente entre comunhão eucarística e comunhão eclesial, a Igreja universal é comunhão de Igrejas locais, que tem sua existência concreta enraizada na eucaristia: “É certo que uma Igreja universal anterior, ou concebida como existente em si mesma, fora de todas as Igrejas locais, não é senão um ente de razão” (H. de Lubac).

A dimensão eucarística da Igreja local é a expressão maior do serviço da caridade que a Igreja realiza no mundo, ao mesmo tempo que a prática da caridade é a expressão de uma autêntica vida eucarística na Igreja. Ali onde a Igreja se realiza concretamente, ela é chamada a uma existência agápica, seguindo as pegadas do seu Fundador e o seu mandamento do amor (Jo 15,12). A eucaristia faz da Igreja uma “comunidade de amor”<sup>56</sup> para com todos. Ela, como centro e ápice da vida cristã e da Igreja, é o fundamento da missão que a Igreja tem de comunicar a todos a “vida em abundância” (Jo 10,10) que Cristo trouxe ao mundo. Vivendo da eucaristia, a Igreja gera a vida na solidariedade com os que têm sua vida diminuída por tantas formas de injustiça: “se pretendemos fechar os olhos diante dessas realidades, não somos defensores da vida do Reino e nos situamos no caminho da morte”<sup>57</sup>. A eucaristia, como centro vital da Igreja local, mostra que há “uma inseparável relação entre o amor de

<sup>56</sup> BENTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 12; CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 159.

<sup>57</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 358.





Deus e o amor ao próximo”<sup>58</sup>, permitindo encontrar Jesus nas pessoas mais humildes: “Querem em verdade honrar o corpo de Cristo? Não consentam que esteja nu. Não o honrem no templo com mantos de seda enquanto fora o deixam passar frio e nudez”<sup>59</sup>. Aqui o compromisso eucarístico da Igreja local.

## 5.5 Orientada pelo ministério pastoral

### a) *O ministério episcopal*

Paulo VI manifestou em seu discurso inaugural da II sessão do Concílio (26.09.1966), sua expectativa de que se aprofundasse “a doutrina sobre o episcopado, sobre suas funções e sobre suas relações com Pedro” em vista de “uma mais eficaz e responsável colaboração” entre o primado e o episcopado<sup>60</sup>. Para o Vaticano II, primado e episcopado são verdades da mesma revelação divina, numa relação de continuidade e complementaridade fundamentais. Após ampla consideração da colegialidade dos bispos em relação com a Igreja universal, o concílio desenvolve a teologia do episcopado com suas origens em Cristo e nos apóstolos. Pelo rito da sagração o bispo recebe a graça e a missão de guiar uma Igreja local. Trata-se de um carisma recebido do Espírito Santo, o mesmo carisma “concedido aos santos apóstolos que fundaram a Igreja em todo lugar”<sup>61</sup>. Esse carisma faz do bispo um pastor da Igreja (múnus regendi) e também o primeiro responsável da evangelização (munus docendi). O essencial do seu ministério pastoral é acolher e viver o carisma de guiar a Igreja; ser vínculo da Igreja; presidir a construção da Igreja numa sociedade e cultura determinadas. Esse ministério tem uma tríplice dimensão: profética, sacerdotal e real. Estar à frente da Igreja o identifica como pastor, mas a Igreja necessita também desta presidência para sua própria identidade.

O episcopado é, assim, de iure divino, a plenitude do sacerdócio hierárquico, numa suprema participação do sacerdócio de Cristo e, portanto, de sua missão de santificar, ensinar e guiar o Povo de Deus (LG

<sup>58</sup> BENTO XVI, *Deus Caritas Est*, n. 16; CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 358.

<sup>59</sup> São João CRISTÓSTOMO, *Homilias sobre São Mateus*, L, 3-4: PG 58,508-509. In: CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 354.

<sup>60</sup> PAULO VI, *Discurso Inaugural da II sessão* (29.09.1966). Aqui: A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia II*, 932.

<sup>61</sup> HIPÓLITO – TA 3.



21). Essa missão realiza-se no colégio episcopal e em comunhão com o Bispo de Roma, “princípio e fundamento perpétuo e visível de unidade, tanto dos bispos quanto da multidão dos fiéis”, sendo o bispo princípio e fundamento visível de unidade em sua respectiva Igreja particular (LG 23). O princípio da colegialidade mostra que “o bispo é quem inscreve visivelmente, ex officio, a sua Igreja na comunhão das Igrejas”<sup>62</sup>. Uma Igreja local não existe fora da comunhão das Igrejas. Temos claro isso na sagração do novo bispo, que recebe a imposição das mãos dos bispos que presidem as Igrejas vizinhas. O bispo é, portanto, o vínculo da Igreja que preside com todas as outras Igrejas, representa a sua Igreja para as outras e as outras para a sua. Por isso o bispo não governa sozinho a sua Igreja diocesana local, e sim no espírito de colegialidade com os demais bispos e em comunhão com o papa.

Aqui o Vaticano II avança ao afirmar que o bispo não governa a Igreja particular em nome do colégio ou como delegado do romano pontífice, mas como “vigário e legado de Cristo, ou seja, em nome e com o poder do Senhor, recebido em virtude da consagração episcopal. Como vigário de Cristo, o bispo é verdadeiramente cabeça e fundamento visível de unidade em sua Igreja (LG 22)”. Por isso, a Igreja universal não só é constituída de muitas Igrejas particulares, como também se realiza e é em todas as Igrejas particulares. Como cabeça da Igreja particular e membro da *communio hierarchica*, sob a direção do papa, o bispo garante em sua Igreja a realização da unidade no âmbito de uma legítima diversidade local. Tal *communio hierárquica* é constitutiva da Igreja, como de *iure divino*. Mas sua realização concreta, porém, se transforma de acordo com as circunstâncias históricas, configurando as relações entre o primado e o episcopado no exercício concreto da autoridade na Igreja. Assim, o princípio de colegialidade mostra que não há poder isolado na Igreja. A missão própria e específica do primado e do episcopado é para ser exercida em e no colégio dos apóstolos tendo Pedro à frente e, naturalmente, dentro da comunidade (LG 22). Isso se concretiza no princípio da subsidiariedade, que respeita e valoriza as diferentes instâncias de serviço na Igreja.

Isso tem conseqüências concretas para o ministério episcopal no governo da Igreja diocesana. Da fidelidade a Cristo, decorre a exigência de fidelidade à “porção do povo de Deus” que o próprio Cristo lhe confiou. Essa fidelidade exige conhecimento da realidade do povo de Deus que

<sup>62</sup> H. LEGRAND, “*La iglesia local*”, 161.



constitui a Igreja diocesana. Conhecedor da realidade do povo e partilhando das suas vicissitudes, ao bispo cabe a primeira responsabilidade de apontar caminhos concretos para contribuir na solução dos problemas que agrava a existência de muitos. E assume essa responsabilidade evitando dois extremos: de um lado, o diocesanismo, que pode levar a diocese ao isolamento da caminhada pastoral da província eclesial, ferindo o princípio da colegialidade e, numa posição extrema, a comunhão universal; de outro lado, o universalismo, que se manifesta como um “vale tudo” na Igreja diocesana sem considerar as demandas da realidade local. Enquanto o primeiro perigo pode fazer o *episcopus solus* na Igreja local, o segundo faz o *papa solus* na Igreja universal, obrigando o bispo a esperar que todas as decisões pastorais venham de outras instâncias. Sem incorrer em diocesanismo, a teologia do ministério episcopal exige diocesanidade. Ao mesmo tempo que deve manter a comunhão com a Igreja universal e o princípio da colegialidade, também se deve evitar o “suicídio coletivo dos bispos” em suas Igrejas diocesanas, ajudando-os a assumirem com legitimidade e autenticidade a própria missão. Somente assim o bispo pode promover “por todos os meios a caridade e a santidade dos fiéis”<sup>63</sup>; tornar-se animador da comunhão, com a missão de acolher, discernir e animar carismas, ministérios e serviços na Igreja<sup>64</sup>; ser “construtor da unidade de sua Igreja particular... testemunha de esperança e pai dos fiéis, especialmente dos pobres”<sup>65</sup>; mostrar-se verdadeiro mestre da fé e servidor da grei<sup>66</sup>.

### *b) O ministério dos presbíteros*

O ministério da Igreja local não é realizado apenas pelo bispo. Com ele, e como seus colaboradores diretos, estão os membros do presbitério que, pelo sacramento da Ordem, serve a “porção do povo de Deus”, ajudando-o na manutenção da unidade, na preservação da catolicidade da fé e na solidariedade. O presbítero contribui para a unidade da comunidade na medida em que a mantém unida a Cristo. E o faz pela pregação do evangelho, pela celebração da liturgia – especialmente a eucaristia – pela solicitude pastoral.

<sup>63</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 187.

<sup>64</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 188.

<sup>65</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 189.

<sup>66</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 189.



Sendo o ministério do presbítero um ministério que pertence à Igreja local, é de fundamental importância que ele seja realizado em comunhão com o bispo e com todo o presbitério. Daqui o espírito de fraternidade nas relações e de corresponsabilidade pastoral, de modo que a tarefa pastoral se realize de forma comunitária, como uma “tarefa coletiva” (PDV 17). Por isso, o que contribui para que nas prioridades pastorais se dê valor à pastoral orgânica é a consciência e a alegria de pertencer a uma Igreja local e a um presbitério específico.

Para que tal aconteça é necessário, porém, enfrentar os desafios que surgem constantemente, dentre os quais a V Conferência Geral dos bispos da América Latina e do Caribe destaca: compreender a identidade do sacerdócio ministerial como um serviço ao sacerdócio comum dos fiéis, sendo que cada um participa, do seu modo, do único sacerdócio de Cristo (LG 10)<sup>67</sup>; inserir-se na cultura atual, dando respostas significativas às questões do hoje. Isso exige uma adequada formação humano-afetiva, intelectual, espiritual e pastoral (PDV 72)<sup>68</sup>; desenvolver com equilíbrio e maturidade os aspectos vitais e afetivos, o celibato, a vida espiritual, as relações fraternas com o bispo, o presbitério e os leigos<sup>69</sup>. A esses desafios, apresentam-se outros de caráter mais estrutural, como a grande extensão das paróquias, a carência de recursos para o ministério pastoral, paróquias situadas em regiões de violência e insegurança, a falta e a má distribuição dos presbíteros<sup>70</sup>.

A resposta a tais desafios exige dos presbíteros uma adequada formação humana, intelectual, pastoral e espiritual que o ajude a ser um homem de misericórdia, de caridade pastoral e consciente de suas limitações. Isso é condição para que a Igreja local tenha um presbítero discípulo, um presbítero missionário e um presbítero servidor da vida<sup>71</sup>. Como pároco, o presbítero é um “animador de comunidade de discípulos missionários”, que sabe desenvolver seu ministério em parceria com os leigos e leigas da paróquia; desenvolve um processo de renovação paroquial com “imaginação para encontrar respostas aos muitos e sempre mutáveis desafios que a realidade coloca”; cria organismos que superam todo tipo de burocracia na pastoral; forma e anima os Conselhos que o ajudam no cumprimento da sua missão<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 193.

<sup>68</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 194.

<sup>69</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 195.

<sup>70</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 193-197.

<sup>71</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 199.

<sup>72</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 202-203.



E isso numa “espiritualidade de comunhão missionária”<sup>73</sup>, que faz com que o projeto da Igreja local e o projeto pessoal de vida do presbítero não estejam dissociados. Na mesma medida em que a Igreja local apresenta ao presbitério as exigências da evangelização, este enriquece a Igreja local com o modo de ser de cada presbítero, seus carismas e virtudes vividas a serviço do povo de Deus.

### *c) O serviço dos diáconos*

O Vaticano II restabeleceu o diaconato na Igreja (LG 29 e AG 16), como ministério permanente da caridade, da palavra e da liturgia. O eixo que une esses três elementos no ministério diaconal é o serviço. O diácono é chamado a ser sinal de Cristo que veio para servir e não para ser servido, de modo que o seu lugar na Igreja é lá onde estão os que mais precisam ser assistidos em suas necessidades materiais ou espirituais. Isso mostra que a dinâmica do ministério diaconal não parte do altar para o serviço, mas é o contrário: partindo do serviço junto aos necessitados, chega-se à Palavra e ao altar. Assim, o serviço primeiro do diácono não é o litúrgico, mas o assistir e acompanhar os necessitados da comunidade. Na medida em que o faz, conduz esse serviço à oração e à liturgia, agora atingindo o centro do seu ministério, como ágape. Não há, portanto, oposição no ministério diaconal entre serviço à sociedade e serviço à Igreja.

É desse modo que o diácono contribui na construção da Igreja local, estando inserido na sociedade. O estatuto canônico dos diáconos favorece seu ministério local. Por sua ordenação, ele pertence ao clero local, a uma diocese (c. 266, §1). Contudo, diferente dos presbíteros, os diáconos podem assumir cargos civis, ser funcionários administrativos, exercer uma profissão comercial, ser membros ativos de um partido político e de um sindicato (c. 288). Essa inserção social permite que os diáconos sejam, potencialmente, ministros com uma linguagem, cultura e modo de agir característicos na Igreja local, podendo melhor facilitar a inserção dessa no meio social. Assim, não há porque fazer do diaconato um reforço da clericalização da Igreja. Ele é chamado a mostrar o outro lado, a sua dimensão social-caritativa. Não é a presença do diácono mas sim a sua ausência que pode fortalecer a clericalização na Igreja, levando o presbítero a concentrar em si o conjunto da pregação litúrgica, das celebrações sacramentais e das decisões pastorais.

<sup>73</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 203.



É importante compreender que o modo como se concebe o ministério diaconal pode favorecer a consciência que uma Igreja local tem de si. A Igreja local se expressa também por esse ministério, de modo que pode valorizar sem temor a sua presença, vendo nele um vínculo forte com o meio social e integrando-o nas relações de comunhão – superando assim a cisão não poucas vezes presente entre ministros na Igreja.

#### *d) Os leigos e leigas na Igreja local*

O Concílio afirma que os hierarcas “não foram instituídos por Cristo a fim de assumirem sozinhos toda a missão salvífica da Igreja no mundo” (LG 30). É dever da hierarquia “reconhecer nos fiéis suas atribuições e carismas, para que todos cooperem na obra comum” (LG 30. Também o n. 37). Também PO 9 lembra aos que possuem o ministério ordenado que “reconheçam com alegria e incentivem com entusiasmo os multiformes carismas dos leigos, dos modestos aos mais elevados”.

Assim, além dos membros das ordens sacras também outros cristãos “gozam da aptidão de ser designados pela hierarquia para alguns ministérios eclesiais para um fim espiritual” (LG 33). Trata-se de uma cooperação ou participação dos leigos nas tarefas da Igreja (LG 37), quer nas funções litúrgicas (leitor, acólito) como ministro da eucaristia, do batismo, do matrimônio; quer no serviço da doutrina e pregação (LG 35), inclusive colaborando na regência da comunidade eclesial. Exerce, ainda, outras funções que não precisam de uma designação especial do bispo.

O fundamental é perceber que “O apostolado dos leigos é participação na própria missão salvífica da Igreja. A esse apostolado todos são deputados pelo próprio Senhor, através do batismo e da confirmação” (LG 33), sendo os sacramentos e sobretudo a Eucaristia os que comunicam e alimentam “a caridade para com Deus e para com os homens que é a alma de todo o apostolado” (LG 33). Assim também “os leigos têm o dever e o direito do apostolado por sua própria união com Cristo Cabeça ... recebem do próprio Senhor a delegação para o apostolado” (AA 3). Desse modo, o Concílio define a questão se a ação dos leigos é o exercício de um mandato conferido pela hierarquia ou se é o exercício do fato cristão próprio de todo fiel batizado. Fica claro que o leigo no apostolado que lhe é específico e próprio não age em virtude do mandato hierárquico, mas por delegação do próprio Cristo.



Isso tem grande transcendência para a Igreja local. Ali, os fiéis são chamados a viverem sua vocação cristã colocando à disposição da comunidade os dons que possuem. A Igreja local se fortalece com a parceria entre clero e leigos, num exercício de corresponsabilidade na missão. Realiza-se assim a Igreja Povo de Deus. Tal como o Primeiro Testamento, onde Povo de Deus é a mais comum das designações de Israel, o laos (povo) tem em cada fiel um laikos (leigo). Assim, na Igreja de hoje o sentido primeiro de leigo deveria ser sinônimo de fiel. Se tal não aconteceu ao longo da história da Igreja pela ênfase clerical de sua organização, é nisso que consiste agora a principal novidade do Vaticano II: o leigo não se define pela negatividade, como aquele que não é membro da ordem sacra. O sentido de leigo é afirmado, primeiramente, pela positividade como sinônimo de fiel, cristão, membro do Povo de Deus. É num segundo momento que se faz a distinção entre leigo e quem é membro da ordem sacra e do estado religioso<sup>74</sup>.

Além de atuarem na Igreja, os leigos têm também uma presença fortemente ativa no mundo onde vivem. Eles são, assim, “homens da Igreja no coração do mundo, e homens do mundo no coração da Igreja”<sup>75</sup>. Por essa razão, há uma “especificidade” da ação do fiel leigo. A partir da sua fé, ele atua nas realidades políticas, econômicas, culturais, artísticas, no âmbito nacional e internacional. Mas atuando na Igreja e no mundo, “a construção da cidadania, no sentido mais amplo, e a construção de eclesialidade nos leigos, é um só e único movimento”<sup>76</sup>.

Por isso é fundamental compreender o significado de “específico” no agir dos fiéis leigos. Não se trata de afirmar que ele faz aquilo que a hierarquia não consegue ou não pode fazer. Trata-se, antes, de entender que algo lhe é próprio na Igreja. Mas esse “próprio” está inserido ao que é “comum” na Igreja: a missão é de todos. Como a atuação do leigo na Igreja decorre do seu próprio batismo, relativizam-se as fronteiras entre “clero” e “leigos”, acentuando a responsabilidade comum de todos na participação no triplice ofício de Cristo, cada um exercendo sua missão de acordo com o que lhe é específico-próprio na Igreja.

### e) *A vida consagrada*

É certo que a Igreja local se organiza em sua ação pastoral contando com os agentes do lugar, leigos e clero. Mas é verdade também que ela não

<sup>74</sup> Roberto M. ROXO, *O Concílio*, Vozes, 1967, 213.

<sup>75</sup> CELAM, *Documento de Puebla*, n. 786; *Documento de Aparecida* 209.

<sup>76</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 215.



é nunca auto-suficiente, podendo e devendo contar com a colaboração de pessoas que não são originários do lugar. O princípio da universalidade da fé e da missão faz com que a Igreja local acolha todos os carismas, dons e serviços que contribuem na pregação do evangelho.

Situa-se aqui a vida consagrada como dom de Deus dado à Igreja, um tipo particular de viver o discipulado e a missão. A vida monástica, contemplativa e ativa, os institutos seculares, inseridos nas sociedades de vida apostólica e outras novas formas, são as principais expressões da vida consagrada hoje. Fiéis aos carismas fundadores, os consagrados contribuem com a Igreja local onde se encontram estabelecidos, fazendo “da sua presença, de sua vida fraterna em comunhão e de suas obras, lugares de anúncio explícito do Evangelho, principalmente aos mais pobres”<sup>77</sup>. Fundamental para isso é a comunhão dos consagrados com o bispo, cientes das necessidades e exigências da Igreja local, compartilhando da mesma missão, suas prioridades e métodos. Assim, os consagrados enriquecem a Igreja local com o seu carisma, seus dons e serviços, do mesmo modo que encarnam o carisma no ambiente onde se encontram. Não é justo, com a justificativa de viver o carisma, desconsiderar a realidade da Igreja local; como também não se deve impedir na Igreja local espaço para a presença e atuação da vida consagrada.

## 6 A organização da Igreja local

As dioceses – A criação de uma diocese nasce da necessidade pastoral que a Igreja sente em uma determinada região. O número de habitantes, de paróquias, a extensão territorial, etc., são elementos a serem considerados para a organização territorial de uma diocese. Mas ao mesmo tempo que é verdade que a Igreja local se organiza territorialmente, também é verdade que essa organização se dá sobre um princípio distinto do territorial. A organização da Igreja diocesana local se dá pela conjunção entre um bispo e um território – Inácio de Antioquia defendeu fortemente um só bispo por diocese, e o cânon 8 do Concílio de Nicéia prescreve “que não haja dois bispos por cidade”<sup>78</sup>. E o vínculo entre ter-

<sup>77</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 217.

<sup>78</sup> A Igreja católica há muito abandonou esse princípio, os ortodoxos o fizeram apenas a partir de 1920, e as Igrejas pré-calcedonianas o observam ainda hoje. O que faz com que a nomeação de bispos auxiliares não comprometa a unicidade do episcopado parece ser o fato de se ter uma única sede. Assim, eclesiologicamente seria mais exato e coerente que os bispos auxiliares sejam concedidos à sede, e não à pessoa – sem





ritório e bispo não se determina por razões culturais ou geográficas, mas por razão teológica: há uma sucessão de bispos na Igreja local, de modo que por trás da continuidade institucional manifesta-se a catolicidade da Igreja local diocesana. No plano institucional, o ministério episcopal favorece a organização da Igreja nos diversos espaços humanos, possibilitando uma comunicação entre as Igrejas locais como concretização da catolicidade destas. “Concebida assim ... a territorialidade é sinal e garantia de catolicidade”<sup>79</sup>.

Um elemento importante a ser considerado é a extensão da diocese. Ela deveria favorecer uma real experiência de Igreja local. Dioceses muito grandes, no território ou na população, dificultam essa experiência. O n. 22 da *Christus Dominus*, pede que se considere a composição variada do povo de Deus, de modo que se manifeste a natureza da Igreja na diocese. Igualmente, orienta que as dioceses das grandes cidades se reorganizem, por um processo de descentralização e coordenação que favoreça o trabalho de evangelização.

Essa é também a orientação do magistério latino americano e caribenho. Para que a diocese seja “lugar privilegiado da comunhão”, ela precisa “renovar-se constantemente em sua vida e ardor missionário”, tornando-se, para todos os batizados, “casa e escola de comunhão, de participação e de solidariedade”<sup>80</sup>. A diocese é, assim, “o primeiro espaço da comunhão e da missão”, possibilitando uma pastoral orgânica renovada e vigorosa capaz de responder aos desafios da evangelização<sup>81</sup>.

As paróquias – Mesmo se historicamente e teologicamente a paróquia pareça algo “secundário” em relação à Igreja episcopal, seu lugar e importância estão claramente definidos na diocese. Mesmo não tendo a mesma representatividade que a Igreja catedral, Igreja mãe e sede do bispo, a paróquia é a forma concreta de ser Igreja num lugar. Ali o fiel recebe os sacramentos, ouve a pregação da palavra, faz a experiência da Igreja comunidade. O Vaticano II afirma que “as paróquias, organizadas sob um pastor em comunhão com o bispo, fazem presente a Igreja universal” (LG 28; SC 42). O Documento de Aparecida entende as paróquias

---

atribuir-lhes um episcopado fictício. Desse modo, eles participariam no episcopado da Igreja local, sem mudar seu estatuto, favorecendo o exercício da colegialidade e corresponsabilidade pastoral (H. LEGRAND, *Teologia de la Iglesia local*, 165).

<sup>79</sup> H. LEGRAND, *Teologia de la Iglesia local*, 165.

<sup>80</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, 167.

<sup>81</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, 169.



como “células vivas da Igreja” e “escolas de comunhão”, onde se vive o discipulado de Cristo, fazendo de todos os cristãos responsáveis pela evangelização<sup>82</sup>.

Há desafios a serem enfrentados para isso. O primeiro é não entender a diocese como uma federação de paróquias, e sim uma “rede” delas. A paróquia não está isolada, mas em “rede” formando a Igreja local. Isso exige provocar uma renovação da paróquia pela “reformulação de suas estruturas, para que seja uma rede de comunidades e grupos”<sup>83</sup>. O segundo desafio é tornar as paróquias realmente missionárias, em condições de atender todas as exigências da evangelização e todos os espaços sócio-culturais<sup>84</sup>. O terceiro desafio continua sendo a valorização nas paróquias da presença e atuação dos leigos e leigas, dando-lhes a devida formação para que se tornem verdadeiros missionários, pois “só através da multiplicação deles poderemos chegar a responder às exigências missionárias do momento atual”<sup>85</sup>.

Claro que isso exige da Igreja diocesana um projeto pastoral que oriente o caminhar das paróquias. E exige também do pároco e dos que trabalham nas paróquias “novas atitudes”, sobretudo o testemunho de autêntico discípulo de Cristo, o ardor missionário, a criatividade e a capacidade de agir coletivamente no planejamento e na realização da ação pastoral. Assim, a paróquia é “escola de vida cristã”<sup>86</sup>, contribui para que a Igreja local realize o seu projeto de evangelização, na mesma medida em que ela realiza concretamente a Igreja local.

Os Conselhos diocesanos – O ministério ordenado está à frente da Igreja, mas também recebe da Igreja a tradição de fé que tem o dever de conservar e promover fielmente. Isso vale, sobretudo, para o bispo como líder da Igreja local (LG 22). Mas na Igreja há muitos outros carismas suscitados pelo mesmo Espírito. E na medida em que o bispo reconhece os demais carismas doados pelo Espírito à Igreja local, o seu ministério acontece num espírito de comunhão e participação com os presbíteros, os diáconos, os consagrados e consagradas, os fiéis leigos e leigas. A expressão maior do ministério episcopal é, certamente, a presidência da celebração eucarística. E ao fazê-la, o bispo não celebra só, mostrando

<sup>82</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, nn. 170-171.

<sup>83</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 172.

<sup>84</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 173.

<sup>85</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 174.

<sup>86</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 175.



que o seu ministério é promotor da unidade e da comunhão de todos os fiéis no corpo de Cristo (LG 24-27).

Situam-se aqui os Conselhos diocesanos, sobretudo os Conselhos de presbíteros (PO 7), os Conselhos pastorais (CD 27) e os Conselhos de leigos e leigas (AA 26). Na perspectiva da eclesiologia de comunhão e participação de todo o Povo de Deus, esses Conselhos são fundamentais para o exercício da corresponsabilidade no ministério pastoral. Por isso não são apêndices e contribuem para a realização da Igreja local. Eles ajudam na compreensão da realidade em seus desafios e possibilidades para a evangelização, na gestão de conflitos, no estabelecimento de linhas pastorais.

A experiência mostra que uma Igreja local vive realmente a experiência de Igreja comunidade quando os Conselhos têm seu lugar e papel reconhecidos e valorizados. Assim, eles contribuem para vincular a dimensão comunitária e a dimensão institucional da Igreja. Sem o espírito de comunhão, a instituição torna-se um elemento autoritário. E sem instituição, a comunhão corre o risco de ser uma realidade abstrata. Os Conselhos, enquanto instituição eclesial, equilibram a tensão entre comunhão e instituição em duas direções: internamente, possibilitam melhor comunicação e serviço entre pessoas e grupos, carisma e missão; externamente, permitem a inserção da Igreja no contexto humano com maior realismo e eficácia evangelizadora. Os Conselhos mostram-se, assim, indispensáveis na organização e realização da Igreja local.

## 7 Unidade e diversidade na Igreja

A concepção da Igreja local como “porção do povo de Deus”, o princípio da encarnação da Igreja local, a relação desta com a Igreja universal, a sua realidade evangélica, eucarística e pneumática, a relação entre o poder do papa e o poder dos bispos, entre ministérios ordenados e ministérios leigos, são fatores que mostram que unidade e diversidade são elementos complementares do mistério eclesial. A vida da Igreja se manifesta por aspectos múltiplos em sua vocação à unidade e unicidade, em sua missão divina universal e sua realização num espaço e tempo concretos. Mas há um movimento pendular entre esses dois pólos, nem sempre equilibrados. Existe uma tensão entre as forças “centrípetas” e as forças “centrífugas” na Igreja, fomentando tanto formas extremas de centralismo e uniformismo, com detrimento da legítima diversidade, quanto particularismos e nacionalismos que desintegram a unidade real da Igreja.



Para se equilibrar essa tensão, faz-se necessário um verdadeiro processo de conversão, que busque a comunhão “a partir das” e “nas” diversidades, confiante na ação do Espírito que “sopra onde quer”. Alguns elementos precisam ser considerados para isso:

1) é preciso, ainda hoje, superar uma visão de Igreja como “sociedade perfeita”, que privilegia exageradamente a sua dimensão institucional. Essa perspectiva eclesiológica é uma noção extrinsecista de Igreja, que acentua uma unidade unilateral, em seus aspectos institucionais e jurídicos. A superação proposta pelo Vaticano II enfatiza o mistério da Igreja, como corpo místico e sacramento. Aqui, a unidade na dimensão institucional contempla também os aspectos místéricos (LG 2-5), espirituais e internos (LG 14). E isso sem incorrer no quietismo ou espiritualismo ou pietismo, já condenados pela *Mystici corporis*. A Igreja é, assim, sinal e instrumento de unidade numa dupla direção: vertical com o Deus uno e trino, e horizontal dos fiéis entre si (LG 1).

Por esse caminho, o fundamento primário da unidade e da diversidade na Igreja é o Espírito Santo. Ele, “que habita nos crentes, enche e governa toda a Igreja, é quem realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une todos tão intimamente em Cristo, de modo a ser o Princípio da unidade na Igreja” (UR 2).

2) A tensão entre unidade e diversidade é equilibrada na medida em que na Igreja local se consegue integrar as perspectivas eclesiológicas dos concílios Vaticano I e II. São perspectivas diferentes, mas ambas pertencentes e necessárias à explicitação do mistério eclesial. O Vaticano I desenvolveu a doutrina do primado de Pedro e seus sucessores, como princípio de fé e de comunhão (DH 3050). O Vaticano II desenvolveu a teologia do episcopado, seu lugar na constituição da Igreja e sua missão de manifestar e salvaguardar a universalidade da Igreja, como serviço à legítima variedade na multiplicidade das Igrejas locais, nas quais se realiza a única Igreja de Cristo. Assim, a unidade não absorve a diversidade, o ministério do papa não atrofia o ministério dos bispos, a Igreja universal não existe sem a Igreja local.

3) Uma e muitas Igrejas: diferente dos demais concílios, que trataram da uma e única Igreja, o Vaticano II, sem renunciar à unicidade da Igreja e distanciando-se do conceito rígido de unidade, fala no plural as Igrejas. Estritamente falando, a expressão “muitas Igrejas” inclui as Igrejas locais em plena comunhão com a unidade da única Igreja. Mas durante séculos o conceito de Igreja universal, identificado com o de Igreja romana, não reconheceu suficientemente a autonomia e a diversidade



das Igrejas locais. Isso em muito influenciou para que algumas destas igrejas, em busca de realização autônoma, se separassem da unidade católica, “não sem culpa de uns e de outros” (UR 3).

A concepção católica de “uma” e “muitas Igrejas” distingue-se do conceito protestante de Igreja, que “não deixa espaço para pensar em uma Igreja que abrace as diversas Igrejas confessionais visíveis”. No protestantismo, nenhuma Igreja singular pode, em relação às outras, afirmar ser a única Igreja de Cristo. Institucionalmente, todas dividem o mesmo grau de legitimidade e valor. O conceito católico de Igreja, por sua vez, exige uma unidade que se realize também no âmbito visível e institucional. A pluralidade de Igrejas não estão justapostas ou confederadas. O concílio fala de “muitas” Igrejas dentro de apenas “uma Igreja”<sup>87</sup>.

O concílio supera a tensão que aqui se manifesta falando de “graus” que se dão na realização da Igreja de Cristo, constituída nas várias Igrejas locais com vínculos de plena comunhão na diversidade. A história de separação “da plena comunhão da Igreja Católica” (UR 3) não nega a existência de uma comunhão que admite “variados graus”, conforme a maior ou menor participação nos elementos essenciais da Igreja. Assim, os elementos *Ecclesiae* (UR 3) é o que define a relação entre a Igreja de Cristo, una e única, e as muitas Igrejas. Aquela subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, embora fora de sua estrutura se encontrem muitos elementos de santidade e verdade que, bens da Igreja de Cristo, impelem à unidade católica (LG 8). Trata-se dos elementos essenciais, presentes de modo pleno e íntegro na Igreja católica – enquanto que elementos acidentais lhes podem faltar, razão porque o concílio reconhece a *Ecclesia semper reformanda* (UR 6). E as comunidades de cristãos que não estão em vínculo institucional com a Igreja católica possuem também elementos de grande valor (eximia) que Cristo deixou para a sua Igreja (UR 3; LG 15), o que lhes permite um caráter de eclesialidade, de modo que “para além dos limites da Comunidade Católica, não existe o vazio eclesial” (*Ut unum sint*, 13).

Assim, o ecumenismo mostra que a questão da unidade e diversidade tem a ver com a questão das “fronteiras” da Igreja (se é que estas existem e se é possível dizer “onde” se situam). A busca de uma unidade “para fora” depende do ponto de partida da eclesiologia. A perspectiva da “sociedade perfeita” desenvolve uma compreensão jurídica da questão. A unidade é realizada quando as diferentes expressões da fé cristã

<sup>87</sup> J. RATZINGER, *O Novo Povo de Deus*, Paulinas, 1974, 217.



se encontrarem num mesmo corpo institucional. Trata-se de uma visão orgânica da unidade das diferenças. A noção da Igreja mistério e comunidade de crentes, busca harmonizar os vários aspectos do problema da unidade e fronteiras da Igreja em sua dimensão interna e externa, sem excluir da participação da Igreja de Cristo os que não se encontram dentro da instituição visível. Aqui, a unidade é vista “a partir da” e “na” diversidade. Trata-se, porém, de uma “diversidade reconciliada”, onde diferença não significa divergência no conteúdo da fé cristã. A unidade na diversidade reconciliada é, assim, capaz de expressar a comunhão dos cristãos em Cristo pelas, nas e através das riquezas de diferentes tradições eclesiais, que se encontram numa “unidade plural”<sup>88</sup>. Isso encontra fundamento no Vaticano II, ao afirmar ser preciso que na Igreja uma haja lugar para toda a legítima diversidade das Igrejas locais, e que estas não se considerem na prática plenamente independentes, mas, ao contrário, reconhecendo a unidade da Igreja de Cristo, a enriqueçam com seus elementos e carismas próprios. Lendo esse ensinamento numa perspectiva ecumênica, uma positiva relação entre a Igreja universal uma e as muitas Igrejas locais no interior do catolicismo pode ser caminho para a relação entre a Igreja católica e as muitas outras tradições eclesiais existentes no interior do cristianismo.

### Conclusão

Mais do que tratar de elementos específicos da Igreja em Santa Catarina, apresentamos aqui os elementos teológicos da Igreja local. Desenvolvendo uma reflexão ampla da Igreja local, pretendendo contribuir para a compreensão da Igreja que se realiza em todos os tempos e lugares e de diferentes maneiras. Esperamos, assim, contribuir para a formação da consciência da Igreja que está em Santa Catarina, valorizando-a em sua natureza teológica, em sua espiritualidade, em sua missão.

#### *Endereço do autor:*

Av. Dep. Antônio Edu Vieira – 1524  
88040-001 – Florianópolis, SC.  
e.mail: elias.wolff@itesc.org.br

---

<sup>88</sup> E. WOLFF, *A Unidade da Igreja – Ensaio de eclesiologia ecumênica*, Paulus, 2007, 227-235.