

O Documento conciliar Lumen Gentium é compreendido no horizonte das transformações ocorridas na Igreja, sobretudo na segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX. Foram essas transformações que possibilitaram a realização do Concílio Vaticano II como um concílio de “transição” nos modos de se compreender e de ser Igreja. Os movimentos de reforma – Bíblico, Patrístico, Litúrgico, Ecumênico, Catequético, entre outros, fermentaram a reflexão eclesiológica, contribuindo para o surgimento de uma “inesperada primavera”. Nesse contexto, a constituição dogmática sobre a Igreja, promulgada no dia 21 de novembro de 1964, aparece como uma “transição necessária”: de uma linguagem conceitual e jurídica a uma linguagem imagética; de uma Igreja voltada para si a uma Igreja voltada para Cristo; de uma Igreja “cristomonista” a uma Igreja “trinitária”; de uma Igreja “societas” a uma Igreja mistério; de uma Igreja hierárquica a uma Igreja Povo De Deus... A Igreja da Lumen Gentium é uma Igreja a caminho, peregrina na história, que não tem a transitoriedade como condição para atingir a meta definitiva: o Reino De Deus.

Lumen Gentium: **a transição necessária**

*Antônio José de Almeida**

* Natural de Marapuana, SP e presbítero da diocese de Apucarana, PR. Fez mestrado e doutorado em Teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Autor de várias obras, entre as quais “Sois um em Cristo”, LBT, vol. 8.1, 2004.



“O que me impressionou em Jesus é esta senha de avançar sempre... o elemento estável do cristianismo é a ordem de não parar nunca” (M. BLONDEL).

“Dizem que sou um papa de transição...”

Não é possível apresentar a *Lumen gentium* nos limites de um artigo de revista. O assunto não só é amplo, abrindo-se em tantas direções, mas também envolvente, sedutor, apaixonante. É preciso delimitar.

Escolhi dois caminhos, ou melhor, um caminho que desemboca noutro. Parti daquele intenso processo de renascimento da vida eclesial que, de alguma forma, tem início já no século XIX, mas que explodirá no século XX em tantos e tão diversos processos e dinamismos – comumente chamados de “movimentos” – que acumularão um volume tal de massa crítica que, na estrutura da Igreja Católica, mais cedo ou mais tarde, não poderia encontrar outro desaguadouro que não fosse a celebração de um concílio ecumênico.

Alguns o julgavam desnecessário, depois do Vaticano I. Joseph de Maistre escrevera em 1819: “Por que um concílio ecumênico quando basta um pelourinho?”¹ Pio XI e Pio XII tinham pensado num concílio, mas desistiram da idéia. Não se sabe por quê.

Tocou a *um homem enviado por Deus*, cujo nome era João (cf. Jo 1,6), acolher este sopro do Espírito e iniciar aquele que foi o mais numeroso, o mais ecumênico, o mais prolífico de todos os concílios. O Papa João XXIII se referirá em muitas ocasiões àquela inspiração súbita que o levou a convocar o Concílio², em cuja abertura ele diria: “Nosso dever não é apenas guardar esse precioso tesouro como se não tivéssemos

¹ J. DE MAISTRE, *Du Pape*, liv. II cap. 15, 1869, p. 276, n. 1.

² “A idéia do Concílio não é o fruto de longas considerações, mas uma espécie de flor espontânea de uma inesperada primavera...” (JOÃO XXIII, *Ai dirigenti dell’Azione Cattolica Italiana*, em: *Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series I (Antepreparatoria)*, Vol. I, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1960, p. 5); cf. *Documentation Catholique* 56, (29 de março de 1959), nº 1300, p. 388. “Se a Igreja Católica não é a única protagonista da renovação eclesial (...), certamente constitui o exemplo [de renovação] mais imponente também aos olhos do mundo até agora alheio ao discurso religioso. Isso depende também da singular figura de João XXIII. A idéia de Igreja como povo de Deus, a missão essencialmente pastoral da Igreja, a centralidade do culto, a colegialidade, são aquisições do Vaticano II que ao mesmo tempo são captadas imediatamente e concretamente na pessoa, nos gestos de Papa Roncalli...” (P. C. BORI, *Koinonía. L’idea della comunione nell’ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972, p. 75).



senão preocupação com o passado, mas nos consagrar, resolutamente e sem medo, à obra que *nossa época reclama*, prosseguindo assim o caminho que a Igreja percorre há vinte séculos. O objeto essencial deste Concílio não é uma discussão sobre este ou aquele artigo da doutrina fundamental da Igreja, discussão que retomaria largamente o ensinamento dos Padres e dos teólogos antigos e modernos, o que, supõe-se, está sempre muito presente e é familiar a todos. Para isso não seria necessário convocar um concílio... O espírito cristão, católico e apostólico espera, no mundo inteiro, um *salto para a frente...*³.

A partir desta imagem tão simples e popular – “*un balzo innanzi*” – é possível estabelecer uma categoria que sirva de chave de leitura para toda a obra conciliar, mas, especialmente, para a *Lumen gentium*. A Igreja é uma Igreja que caminha, que peregrina com os seres humanos, em busca do Reino, que sempre vem e que virá em plenitude. Em muitos aspectos, ela está de passagem, não tendo aqui morada permanente, mas esperando a que há de vir (cf. 2Cor 5,10; Hb 11,10; LG 44; GS 43). Escolhi por isso a categoria da “*transição*”, tão humildemente cara a João XXIII⁴, como chave de leitura de todo o esforço conciliar: “O Vaticano II queria afrouxar os fronts e chegar a uma abertura... A melhor caracterização do Vaticano II é a de *concilio de transição*... Este era o intento que o papa convocante e a maioria dos padres conciliares tinham em relação ao Concílio e isto é o que marca a escolha dos temas e a linguagem”⁵. A obra de João XXIII e do Concílio – prosseguido brilhantemente por Paulo VI – foi justamente esta: uma necessária, mas difícil transição de uma figura histórica de Igreja e de sua respectiva eclesiologia, uma eclesiologia escrita *com a*

³ JOÃO XXIII, *Discurso di apertura del Concilio* (11.10.1962): EV I,55*.

⁴ “Dizem que sou um papa de *transição*. É isso mesmo, mas *de transição em transição*, a Igreja vai em frente” (Cf. L. J. SUENENS, *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*, Vozes, Petrópolis, 1969, p. 12. “O dia seguinte à eleição, João XXIII pode ter aparecido como *um papa de transição*. E certamente o foi, mas de um modo imprevisível, que não é sugerido pela frase em seu sentido habitual. O historiador, olhando para trás, poderá dizer que ele abriu uma nova era para a Igreja e fixou *os pontos de transição* entre o século XX e o XXI” (IDEM, *Un Papa di transizione tra il XX e il XXI Secolo*, em: *Avvenire d’Italia*, 29 de outubro de 1963) [discurso no Concílio em homenagem ao Papa João XXIII, morto no dia 03 de junho de 1963].

⁵ H. J. POTTMEYER, *Una nuova fase nella ricezione del Vaticano II. Vent’anni di ermeneutica del Concilio*, em: G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia, 1985, p. 41. “O Vaticano II marcou o fim de uma época; por pouco que se tome mais distância, verifica-se que veio até a marcar o fim de uma série de épocas, o fim de uma era. Chegaram a afirmar que, de certa forma, ele encerra a era dita constantiniana, a era do cristianismo de tipo medieval, a era da Contra-Reforma, a era do Vaticano I. Em relação a esse passado longínquo, marca *uma transição na história da Igreja*” (L. J. SUENENS, *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*, Op. cit., p. 11).



*espada na mão*⁶, para uma nova figura histórica, a ser construída com as melhores contribuições que os movimentos de renovação colocavam em sua mão, usando mais o remédio da misericórdia que o remédio da severidade, mostrando o valor de seu ensinamento e não renovando condenações⁷. O resultado foi uma revolução.

1. Depois do inverno...

A “*Lumen gentium*” começou a ser escrita quando a mão frágil e ágil de J. A. Möhler lançou sobre o papel as idéias de um espírito vigoroso, que, ao gosto da época, recebeu o caudaloso título de *A unidade da Igreja ou o espírito do catolicismo de acordo com os Padres da Igreja dos três primeiros séculos*⁸, de 1825, e as poucas outras obras que se lhe seguiram, notadamente a *Simbólica ou exposição das diferenças doutrinárias entre católicos e protestantes como se evidenciam de seus escritos simbólicos*, de 1831⁹. Möhler morreu jovem, em 1838, mas seu legado para a eclesiologia tem um valor imorredouro, pois não só impulsionou todo o processo de renovação que confluiu no Vaticano II, mas foi além deste, estimulando, questionando, em permanente atualidade.

Fora do continente, saiu da aventura pessoal e da produção intelectual de outro João, o longevo J. H. Newman (1801-1890), considerado (com Möhler) a outra antena da eclesiologia renovada, outro influxo decisivo para a renovação da Igreja e da reflexão eclesiológica. Foi a segunda mão a empunhar a caneta que escreveu a *Lumen gentium*. Além de ser um dos fundadores do Movimento de Oxford (1845-1846; 1850-1851), que trouxe personalidades de alto nível intelectual e de muito prestígio humano para o seio da Igreja Católica na Inglaterra, escreveu obras como *Os Arianos do quarto século* (1833), *A Igreja dos Padres* (1840), obra que marca a sua passagem para o catolicismo, o *Ensaio*

⁶ “A ningún otro tratado teológico en la historia de la teología puede, quizás, aplicarse con más acierto la frase de Y. Congar de haber sido elaborado *espada en mano*...” (A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. I. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia, BAC – Estudio Teológico de San Ildefonso, Madrid – Toledo, 1986, p. 107).

⁷ Cf. JOÃO XXIII, *Discurso di apertura del Concilio* (11.10.1962): EV I,55*.

⁸ Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt nach den Vätern der ersten drei Jahrhunderten, Tübingen, 1825.

⁹ Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, Kupferberg, 1832.



sobre o desenvolvimento da doutrina cristã (1845), e a famosa *Sobre a consulta dos fiéis em matéria de doutrina* (1859), sem falar de sua obra-prima filosófica e teológica, o *Ensaio em prol de uma gramática do assentimento* (1870)¹⁰. Se, no Vaticano I, Newman, já cardeal, não pôde contribuir com suas idéias antigas e, por isso, inovadoras, sua presença foi decisiva no Vaticano II, do qual muitas páginas não teriam sido escritas sem a contribuição deste *gentleman* apaixonado por Deus e pela verdade.

Mas não foram apenas nem sobretudo mãos individuais que escreveram a *Lumen gentium*, por mais importantes e decisivas que essas tenham sido. O corpo todo da Igreja, em menor ou maior grau, se envolveu num movimento inaudito de reforma. Os “*movimentos*”, ao tempo em que impulsionaram, foram coagulando e dando curso mais ou menos orgânico àquilo que se respirava no ar e nos bares, nas escolas e nas praças, nos seminários e nos institutos teológicos, nas modestas catequeses e nas solenes universidades.

Refiro-me ao *movimento bíblico*, com sua preocupação científica, por um lado, e seu cuidado com a atualização, por outro, destacando-se aí grandes nomes como o do oratoriano francês Richard Simon (1638-1712), pai da moderna exegese, o do jesuíta Pe. J. Knabenbauer (1839-1911), que bebe nos Santos Padres, o do dominicano Pe. J.-M. Lagrange (1855-1938), fundador da *École Biblique de Jérusalem* (1890) e da *Revue Biblique* (1892). Enorme contribuição veio dos estudiosos protestantes, mesmo quando em conflito com os pontos de vista católicos, como foi o caso de J. Wellhausen (1844-1918) e Adolf von Harnack (1851-1930), da Escola Liberal, ou de católicos em grave crise com a hierarquia, como J. Ernest Renan (1823-1892) e, na chamada “crise modernista”, Alfred Loisy (1857-1940) e outros. À distância, reconhece-se cada vez mais que também alguns papas contribuíram para o progresso dos estudos bíblicos: a célebre encíclica *Providentissimus Deus* (1893), de Leão XIII; o decreto *Lamentabili* (1907) e a encíclica *Pascendi* (1907), de Pio X; a benéfica encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920), de Bento XV; a libertadora encíclica de Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, em plena Guerra (1943)¹¹.

¹⁰ The Arians of the Fourth Century, 1833; Prophetic Office of the Church, 1837; The Church of the Fathers, 1840; An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1945; On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, 1859; An Essay in Aid of a Grammar of Assent, 1870; Cf. F. MACHADO DA FONSECA, *Mater Ecclesia. O mistério da Igreja na vida e nas obras de J. H. Newman*, Editora Santa Cruz Ltda., Rio de Janeiro, 1951.

¹¹ “O mundo bíblico teve de repente a impressão de que podia respirar” (G. AUZOU, *La Parole de Dieu*, Éditions de l’Orante, Paris, 1960, p. 377).



Paralelamente ao movimento bíblico, teve enorme peso na renovação da eclesiologia o *movimento patrístico*. A redescoberta dos Santos Padres afunda suas raízes nos séculos do Humanismo e da Reforma – que se lembre Erasmo de Rotterdam (1467-1536), para ficarmos num só nome – mas desenvolve-se com método e rigor nos séculos XIX e XX, alimentando de uma nova seiva toda a árvore da Igreja e todos os ramos do saber teológico. Símbolos e instrumentos deste *ressourcement* foram, no século passado, a publicação da monumental Migne – o *Patrologiae cursus completus, series graeca et orientalis* (Paris, 1857-1886) ou PG, e o *Patrologiae cursus completus, series latina* (Paris, 1844-1864) – e, no século XX, a publicação da também preciosa coleção *Sources Chrétiennes*¹², com nada menos que 225 volumes (1942-1975).

O *movimento litúrgico* teve seu início na Bélgica, com Dom P. Guéranger (1805-1877), autor da pioneira obra *Institutions liturgiques*¹³, mas foi na Alemanha, de onde passou para a França, que este movimento se firmou, sobretudo depois da Primeira Guerra Mundial. Referindo-se à *Liturgia Católica*, de M. Festugière, publicado em Maredsous em 1913, que o grande Dom Lambert Beauduin definiu como “a inauguração científica do Movimento Litúrgico”, o não menos grande Romano Guardini dizia: “No campo teórico, o valor da *Liturgie Catholique* consiste nisso: dela emerge claramente que o culto eclesial não é questão de textos e de preceitos, enquanto a ciência litúrgica nada tem a ver com bibliografias ou arquivos. O culto é antes algo vivo, com grande riqueza de formas e poder unificador”¹⁴. Foram necessários cento e cinquenta anos de pesquisas (estudo dos rituais antigos), de reflexão (aprofundamento da teologia dos sacramentos e da liturgia) e de elaborações práticas (propostas de uma liturgia nova)¹⁵ – com todos os confrontos e desencontros que isso envolveu

¹² A “Migne” recebe o nome de seu organizador, Jacques-Paul Migne; “Sources Chrétiennes” foi fundada por H. de Lubac e J. Daniélou.

¹³ P. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques*, Société Générale de Librairie Catholique, Paris – Bruxelles, 1878.

¹⁴ R. GUARDINI, *Das Objektive im Gebetsleben*. Zu P. M. Festugières, *Liturgie catholique*, “Jahrbuch für Liturgiewissenschaft”, 1 (1921), p. 118.

¹⁵ Cf. O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Cerf, Paris, 1945; R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Herder, Freiburg, 1918; O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, F. Pustet, Regensburg, 1935; P. PARSCH, *Das Jahr des Heiles*, Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg, 1952¹⁴; Messerklärung. Im Geiste der liturgischen Erneuerung, Volksliturgisches Apostolat, Klosterneuburg, 1950³; J. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Herder, Wien, 1948; L. BOUYER, *La vie de la liturgie*. Une critique constructive du Mouvement Liturgique, Cerf, Paris, 1956; IDEM, *Le Mystère Pascal* (Paschale Sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte, Cerf, Paris, 1947; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*,



– até chegarmos à *Sacrosanctum Concilium* (1963) e aos demais textos conciliares que tocam esta questão, especialmente a *Lumen gentium*.

De extraordinária fecundidade para a Igreja e para a eclesiologia tem sido o *movimento ecumênico*¹⁶. Nascido entre os protestantes oficialmente em 1910, em Edinburgo (Escócia), por ocasião de uma conferência missionária de representantes de várias entidades missionárias, bifurcou-se em duas grandes correntes (*Life and Work*, mais prática e engajada, e *Faith and Order*, mais dogmática e institucional), finalmente fundidas no Conselho Mundial das Igrejas, surgido em 1948, em Amsterdam. A Igreja Católica não faz parte do Conselho Mundial das Igrejas, mas acompanha suas atividades, especialmente estando presente, através de observadores, em suas mais importantes assembléias, desde Nova Delhi (1961). João XXIII, em 5 de junho de 1960, criou o Secretariado para a União dos Cristãos e pôs à sua frente o grande exegeta jesuíta Cardeal Agostinho Bea, e parece ter realmente titubeado entre um concílio ecumênico e um concílio de união¹⁷. Vários grupos consagram-se ao trabalho ecumênico. Dentre os católicos, vale destacar o Mosteiro de Chevetogne, na Bélgica, ligado ao nome de Dom Beauduin; a Conferência Católica Ecumênica, na Holanda; o grupo *Una Sancta*, fundado pelo mártir do nazismo, Pe. M. J. Metzger; a Associação *Unitas*, dirigida pelo Pe. C. Boyer, em Roma; o movimento *Unitas*, franciscano, nos Estados Unidos. Incontável o número de teólogos – em todas as Igrejas – que abraçaram a causa do ecumenismo¹⁸.

Cerf, Paris, 1951; B. BOTTE, *O Movimento Litúrgico. Testemunho e recordações*, Edições Paulinas, São Paulo, 1978.

¹⁶ Paulo VI, ao abrir a IIª Sessão do Concílio, destacava quatro objetivos para o Concílio: uma definição mais exata e completa da Igreja; a renovação da Igreja católica; a recomposição da unidade entre todos os cristãos, drama espiritual do Concílio e escopo definido por João XXIII; finalmente, o diálogo com o mundo contemporâneo (*Discorso di Paolo VI in apertura del secondo periodo del Concilio*, em: EV 149*-198*).

¹⁷ João XXIII, depois de referir-se, na Mensagem de Natal de 1958, a uma tentativa das Igrejas ortodoxas do Oriente Próximo de elaborar um plano para uma compreensão mútua entre as diversas confissões cristãs (“uma lembrança de uns trinta anos atrás!”), acrescenta: “É assim que o problema angustiante da unidade rompida da herança de Cristo permanece sempre uma causa de perturbação e de entrave ao encontro de uma solução. É por isso que nós nos permitimos – que dizemos, nós nos permitimos? – nós não pretendemos senão prosseguir humildemente, mas com fervor a tarefa... *que todos sejam um*” (Message de Noël de 1958, em: *La Documentation Catholique* n° 1294, 4 de janeiro de 1959, col. 38-39); Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 50.

¹⁸ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un Oecuménisme catholique*, Cerf, Paris, 1937; R. AUBERT, *Problèmes de l'unité chrétienne*, Chevetogne, 1952; C. J.



A descristianização dos países tradicionalmente cristãos, por um lado, e a primeira evangelização nos então chamados países de missão, por outro, colocavam em pauta o permanente desafio da missão da Igreja. O *movimento missiológico* surgiu em âmbito protestante, na segunda metade do século XIX, por obra especialmente de Gustav Warneck, o pai da moderna missiologia¹⁹. Os missiólogos católicos R. Streit e J. Schmidlin introduziram, numa *ótica cristológica*, a missiologia no mundo acadêmico católico²⁰ (escola de Münster), seguidos por P. Charles, que adota uma *perspectiva eclesiológica* (escola de Louvain), por J. Zameza, com uma visão estritamente *hierárquica* dos sujeitos e uma avaliação acentuadamente negativa dos destinatários (escola espanhola), por H. de Lubac e P. Glorieux, que situam a missão num horizonte antropológico, pensando-a como *oferta de plenitude humana* a seus destinatários (escola francesa). Ainda que essas colocações não tenham sido capazes de penetrar no coração da eclesiologia, prepararam o terreno para o que se desenvolverá no Concílio e sobretudo depois do Concílio²¹.

A comunicação da fé às novas gerações fez com que se desenvolvesse também um vigoroso *movimento catequético*, cujos maiores representantes foram: J. A. Jungmann, de Innsbruck; J. Hofinger, de Manilha; Georges Delcuve, do Centro *Lumen Vitae*, de Bruxelas; A. Liégé, do Instituto Católico de Paris; D. Grasso, da Pontifícia Universidade Gregoriana. Foram escritas obras que se tornaram clássicas no campo da

DUMONT, *Les voies de l'unité chrétienne*, Cerf, Paris, 1954; T. SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienst einer ökumenischen Ekklesiologie*, Kyrios Verlag, Meitingen bei Augsburg, 1955; G. THILS, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Em. Warny, Louvain, 1955; H. KÜNG, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Herder, Wien – Freiburg, 1960; B. LEEMING, *The Churches and the Church. A Study of Ecumenism*, Darton, Longman & Todd, Westminster, Md.: Newman Press, 1960; A. BEA, *Pour l'unité des chrétiens*, Cerf, Paris, 1963 [A união dos cristãos, Vozes, Petrópolis, 1964]; S. N. BULGAKOV, *A Ortodoxia*, 1932; *O Paráclito*, 1936; *A Esposa do Cordeiro*, 1945; W. A. VISSERT HOOFT, *Anglo-Catholicism and Orthodoxy*, 1933; *The meaning of Ecumenical*, 1953; *Les exigences de notre commune vocation*, 1960, etc.

¹⁹ Cf. G. WARNECK, *Das Studium der Mission auf der Universität*. Gütersloh, 1877; IDEM, *Die Mission als Wissenschaft*, em: *Allgemeine Missions Zeitschrift*, n. 16 (1889), pp. 397-407, 445-457; IDEM, *Evangelische Missionslehre*, 05 vol., F. A. Perthes, Gotha, 1892-1903.

²⁰ R. STREIT, *Die deutsche Missionsliteratur*, Paderborn, 1907; J. SCHMIDLIN, *Die katholische Missionswissenschaft*, em: *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1911, pp. 10-21; IDEM, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Aschendorf, Münster, 1917.

²¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, BAC, Madrid, 2004, pp. 260ss.



catequese²². À época, o Catecismo Alemão, trabalho inspirado nos princípios da moderna catequética, teve grande ressonância²³.

Mas não era só internamente que a vida da Igreja fermentava. A Igreja achava-se situada num mundo que atravessa transformações profundas, rápidas, inéditas. A *Gaudium et spes* não se furta a fazer uma leitura dos “sinais dos tempos”: “O gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história, em que mudanças profundas e rápidas estendem-se ao universo inteiro... Já podemos falar de uma verdadeira transformação social e cultural, que repercute na própria vida religiosa... essa transformação acarreta sérias dificuldades... O gênero humano nunca dispôs de tantas riquezas, possibilidades e poder econômico; no entanto, ainda uma parte considerável dos habitantes da terra padece fome e inúmeros são analfabetos... agudas dissensões políticas, sociais, econômicas, raciais e ideológicas ainda continuam...” (GS 4). Não é uma leitura asséptica e apática dos acontecimentos, mas uma leitura engajada e comprometida (cf. GS 1). Com maior ou menor intensidade, desde o século XIX, a Igreja vinha participando do *movimento social*, tornado necessário com a revolução industrial, as migrações internas e internacionais, a urbanização, e as propostas ideológicas que, à esquerda e à direita, se faziam sob o intuito de “salvar” os pobres e criar um “mundo novo”. O caudal do amplo e variegado movimento social católico é formado por associações, sindicatos, sociedades mutualistas, patronatos, ligas, círculos, caixas rurais, que surgem não só por razões econômicas, mas também pastorais ou, pelo menos, de testemunho cristão no tecido da sociedade civil²⁴. Alguns nomes se destacaram ou pelo engajamento concreto ou pela reflexão teórica, ou por um e outra: os leigos J. Maritain, G. La Pira, francês o primeiro, italiano o segundo; os padres Rosmini, Minzoni, Bevilacqua, Mazzolari, Milani, Dossetti, Sturzo na Itália; os bispos G. B. Scalabrini e G. Bonomelli, ainda na Itália; os padres Godin, Montcheuil, Morin, Chenu, na França; os cardeais Suhard e Lercaro, um na França, o outro na Itália; os papas Leão XIII (*Rerum novarum*), Bento XV, Pio XI (*Quadragesimo anno*) e Pio XII, em alguns de seus pronunciamentos.

²² Cf. F.-X. ARNOLD, *Dienst am Glauben*, Herder, Freiburg, 1948; J. A. JUNGSMANN, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Herder, Freiburg, 1961; P. J. HOFINGER, *Katechetik Heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat*, Herder, Freiburg, 1961.

²³ Cf. *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Herder, Freiburg, 1955.

²⁴ Cf. C. BELLÒ, *Fra Ottocento e Novecento*, em: B. SEVESO – L. PACOMIO, *Enciclopedia di Pastorale*, 1, Casale Monferrato (AL), 1992, p. 117.



O *movimento leigo*, ligado ou não à Ação Católica, atuando dentro da Igreja, mas sobretudo nas mais diversas tarefas que a transformação do mundo comporta, tem sido um motor tanto para a renovação da Igreja quanto para o desenvolvimento da eclesiologia. Leigos e leigas, com o suporte de movimentos organizados, não só assumem tarefas nos mais diversos campos da vida política, econômica, social, cultural e religiosa em seus países de origem, mas chegam a partir para as “terras de missão”, colaborando com os missionários, padres e religiosos, estrangeiros, e com os presbíteros e bispos locais²⁵. Leigos e leigas manifestam sua crescente maturidade e reclamam por justa autonomia em seus engajamentos sócio-políticos²⁶. Depois do pequeno e pioneiro livro de P. Dabin²⁷, o laicato foi objeto de amplos estudos, como o clássico *Jalons pour une théologie du laïcat*²⁸ de Congar. Falou-se mesmo de uma ‘laicologia’²⁹. Já Newman notara a importância dos leigos na Igreja. Em artigo publicado em 1859, Newman recolhera impressionante número de testemunhos, mostrando o papel desempenhado, durante a crise ariana, pelos fiéis, no sentido de preservar a verdadeira fé cristológica e trinitária³⁰. Os papas não deixaram de secundar esta crescente participação e de acompanhar a reflexão dos teólogos com pronunciamentos importantes, como foram os de Pio XI e Pio XII.

O bispo evangélico Otto Dibelius (1880-1967) parece ter tido razão ao vaticinar que o século XX seria “o século da Igreja”³¹. Depois dos cinquenta anos invernais que se seguiram ao Concílio Vaticano I (1869-1870), não se fala apenas da questão da Igreja³², mas se faz uma

²⁵ Cf. IBIDEM, pp. 117-119.

²⁶ Cf. G. PHILIPS, L'état actuel des pensées théologiques au sujet de l'apostolat des laïques, em: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 35 (1959), pp. 897-903; IDEM, *Études sur l'apostolat des laïcs*, Bruxelles, 1960.

²⁷ Cf. IDEM, *L'Apostolat laïque*, Bloud e Gay, Paris, 1931.

²⁸ Cf. também de Y. M.-J. CONGAR, *Si vous êtes mes témoins*, Cerf, Paris, 1959.

²⁹ Cf. R. SPIAZZI, *Il laicato nella Chiesa*, em: *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati Editore, Milano, 1957.

³⁰ Cf. J. H. NEWMAN, On consulting the Faithful on matters of Faith, em: *The Rambler*, julho de 1859, pp. 198-230. Observa ainda Newman que “em todas as épocas, tem sido o laicato a medida do espírito católico. Salvou ele a Igreja irlandesa no século XVI e traiu a Igreja na Inglaterra” (IDEM, *Lectures on the present positions of Catholics in England*, Londres, 1908⁴, p. 392).

³¹ O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin, 1927.

³² E. THURNEYSEN, *Die Frage nach der Kirche*, em: *Zwischen der Zeit*, 4 (1926), p. 71.



experiência da Igreja³³, vive-se um novo sentido da Igreja³⁴, sente-se um despertar da Igreja nas almas³⁵, um novo desejo da Igreja³⁶, um novo amor pela Igreja antiga³⁷, a Igreja do Novo Testamento e das primeiras comunidades cristãs, a Igreja dos Santos Padres e dos concílios pré-nicenos, a Igreja dos mártires, a Igreja de Pentecostes. O movimento eclesiológico alimentava-se destes sentimentos e os alimentava, com a força do conceito. Além de Möhler e de Newman, entram nesta galeria M. J. Scheeben (1835-1888)³⁸, K. Adam (1912-1976)³⁹, R. Guardini (1885-1968)⁴⁰, H. Rahner (1900-1968)⁴¹, K. Rahner (1904-1984)⁴², J. Ratzinger (1927-)⁴³ (entre os alemães); A. D. Sertillanges (1863-1948)⁴⁴, Y. Congar (1904-1995)⁴⁵, H. de Lubac (1896-1991)⁴⁶, J. Daniélou (1905-

³³ P. ALTHAUS, *Das Erlebnis der Kirche*, Leipzig, 1919.

³⁴ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*. Fünf Vorträge, Mathias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1922.

³⁵ "Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: die Kirche erwacht in den Seelen" (IBIDEM, p. 19).

³⁶ P. SCHORLEMMER (ed.), *Vom neuen Willen zur Kirche*, Gressen, 1924.

³⁷ H. W. WOLFF, *Neue Liebe zur alten Kirche*, Gütersloh, 1947.

³⁸ M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihren übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive, Herder, Freiburg, 1865.

³⁹ K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Haas & Grabner, Augsburg, 1924 [A essência do catolicismo, Vozes, Petrópolis, 1942].

⁴⁰ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Op. cit.

⁴¹ H. RAHNER, *Mysterium Lunae*, em: *Zeitschrift für katholische Theologie*, entre 1939 e 1940; IDEM, *Eine Theologie der Verkündigung*, 1939; *Mater Ecclesia*, 1943; *Maria und die Kirche*. Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Marianischer Verlag, Innsbruck, 1951; *Die Kirche*. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche, Herder, Freiburg, 1957²; *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter, Müller Verlag, Salzburg, 1964, etc.

⁴² K. RAHNER, *Das freie Wort in der Kirche*. Die Chancen des Christentums heute. Zwei Essays, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1953²; K. RAHNER – J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg, 1963; *Schriften zur Theologie*, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1957-1962; ; *Grenzen der Kirche*, em: *Wort und Wahrheit*, 19 (4/1964), pp. 249-262; AA. VV., *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner, Herder, Freiburg, 1964.

⁴³ J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München, 1954; *Die christliche Brüderlichkeit*, 1960; J. RATZINGER – K. RAHNER, *Episkopat und Primat*, Herder, Freiburg, 1961, etc.

⁴⁴ A. D. SERTILLANGES, *L'Église*, Gabalda, Paris, 1921⁵; IDEM, *Le miracle de l'Église*. L'éternité dans le temps, Éditions Spes, Paris, 1933;

⁴⁵ Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis*. Principes d'un oecuménisme catholique, Cerf, Paris, 1937; *Esquisses du Mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1940; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris, 1950; *Le Christ, Marie et l'Église*, 1952; *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris, 1953; *Neuf cents ans après*. Note sur le 'Schisme' oriental, 1954; *La Tradition et les traditions*. Étude historique, 2 vol., Arthème Fayard, 1961-1963; *Sainte Église*. Études et approches ecclésiologiques, Cerf, Paris, 1963; *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Paris, 1963 [Igreja serva e pobre, Editorial Logos, Lisboa, 1964], etc.

⁴⁶ H. de LUBAC, *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme, Cerf, Paris, 1938; *Corpus Mysticum*. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge, Aubier, Paris, 1944; *Le fondement*



1974)⁴⁷, J. Hamer⁴⁸ (entre os franceses); E. Mersch (1890-1940)⁴⁹, L. Cerfaux (1883-1968)⁵⁰ e G. Philips⁵¹ (entre os belgas); H. Urs von Balthasar (1905-1988)⁵², Ch. Journet (1891-1975)⁵³; H. Küng (1928-)⁵⁴ (entre os suíços); J. C. Murray⁵⁵, G. Weigel (1900-1964)⁵⁶ (entre os americanos); Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Dom Helder Pessoa Câmara (1909-1999), M. Teixeira-Leite Penido⁵⁷ (1895-1970), etc. (entre nós).

Por tudo isso se deve dizer que “as causas mais profundas e decisivas da renovação eclesiológica são de ordem espiritual: devem ser situadas na vigorosa tomada de consciência do sobrenatural provocada pela ação antimodernista, no movimento litúrgico, na intensificação da vida eucarística, na volta às fontes bíblicas e patrísticas, na redescoberta do papel ativo do laicato, nos primeiros impulsos do movimento ecumênico

théologique des missions, 1947; Paradoxes, 1949; Méditation sur l'Église, Aubier, Paris, 1953, etc.

⁴⁷ J. DANIELLOU, Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'Hindouisme, 1948; Le mystère du salut des nations, 1948, etc.

⁴⁸ J. HAMER, L'Église est une communion, Cerf, Paris, 1962.

⁴⁹ E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique, Desclée De Brouwer, Paris, 1936; La théologie du Corps Mystique, Desclée De Brouwer, Paris, 1946².

⁵⁰ L. CERFAUX, La théologie de l'Église suivant saint Paul, Cerf, Paris, 1942.

⁵¹ G. PHILIPS, Pour un christianisme adulte, Castermann, Tournai, 1963.

⁵² H. URS VON BALTHASAR, Der Laie und der Ordensstand, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1948; Theologie der Geschichte. Ein Grundriss, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1950; Theologie der Geschichte. Neue Fassung, 1959; Skizzen zur Theologie, 4 vol., Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1960-1974.

⁵³ C. JOURNET, L'Église du Verbe Incarné. Essai de Théologie Spéculative, Desclée De Brouwer, Bruges, 1941-1951.

⁵⁴ H. KÜNG, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1957; Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Freiburg, Herder, 1960; Strukturen der Kirche, Herder, Freiburg, 1962; Kirche im Konzil, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1963; Theologie und Kirche, Einsiedeln, Benziger, 1964; Christenheit als Minderheit. Die Kirche unter den Weltreligionen, Einsiedeln, Benziger, 1965, etc.

⁵⁵ J. C. MURRAY, We hold these Thruts. Catholic Reflections on the American Propositions, Sheed & Ward Ed., New York, 1960; J. C. MURRAY et alii, La liberté religieuse – exigence spirituelle et problème politique, Centurion, Paris, 1965; J. C. MURRAY – J. LEON HOOPER (ed.), Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism, Westminster John Knox Press, Louisville, 1993, etc.

⁵⁶ G. WEIGEL, S.J., Faith and Understanding in America, Macmillan, New York, 1959; Catholic Theology in Dialogue, Harper and Brothers, 1961.

⁵⁷ M. L. T. PENIDO, O corpo místico. Comentário da Encíclica Mystici Corporis Christi, Vozes, Petrópolis, 1944; IDEM, O Cardeal Newman, Vozes, Petrópolis, 1946; O mistério da Igreja, Vozes, Petrópolis, 1952 [1956²], etc.

⁵⁸ B. FORTE, La Chiesa icona della Trinità. Breve eclesiológica, Queriniana, Brescia, 1984, p. 12.



moderno”⁵⁸. Ou, como diz Congar: “num impulso de ordem espiritual, que, antes de ser formulado, foi vivido”⁵⁹

2. Uma inesperada primavera

Com o fim do longo e majestoso pontificado de Pio XII (1939-1958), temia-se o fim do mundo. Reunidos em conclave, os cardeais, depois de onze escrutínios, elegeram papa o cardeal Ângelo Roncalli, de quase 77 anos, que tomou o nome de João XXIII. Apesar de suas qualidades – espiritualmente forte, ardentemente caridoso, aberto à Igreja do Ocidente e do Oriente, sensível a todos os povos, solidário com os mais pobres, construtor de ‘pontes’ entre as classes e as nações⁶⁰... – não se esperava dele que fizesse mais do que preparar o caminho para seu sucessor. Em outras palavras: um papa de transição. Mas, além do estilo novo que imprimiu ao exercício do sumo pontificado, João XXIII, em 25 de janeiro de 1959, juntamente com um sínodo para a diocese de Roma e a revisão do Código de Direito Canônico, anunciou um concílio ecumênico, o Concílio Ecumênico Vaticano II.

Papa Roncalli “tinha intuído a ocasião providencial que se apresenta(va) à Igreja, para olhar para dentro de si mesma com humildade e simplicidade, para voltar à pureza de suas fontes, auto-reformar-se, e dirigir-se às pessoas com mais confiança e compreensão”⁶¹. De um concílio a Igreja tinha necessidade; as melhores forças da Igreja encontrariam nele o seu fórum natural; um concílio que não romperia com a grande Tradição, mas que significaria uma mudança profunda em relação ao

⁵⁹ Y. M.-J. CONGAR, Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques, em: Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques, Op. cit., p.514.

⁶⁰ Este é o perfil do papa de que a Igreja precisaria naquele momento, segundo as palavras do Cardeal Antonio Bacci, na alocução dirigida aos cardeais, pouco antes do conclave. As qualidades humanas de João XXIII iam muito além do perfil (cf. R. P. MCBRIEN, Os papas. Os pontífices de São Pedro a João Paulo II, São Paulo, Loyola, 2000, p. 376).

⁶¹ G. F. SVIDERCOSCHI, Un concilio che continua. Cronaca, bilancio, prospettive del Vaticano II, Ancora, Milano, 2002, p. 17. João XXIII considera sua decisão de convocar um concílio “uma inspiração do Alto” (Motu proprio *Superno Dei nutu*, Pentecostes, 1960, em: Documentation Catholique n° 1330 (19 de junho de 1960), col. 705) e lhe atribui um caráter carismático: “A idéia de um concílio ecumênico não era o fruto maduro de longas considerações, mas se apresentou ao nosso espírito como uma flor de uma primavera inesperada” (IBIDEM). Em outra ocasião: o Concílio “era a consequência de uma inspiração cuja espontaneidade nos surpreendeu como um golpe repentino e imprevisto na humildade de nossa alma...” (IDEM, Exhortation au clergé des trois Vénéties, 21 de abril de 1959, em: Documentation Catholique n° 1304 (1959), col. 645.



sistema constantiniano, ao clima contra-reformístico e ao encapsulamento a um tempo defensivo e agressivo diante da cultura moderna.

No Discurso Inaugural, pronunciado no dia 11 de outubro de 1962, depois de esconjurar os “profetas de desventura” e de convidar a Igreja a usar mais o “remédio da misericórdia” do que a “severidade”, João XXIII indica o caminho que o Concílio deve percorrer: “O espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro, espera um salto adiante [*un balzo innanzi*] na direção de um aprofundamento doutrinal e de uma formação das consciências, em correspondência mais perfeita de fidelidade à autêntica doutrina, também esta porém estudada e exposta através das formas da investigação e da formulação literária do pensamento moderno [*le forme dell’indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno*]. Uma coisa é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei*, outra coisa é a formulação do seu revestimento [*altra è la sostanza dell’antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento*]⁶². A Igreja estava sendo convidada a um “*aggiornamento*”, a uma atualização, a por-se ao passo com o mundo, a mudar para ser ela mesma nos dias e nas noites do hoje da história humana. O papa de transição convocava a Igreja a uma das mais profundas transições de sua história. A *Lumen gentium* traz em si as marcas desta venturosa e dolorida transição⁶³.

2.1. Transição de uma linguagem conceitual e jurídica a uma linguagem imagética

A Constituição dogmática “*Lumen gentium*” sobre a Igreja abre-se, não com a linguagem abstrata de um conceito, mas com uma imagem

⁶² JOÃO XXIII, Discorso di apertura del Concilio (11.10.1962): EV I,55*.

⁶³ Às vésperas da IIIª Sessão do Concílio, Congar fazia um balanço em termos de transição (ou “sucessão”, como diria A. Acerbi): “de uma concepção predominantemente jurídica passou-se ao primado da ontologia da graça; de um predomínio do sistema à afirmação do homem cristão e, no que diz respeito às estruturas de autoridade no povo de Deus, ao lado da monarquia romana, reconheceu-se melhor a posição do colégio universal dos bispos, dos organismos locais e a figura da “*ecclesia*”, da Igreja como comunidade” (Y. M.-J. CONGAR, em: Informations Catholiques Internationales, 15 de setembro de 1964, n. 244, p. 1). De que a transição seria sofrida, os mais avisados não duvidavam: “Alguns bispos italianos não estão longe de considerar o Concílio como “uma doença da Igreja”. Um deles teria dito a seguinte frase: “Estamos pagando por quinze minutos de loucura do papa”” (H. FESQUET, Diario del Concilio. Tutto il Concilio giorno per giorno, Mursia, Milano, 1967, p. 122).



de forte colorido bíblico (Mt 4,16; Lc 2,32; Jo 1,15; 3,19; 8,12; 12,35; At 13,47) e patrístico⁶⁴: a imagem da luz.

A inspiração veio de João XXIII. Na radiomensagem de 11 de setembro de 1962, faltando um mês para a abertura do Concílio, partindo do tema evangélico dos “sinais dos tempos”, João XXIII diz – antecipando, de alguma maneira, a estrutura da engenharia conciliar expressa nas fórmulas “*Ecclesia ad intra*” e “*Ecclesia ad extra*” – que o Vaticano II teria a tarefa primária de apresentar *Cristo como luz do mundo*, não só para a Igreja, mas para todas as pessoas e todos os povos. A luz de Cristo, celebrada solenemente na Liturgia da Vigília Pascal no rito do acendimento do Círio – “*lumen Christi, lumen ecclesiae, lumen gentium*” – seria como que o símbolo da contribuição que a Igreja é chamada a dar ao mundo na solução de seus problemas⁶⁵.

A luz do mundo, na verdade, é Cristo, não a Igreja; a Igreja não tem luz própria, tão somente reflete aquela que recebe de Cristo, segundo a sua própria capacidade, à semelhança das fases da lua (*mysterium lunae*)⁶⁶. A *Lumen gentium*, além disso, dedica um número especial – o número 6 (“agora nos é dado conhecer a natureza íntima da Igreja por várias imagens...” – às imagens bíblicas da Igreja, sem falar da multidão de outras imagens que povoa a Constituição, em múltiplas, complementares e às vezes contraditórias aproximações ao mistério da Igreja.

No conjunto da *Lumen gentium*, com efeito, encontram-se diretamente trinta e cinco imagens bíblicas; em todo o Novo Testamento, cerca de uma centena⁶⁷. Mais significativo, porém, que a frequência

⁶⁴ “Se nós também quisermos ser como o céu, teremos em nós os luminares que nos podem iluminar, Cristo e a Igreja. Ele, de fato, é a luz do mundo, que ilumina também a Igreja com a sua luz... E a Igreja, recebendo a luz de Cristo, ilumina todos aqueles que se encontram na noite da ignorância” (ORÍGENES, *In Genesim Homilia prima*, em: PG, XII, 150); “Cristo veio como luz dos povos, apareceu como um esplendor benéfico para a salvação dos homens” (CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae* 3, em: PL 4, 512).

⁶⁵ “É bom e oportuno pensar agora no simbolismo do círio pascal. A um sinal da Liturgia, eis que ressoa o seu nome: “*Lumen Christi*”. A Igreja de Jesus responde de todos os pontos da terra: “*Deo gratias*”, como se dissesse: sim, “*Lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium*” (JOÃO XXIII, Radiomensagem (11.09.1962): EV 1/25*; “*Lux gentibus, cum venerit Christus et sospitandis hominibus salutare lumen affulserit*” (S. Cipriano, *De un. Eccl.* 3, PL 4, 512); cf. também PAULO VI, *Discurso di Paolo VI in apertura del secondo periodo del Concilio*, Op. cit., em: EV 145*.

⁶⁶ Cf. H. RAHNER, *L'ecclésiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma, 1971.

⁶⁷ Cf. P. MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia, 1960, pp. 28-29.



quantitativa das imagens, é o fato de se recorrer a elas: quem recorre à imagem como meio expressivo trilha o caminho (já são imagens!) da indeterminação; renuncia a definir inequivocamente o que quer dizer; entrega-se a uma linguagem que escapa constantemente à fixação conceitual. No caso da Igreja, significa querer apresentar-se como uma realidade que não se presta a uma abordagem segura de si e que recorre a definições inatacáveis: as imagens dizem “o que é a Igreja, incluindo, ao mesmo tempo, a negação: ela *não é*”⁶⁸. Na história – e na estrutura atual – da *Lumen gentium*, a introdução, pela Comissão Doutrinal, de todo um número sobre as imagens bíblicas indicava que a contemplação da Igreja não podia restringir-se a uma única imagem, ainda que do peso da ‘imagem’ de corpo de Cristo. A mais comovente intervenção neste sentido talvez tenha sido a do bispo vietnamita que pedia que a Igreja fosse apresentada como ‘família’, pois essa imagem – arraigada na cultura vietnamita – o seu povo compreenderia⁶⁹.

2.2. Transição de uma Igreja voltada para si a uma Igreja voltada para Cristo

Os Padres conciliares disseram, mais de uma vez, que a Igreja, mais em sua conduta do que em suas palavras, coloca o centro em si mesma, concebendo sua ação muito mais “para a maior glória da Igreja” do que “*ad maiorem Dei gloriam*”. Segundo Schillebeeckx, a Igreja muitas vezes equiparou-se a Cristo e ao Reino de Deus; deu muito pouca atenção ao caráter *ainda peregrino* de sua existência; agiu como se fosse uma grandeza estática, imutável, um bloco de granito, enquanto este mundo cambiante, móvel e os séculos agitados desfilavam diante dela; se lhe fosse possível, teria permanecido tranqüilamente o que era, não se deixando tocar minimamente pelo movimento dos tempos; insistiu excessivamente sobre sua autoridade, à qual os fiéis deviam simplesmente submeter-se, e não lhes fez sentir com a mesma intensidade que todos devem obedecer a Cristo; a Igreja, também a diocese de Roma, tornou-se muito o centro e muito pouco uma seta indicando o único centro, o Cristo⁷⁰.

⁶⁸ H. ZIRKER, *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 20.

⁶⁹ Cf. Mons. Hoa Nguyen-van Hien, em: R. LA VALLE, *Il coraggio del Concilio. Giorno per giorno la seconda sessione*, Op. cit., p. 58.

⁷⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Éditions Xavier Mappus, Le Puy - Lyon - Paris, 1965, p. 125.



Diante disso, a *Relação geral* – espécie de introdução ao Capítulo I – diz que “nesta exposição, com clareza e precisão, é celebrado o primado de Cristo Senhor”⁷¹, fundador e fundamento da Igreja. Como insistira Paulo VI, no Discurso de Abertura da segunda sessão: “Tenha este Concílio plena advertência desta múltipla e única, fixa e estimulante, misteriosa e claríssima... relação entre nós e Jesus bendito, entre esta santa e viva Igreja, que somos nós, e Cristo, do qual provimos, pelo qual vivemos, e ao qual nos encaminhamos. Nenhuma outra luz paire sobre esta assembléia que não seja Cristo”⁷². Mais ainda: “De onde parte o nosso caminho, irmãos? que estrada pretende percorrer...? e que meta... quer propor-se o nosso itinerário...? Estas três perguntas simplicíssimas e capitais têm, bem o sabemos, uma única resposta que neste momento mesmo, devemos a nós mesmos proclamar e ao mundo que nos circunda anunciar: Cristo! Cristo, nosso princípio, Cristo nosso caminho, e nosso guia! Cristo, nossa esperança e nosso termo”⁷³.

O proêmio da *Lumen gentium* – como que antecipando o que se encontrará em seu interior – é de um cristocentrismo a toda a prova: “A luz dos povos é Cristo... este Sacrossanto Sínodo... deseja, anunciando o Evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15), iluminar todos os homens com a claridade de Cristo que resplandece na face da Igreja... a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus...”⁷⁴. Este “em Cristo” está a lembrar que Cristo – e só Cristo – é sacramento fundamental; a Igreja é sacramento (cf. Ef 1,9) na medida em que está unida indissolavelmente a ele e participa desta dignidade. Além disso, o uso da palavra “sacramento”, aplicada à Igreja em relação a Cristo, está a sublinhar o papel subalterno da realidade instrumental, ou seja, a Igreja é um instrumento ao serviço de Cristo; mesmo quando chamada “corpo de Cristo” – e ela o é – ela depende permanentemente e está ao serviço do Cristo Cabeça. A Constituição, aliás, o diz claramente no número 8: “a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para fazer progredir o seu corpo místico (cf. Ef 4,16)”.

O proêmio, portanto, articula três diferentes perspectivas: “Cristo é a luz dos povos. Por isso, este sagrado Concílio, congregado no Espírito

⁷¹ G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI (ed.), *Constitutionis dogmaticae “Lumen gentium” Synopsis historica*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1975, pp. 435-503.

⁷² PAULO VI, *Discurso in apertura del secondo periodo del Concilio* (29.9.1963), em: EV I, 145.

⁷³ IBIDEM, EV I, pp. 143-144.

⁷⁴ Cf. *Lumen gentium*, 1.



Santo, deseja ardentemente que a luz de Cristo, refletida na face da Igreja ilumine todos os homens, anunciando o Evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15) (*perspectiva cristológica*). E, porque a Igreja é em Cristo como que sacramento isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano, retomando o ensino dos concílios anteriores, propõe-se explicar com maior clareza aos fiéis e ao mundo inteiro, a sua natureza e a missão universal (*perspectiva eclesiológico-sacramental*). As presentes condições do mundo tornam ainda mais urgente este dever da Igreja, a fim de que todos os homens, hoje mais intimamente ligados por vínculos sociais, técnicos e culturais, alcancem também unidade total em Cristo (*perspectiva antropológica*)⁷⁵. A que prevalece, porém, é claramente a perspectiva cristológica. A Igreja, portanto, não é o centro de referência de toda a obra salvífica. Sua relevância deriva de sua relação com Cristo: a Igreja é, em Cristo e por Cristo, humilde “servidora do desígnio de Deus, que a supera”⁷⁶.

2.3. Transição de uma Igreja “cristomonista” a uma Igreja “trinitária”

A eclesiologia da *Lumen gentium*, porém, não é cristomonista, crítica que os orientais geralmente faziam à eclesiologia católica⁷⁷, mas trinitária. Na referência trinitária, está, não só uma das mais importantes, mas a principal chave de leitura não só da Constituição, mas de toda a obra eclesiológica do Concílio. Com efeito, na Trindade, a Igreja encontra a sua fonte (de onde vem?), a sua imagem (o que é a Igreja e como se deve estruturar?) e a sua meta (para onde vai a Igreja no seu peregrinar?). Portanto, “o Mistério da Igreja só se explica à luz da Trindade... Todos os ensinamentos do Concílio sobre o mistério da Igreja estão marcados com o “selo da Trindade”. A natureza íntima da Igreja acha no mistério trinitário as suas *origens* eternas, a sua *forma* exemplar e a sua *finalidade*... Todos os aspectos do mistério eclesial devem, ser perscrutados na irradiação desse mistério dos mistérios”⁷⁸.

⁷⁵ Cf. B. FORTE, Chiesa icona della Trinità, Op. cit.

⁷⁶ G. DEJAIFVE, L'eclesiologia del Vaticano II, em: Facoltà Teologica Interregionale (ed.), L'eclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II, La Scuola, Milano, 1973, pp. 87-98.

⁷⁷ Cf. N. A. NISSIOTIS, Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?, em: Ephemerides Theologicae Lovanienses, 45 (1969), pp. 394-416.

⁷⁸ M. M. PHILIPON, A Santíssima Trindade e a Igreja, em: G. BARAÚNA (ed.), A Igreja do Vaticano II, Vozes, Petrópolis, 1965, p. 361.



A Igreja, de fato, é, em primeiro lugar, colocada no horizonte do Pai: a) a Igreja na mente do Pai, ou, como queriam alguns Santos Padres, “a Igreja antes da Igreja”; b) a Igreja antes de Cristo nas várias etapas da história; c) a realização histórica da Igreja nestes tempos que são os últimos e a sua destinação à plena realização escatológica. Contemplada no horizonte do Pai, a Igreja manifesta sua maior abertura e extensão, uma vez que “todos os justos, a começar por Adão, “desde o justo Abel até ao último eleito”, serão congregados na Igreja universal junto do Pai”⁷⁹.

Na seqüência, a Igreja é apresentada no horizonte do Filho, em sua existência intratrinitária (“foi nEle que o Pai nos escolheu e predestinou”) , em sua existência histórica (“veio, portanto, o Filho enviado pelo Pai... inaugurou na terra o reino dos céus...”) e em sua existência gloriosa (“exerce-se o mistério de nossa redenção sempre que o sacrifício da cruz, pelo qual Cristo nossa Páscoa foi imolado (1Cor 5,7), se celebra sobre o altar...”). Na economia cristã, o papel de Cristo é central, quer na vida intratrinitária quer na sua manifestação histórica: “Ninguém pode conhecer o Pai senão por meio do Verbo de Deus, isto é, se o Filho não o revela; nem o Filho, senão pela benevolência do Pai. O Filho realiza o que é do agrado do Pai. O Pai envia, o Filho é enviado e vem”⁸⁰.

Finalmente, a narração da presença e atuação do Espírito – distintas, mas, ao mesmo tempo unidas à missão de Cristo – é rica de sugestões. Suas idéias principais são: a) a ligação entre o Espírito Santo e a Igreja; b) a ação vivificante do Espírito; c) a ação unificante do Espírito. O papel eclesiológico desta outra mão de Deus⁸¹ não pode ser menosprezado: “(Os Apóstolos) instituíram e fundaram a Igreja partilhando e distribuindo aos crentes aquele mesmo Espírito que eles tinham recebido do Senhor”⁸². Seu papel é tão importante que ele “não vem apenas animar uma instituição totalmente determinada nas suas estruturas, mas é em sentido próprio *co-instituente*”⁸³. A ação vivificante do Espírito – em consonância com Jo 4,14 e 7,38-39, citados pela Constituição – leva o fiel a amar a Igreja, permanecendo na sua unidade e na sua caridade⁸⁴. Em seu papel unificador,

⁷⁹ *Lumen gentium*, 2.

⁸⁰ IRENEU, *Adversus haereses*, IV, 6,3.

⁸¹ IBIDEM, V, 28,4.

⁸² IRENEU, *Demonstratio*, 41.

⁸³ Y. M.-J. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, II. Lo Spirito come vita, Queriniana, Brescia, 1982, pp. 14-15.

⁸⁴ Cf. SANTO AGOSTINHO, *In Joannem*, 32, 5-8.



o Espírito guia, unifica, instrui, dirige, embeleza, renova⁸⁵. E, para concluir esta inserção formal do mistério da Igreja no mistério da Santa Trindade, *Lumen gentium* cita S. Cipriano em seu comentário ao Pai-nosso: “Assim a Igreja toda aparece como o “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”⁸⁶.

Nesses três parágrafos, evidentemente, não estamos diante de todo o ensinamento da *Lumen gentium* – ou do Concílio – sobre a Trindade, em suas múltiplas relações com a Igreja, mas tão somente de uma pequena amostra, ainda que num afresco grandioso. Um dos primeiros a debruçar-se sobre este tema no imediato pós-Concílio nos ensina que “jamais, sobretudo num concílio ecumênico, o magistério da Igreja havia exposto com tal força e tal amplitude o lugar primordial da Trindade no mistério eclesial. Não se trata de uma afirmação ocasional e marginal, senão de uma declaração conciliar solene, querendo manifestar a todos as origens eternas e o fundamento último do mistério da Igreja, sua natureza profunda, sua finalidade última, a fim de apreender melhor o sentido de sua missão divina e de sua ação sobrenatural no mundo”⁸⁷.

Com esta operação, na linha aberta por Möhler, no século XIX, retomada por Gréa, no século XX, e, de certa maneira, pela eclesiologia do Corpo Místico, o Vaticano II reencontrou a inspiração trinitária do Novo Testamento, do cristianismo primitivo e dos Santos Padres: os Capadócijs, Santo Atanásio, São Cirilo de Alexandria, Santo Ambrósio, Santo Agostinho. Sem sombra de dúvida, esta é “a contribuição mais importante e definitiva, que fixa as verdadeiras perspectivas do mistério eclesial, em ligação orgânica com o mistério fundamental do cristianismo”⁸⁸.

2.4. *Transição de uma Igreja auto-finalizada a uma Igreja reinocêntrica*

O Reino constitui o centro da pregação e da missão de Jesus (cf. Mc 1,14-15; Mt 4,23 par.; Lc 8,1)⁸⁹; conseqüentemente, constitui o centro,

⁸⁵ Cf. *Lumen gentium*, 4.

⁸⁶ Cf. IBIDEM; S. Cipriano, *De orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

⁸⁷ M. M. PHILIPON, *A Santíssima Trindade e a Igreja*, Op. cit., p. 362. O autor analisa ainda as relações Trindade – figuras bíblicas, Trindade – povo de Deus, Trindade – hierarquia, Trindade – laicato, Trindade – santidade, Trindade – escatologia, Trindade – Maria, etc. (Cf. IBIDEM, pp. 361-383).

⁸⁸ IBIDEM, p. 363.

⁸⁹ Cf. R. FABRIS, *Jesus de Nazaré. História e interpretação*, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 104ss.



o objeto e o objetivo da missão da Igreja (cf. Mt 10,7). Se hoje podemos dizer isso com serenidade, fomos ajudados também pelo Vaticano II, ainda que a tratativa explícita da relação Igreja – Reino na Constituição (LG 4) seja breve, tardia e um tanto apressada⁹⁰.

Depois de séculos de mais ou menos generalizada identificação entre Igreja e Reino de Deus, no século passado⁹¹, os teólogos gastaram, no século XX, boas energias discutindo sobre a identidade ou a diferença entre Igreja e Reino, posicionando-se alguns pela homogênea identidade, outros pela total diferença⁹². É conhecida a expressão de A. Loisy, que, colocando em oposição total os dois termos, afirmava: “Jesus anunciou o Reino, e veio a Igreja”⁹³. Para confutá-lo, alguns defenderam a total identificação entre Igreja e Reino, sob todos os pontos de vista⁹⁴. Mas é possível uma posição mais respeitosa dos dados bíblicos e da complexa realidade tanto do Reino quanto da Igreja⁹⁵. É o que faz *Lumen gentium*,

⁹⁰ É no “*textus emendatus*” que encontra lugar o novo número dedicado ao Reino de Deus, da lavra do exegeta B. Rigaux (cf. A. ACERBI, *Due ecclesieologie. Ecclesieologia giuridica e ecclesieologia di comunione nella “Lumen gentium”*, EDB, Bologna, 1975, p. 332ss.).

⁹¹ Cf. K. ADAM, *A essência do catolicismo*, Op. cit. (seis vezes nos só nos dois primeiros capítulos); R. M. SCHULTES, *De Ecclesia catholica. Praelectiones apologeticae*, Lethielleux, Paris, 1931², pp. 38-42; H. DIECKMANN, *De Ecclesia. Tractatus historico-dogmaticus*, Herder, Freiburg im Br., 1925, pp. 77-102; J. DE GUIBERT, *De Christi Ecclesia*, Roma, 1928, pp. 41-49; T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. Pars apologetica*, PUG, Roma, 1955⁶, pp. 41 e 136-138; CH. JOURNET, *L’Église du Verbe Incarné*, II, Paris, 1951, p. 997, nota 1. Aliás, Zapelena é incisivo: “*Integra ecclesieologia posset exhiberi et ordinari sequenti quadrilatero: regnum Dei = ecclesia Christi = ecclesia romana catholica = corpus Christi mysticum in terris*” (De Ecclesia Christi, op. cit., p. 41)!

⁹² O Esquema Kleutgen do Vaticano I afirmava que a Igreja é “o reino verdadeiro, divino, imutável e sempiterno”: “*quibus omnibus perpensis dubitari non potest, quin Ecclesia verum sit Iesu Christi regnum in terris*” (Schema constitutionis II de Ecclesia Christi, em: Caput IX, G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Op. cit., p. 353). Destacaram-se na afirmação da distinção entre Reino e Igreja, entre outros, os seguintes nomes: R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg im Br., 1961; IDEM, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Herder, Freiburg im Br., 1959; J. SCHMIDT, *L’Évangile secondo Marco*, Morcelliana, Brescia, 1961, pp. 48-56 [exegetas]; A. STOLTZ, *De Ecclesia*, Herder, Freiburg im Br., 1939, pp. 3-9; M. SCHMAUS, *Dommatica Cattolica*, Marietti, Torino, 1963, IV/2, p. 109; III/1, pp. 588-595; Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Op. cit., Paris.

⁹³ A. LOISY, *L’Évangile et l’Église*, Paris, 1902 [1903], p. 153.

⁹⁴ Sintomático, neste sentido, para conhecer a mentalidade comum, é o que os catecismos “pergunte e responderemos” ensinavam às crianças: “Quem fundou a Igreja?” “Jesus Cristo fundou a Igreja”. E como explicação se lê (tendo como referência Jo 18,36): “Cristo chama a sua Igreja de seu Reino” (cf. *Katholischer Katechismus für das Erzbistum Köln*, Düsseldorf, 1940 (1925), p. 24).

⁹⁵ S. WIEDENHOFER, *La Chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesieologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1994, pp. 67-74.



quando afirma que a Igreja – cujo início está ligado à pregação do Reino de Deus pelo Senhor Jesus (cf. Mc 1,15; Mt 4,17) – é na terra “o germe e o início” deste Reino. Ela é formada justamente por aqueles que, ouvindo com fé a palavra do Senhor e pertencendo ao pequeno rebanho de Cristo (cf. Lc 12,32), acolheram o próprio Reino de Deus⁹⁶. Jesus deu início à Igreja “justamente fazendo *uma coisa diferente* de fundar a Igreja, quer dizer, falando do Reino de Deus. Além disso, ele *deu início* à Igreja anunciando aquilo que *há muito tempo* tinha sido prometido. A Igreja é portanto conectada à *história de Israel*: quem quer falar da sua origem tem que olhar para além de Jesus, e não restringir-se somente a ele⁹⁷. A partir daí, é possível reler até a afirmação polêmica de Loisy e dizer que Jesus anunciou, sim, o Reino de Deus, não a Igreja; que a Igreja é diferente, sim, do Reino; que a Igreja, porém, nasce e vive do vigor e da interpelação do Reino, como seu sinal, germe, início.

Este tipo de relação não coloca a Igreja numa posição de “domínio”, mas de serviço; não numa posição de “posse”, mas de busca; não numa posição de “sossego”, mas de tensão. Na verdade, a falta ou a negligência da tensão escatológica na Igreja (a perda da consciência de que o Reino “já” está presente, mas “ainda não” plenamente) leva a ver como já realizada a consumação escatológica da Igreja na Igreja terrestre, que ainda não concluiu sua peregrinação histórica⁹⁸. Em poucas palavras: “a volta à Bíblia leva a *superar toda identificação* entre Igreja e Reino de Deus (seja sonhada seja tentada). É o que faz o nº 5: o Reino de Deus se dá realmente só em Cristo (palavras, obras e pessoa [o texto conciliar diz ‘presença’]); a Igreja, na medida em que permanece ligada a Cristo e o vive nutrindo-se dele, *instaura* o seu Reino no mundo, no sentido que constitui o seu *germe e início* (não a realidade perfeita, tão somente início e promessa); sobretudo, porém, ela tem o ônus e a missão de *anunciá-lo*⁹⁹.

⁹⁶ Cf. *Lumen gentium*, 5.

⁹⁷ H. ZIRKER, *Ecclesiologia*, Op. cit., p. 48.

⁹⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *L'Église de Jésus-Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Op. cit., pp. 116-117.

⁹⁹ L. SARTORI, *La “Lumen gentium”*. Traccia di studio, Edizioni Messaggero di Padova, Padova, 1994, p. 40.



2.5. Transição de uma Igreja “societas” a uma Igreja “mystérion”

A eclesiologia cristomonista e, por isso, encarnacionista, visibilista, institucional – própria do segundo milênio cristão – privilegiou a categoria de “societas” (sociedade) para dizer a realidade Igreja¹⁰⁰.

O conceito de “societas” era a porta de entrada da eclesiologia: “de societate ecclesiastica reduplicative in quantum societas est, praesens currit tractatus”¹⁰¹. Billot concebia o corpo da Igreja conceitualmente separado de sua alma de graça. Ele existe como tal independentemente da graça e das virtudes que se encontram em seus membros: “socialis membrorum colligatio sub hierarchia instructa duplici potestate, tum iurisdictionis seu imperii, tum ordinis seu dispensationis sacramentorum”¹⁰². O cardeal do pós-Vaticano I, Billot, com sua visão extremadamente societária, não faz outra coisa senão desenvolver com maior fineza especulativa o que já ensinara o cardeal do pós-Tridentino, o influente São Roberto Bellarmino (1542-1621): “a Igreja é o agrupamento das pessoas (*coetus hominum*) reunidos pela profissão da verdadeira fé, pela comunhão nos mesmos sacramentos, e sob o governo dos legítimos pastores e principalmente do único vigário de Cristo sobre a terra, o romano pontífice... Para que alguém possa ser declarado membro desta verdadeira Igreja, de que falam as Escrituras, nós não pensamos que lhe seja exigida nenhuma virtude interior. Basta a profissão exterior da fé e da comunhão nos sacramentos, coisas que os próprios sentidos podem constatar... A Igreja é, de fato, um agrupamento de pessoas tão visível e palpável como o agrupamento do povo romano, o reino da França, ou a república de Veneza”¹⁰³.

Se bem a Encíclica *Mystici corporis*, de Pio XII, tenha iniciado a correção desta concepção, reintroduzindo o aspecto de graça e de carismas

¹⁰⁰ Os primeiros tratados ‘separados’ de eclesiologia nascem sob o signo da visibilidade e do poder, com tendência hierocrática e papalista: Egídio Romano [1243-1316], *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*, 1280; Giacomo Capocci da Viterbo [1255-1307/1308], *De regimine christiano*, 1301-1302; Henrique de Cremona, *De potestate papae*; João de Paris, *De potestate regia et papali*; Agostinho Trionfo, *Summa de potestate ecclesiastica*, 1320 ca.; Dante, *De potestate Summi Pontificis*, etc.

¹⁰¹ L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Roma, 1927, p. 278.

¹⁰² IBIDEM, p. 277.

¹⁰³ R. BELLARMINO, *De controversiis Christianae fidei adversus nostri temporis haereticos, t. II: Prima Controversia generalis, liber III: De Ecclesia militante, Caput II: De definitione Ecclesiae*, Ingolstadt, 1601, pp. 137-138.



na própria realidade do corpo social da Igreja¹⁰⁴, foi o Vaticano II que superou esta visão “societária” da Igreja. O Concílio, na verdade, tinha que distanciar-se seja do “reducionismo secular”, que vê a Igreja como uma presença entre as tantas presenças da história, limitando-se a considerar sua eficácia histórica, seja do “reducionismo espiritualista”, que de tal modo exalta a dimensão invisível da Igreja que acaba por sacrificar sua concreta história. Para o Concílio, a Igreja é “*mysterion*” (mistério). Em que sentido? Não no sentido de desconhecido ou incognoscível, mas no sentido bíblico-paulino, presente também nos Padres pré-nicenos, do desígnio divino de salvação que vai se realizando e revelando na história humana. A idéia já tinha uma sua incipiente tradição antes do Vaticano II: “A Igreja é primariamente uma realidade invisível. Com isso não se nega absolutamente a visibilidade da Igreja, antes ela é mesmo exigida em virtude do conceito de mistério, que significa uma comunicação da salvação envolta em formas visíveis”¹⁰⁵.

Com o termo “mistério”, os Padres conciliares pretendiam designar a Igreja como “uma realidade divina transcendente e salvífica, que se revela e se manifesta de um modo visível”¹⁰⁶, definição inspirada no documento *Haec sacra Synodus*, comumente conhecido como “projeto alemão”¹⁰⁷. Nesta perspectiva, a Igreja se apresenta como o lugar do encontro da iniciativa divina e da acolhida humana, “a presença da Trindade no tempo e do tempo na Trindade, irredutível a uma compreensão meramente humana, todavia Igreja de homens e mulheres que vivem plenamente na história”¹⁰⁸. Supera-se assim o juridismo da eclesiologia contra-reformista exatamente pela recuperação da profundidade trinitária da realidade eclesial, sem perder de vista sua visibilidade e sua incidência

¹⁰⁴ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, Op. cit., 10.

¹⁰⁵ A. STOLTZ, *De Ecclesia*, Freiburg im Br., 1939, p. 15.

¹⁰⁶ Acta Synodalia III I, p. 170.

¹⁰⁷ “*Vox “mysterium” non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur*” (Relationes Commissionis doctrinalis ad textum constitutionis dogmaticae De Ecclesiae, julho de 1964, De titulis et introductione, em: G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Op. cit., p. 436; Cf. *Adumbratio schematis constitutionis dogmaticae De Ecclesia a quibusdam Patribus et Peritis linguae Germanicae proposita*, em: IBIDEM, Caput I, 8 c, p. 383. Entre seus redatores estão Rahner, Schmaus, Ratzinger, Schnackenburg, Semmelroth, Grillmeier, Hirschmann, Wulf (Cf. U. BETTI, *La dottrina dell’episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1984, p. 70, n. 67).

¹⁰⁸ B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, Op. cit., p. 15.



histórica e social. A Igreja como “*mysterion*” ou o “mistério da Igreja” – que, aliás, é o título do capítulo I da *Lumen gentium* – não tem nada de espiritualizante, evasivo ou ahistórico: “no “mistério” eclesial supera-se o visibilismo da Contra-Reforma e, ao mesmo tempo, recupera-se a dimensão histórica da Igreja “entre os tempos”, ou seja, colocada entre a sua origem nas missões divinas e a sua plena realização na glória de Deus tudo em todos. O Concílio da Igreja restitui assim à eclesiologia católica ao mesmo tempo o frescor e a profundidade da relação com a Trindade, e a consciência de um ser na história que não é um simples ser da história”¹⁰⁹.

2.6. *Transição de uma Igreja “societas inaequalis” a uma Igreja “povo de Deus”*

A Igreja era vista como uma “*societas inaequalis, hierarchica*” (sociedade desigual). Nesta concepção, a Igreja está centralizada no papa e na Cúria; os bispos comportam-se mais como vigários do papa do que como pastores próprios e autônomos de suas Igrejas locais; os leigos e leigas são mais objetos passivos da iniciativa concentrada no vértice do que sujeitos ativos da dinâmica eclesial. Segundo o reacionário Gregório XVI, “ninguém pode ignorar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual Deus destinou alguns para comandar, outros para obedecer; estes são os leigos, aqueles, os clérigos”¹¹⁰. O Capítulo X do esquema *Supremi Pastoris*, de Cl. Schrader, distribuído no Vaticano I, dizia: “Mas a Igreja de Cristo não é uma sociedade de membros iguais, como se todos os fiéis que dela fazem parte tivessem os mesmos direitos, mas é uma sociedade desigual (hierárquica), e isto não só no sentido que entre os fiéis alguns são clérigos e outros, leigos, mas sobretudo porque há na Igreja um poder divinamente instituído que uns receberam para santificar, ensinar e governar, e outros não o têm”¹¹¹. O controverso S. Pio X – dando

¹⁰⁹ IBIDEM, p. 16.

¹¹⁰ Cf. A. GRILLMEIER, *Theologie und Philosophie*, 45 (1970), Herder, Freiburg, p. 344, n. 55. Este papa (1831-1846) duas vezes empregou tropas da Áustria contra levantes nos Estados Pontifícios, lutou contra a unidade da Itália, opôs-se à liberdade de consciência, à liberdade de imprensa, à separação entre Igreja e Estado, à construção de estradas-de-ferro nos Estados Pontifícios (atual centro e centro-norte da Itália), à colocação de postes de iluminação pública, etc. (cf. R. P. MCBRIEN, *Os papas. Os pontífices de São Pedro a João Paulo II*, Op. cit., pp. 343-345).

¹¹¹ MANSI 51, 543 [539-636].



prosseguimento a semelhantes pronunciamentos de Pio IX¹¹² e Leão XIII¹¹³ – é enfático: “A Escritura ensina, e a doutrina transmitida pelos Padres confirma que a Igreja é o corpo místico de Cristo, administrado pela autoridade dos pastores e doutores, isto é, uma sociedade de homens na qual alguns presidem os demais com plena e perfeita potestade de governar, ensinar e julgar. Esta sociedade é, portanto, por sua força e natureza, desigual... e estas ordens são de tal modo entre si distintas que só na hierarquia residem o direito e a autoridade de mover e de dirigir os sócios ao fim proposto à sociedade, e que a função da multidão, porém, é a de deixar-se governar e seguir obedientemente a condução dos que a dirigem”¹¹⁴. Um eco dessa concepção encontrava-se ainda no esquema “*De Ecclesia*” da Comissão teológica preparatória do Vaticano II: “A Igreja, pelo próprio fato de ser um corpo, é perceptível aos olhos... Ela é a formação de muitos membros de modo algum iguais, uma vez que uns estão submetidos aos outros, e que clérigos e leigos constituem nela diversos estados, em relação a todos os quais o Cristo Cabeça sobreleva-se quanto à posição, perfeição e virtude”¹¹⁵. Não à toa dizia a respeito Möhler com fina ironia que “Deus criou a hierarquia e, assim, proveu mais do que suficientemente às necessidades da Igreja até o fim do mundo”¹¹⁶. “Hierarcologia” era o nome que Congar dava a esta visão institucional, jurídica, clerical, verticalista da Igreja: “A Igreja era apresentada como uma sociedade organizada, constituindo-se pelo exercício dos poderes de que eram investidos o papa, os bispos, os sacerdotes. A eclesiologia consistia quase que exclusivamente num tratado de direito público”¹¹⁷. A hierarquia, por sua vez, estava como que concentrada e hipostasiada no Pontífice Romano, numa verdadeira monarquia espiritual: “A Igreja aparecia como uma espécie de dedução ou expansão de sua cabeça romana”¹¹⁸, num regime que, pensava-se, por instituição divina, deve ser dito de plena e perfeita monarquia¹¹⁹.

¹¹² Cf. PIO IX, Carta “*Exortae in ista*”, aos bispos do Brasil, 29 de abril de 1876, em: Acta Pii IX, t. VII, pp. 213-214.

¹¹³ Cf. LEÃO XIII, Carta ao Cardeal Guilbert, 17 de junho de 1885; Carta ao Arcebispo de Tours, 17 de dezembro de 1888.

¹¹⁴ PIO X, Encíclica *Vehementer Nos*, de 11 de fevereiro de 1906, em: AAS, 39 (1906), pp. 8-9.

¹¹⁵ Vaticano II, *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series Secunda, “De Ecclesia et de Beata Maria Virgine”*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1962, nº 5.

¹¹⁶ J. A. MÖHLER, em: Theologischer Quartalschrift, 1823, p. 497.

¹¹⁷ Cf. Y. M.-J. CONGAR, Le Concile de Vatican II, Op. cit., p. 15.

¹¹⁸ IBIDEM.

¹¹⁹ L. BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi*, Op. cit., p. 535 [535-563].



Aqui, o Vaticano II vai deixar uma de suas marcas registradas. A noção de povo de Deus vai ocupar o lugar que, na eclesiologia anterior, era ocupado pela noção de “sociedade desigual”... e vai muito além. Esta reviravolta será feita em dois movimentos: o primeiro será a criação, pela insistência de vários Padres (mais de 300), consubstanciada no “esquema Suenens” e acolhida pela Comissão de coordenação¹²⁰, de um capítulo próprio sobre o povo de Deus, que será desmembrado do anterior capítulo “*de populo Dei et speciatim de laicis*”¹²¹; o segundo será o deslocamento do novo capítulo para imediatamente depois do primeiro, de modo que hierarquia e laicato sejam tratados depois do que é comum a todo o povo de Deus. O fato será saudado como uma “revolução copernicana” por suas conseqüências no conjunto da Constituição e para o futuro da eclesiologia¹²².

Congar observa que o Concílio, depois de ter apresentado as origens divinas da Igreja nas missões do Filho e do Espírito, mostra: “1) que esta Igreja se constitui na história humana; 2) que ela, dentro da humanidade, se estende a diversas categorias de pessoas que estão em atitude diversa umas das outras diante da plenitude de vida presente em Cristo e de que a Igreja por Ele fundada é o sacramento; 3) enfim, se quis mostrar o que é comum a todos os membros do povo de Deus, antes de qualquer distinção de função e de estado particular, considerando-o no plano da dignidade da existência cristã”¹²³.

Concretamente, o capítulo aborda os seguintes temas: a) a descrição dos elementos que fundam a dignidade do povo de Deus no Antigo Testamento e no Novo Testamento: os valores da eleição, da Aliança, da missão, colocando em evidência na continuidade histórica a novidade de Cristo; b) a dignidade sacerdotal, inerente ao povo de Deus, como participação no único sacerdócio de Cristo sacramentalmente celebrado;

¹²⁰ (1) *De Ecclesiae mysterio*; (2) *De populo Dei in genere*; (3) *De constitutione hierarchica Ecclesiae*; (4) *De laicis in specie*; (5) *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, em: F. GEREMIA, I primi due capitoli della “*Lumen gentium*”. Genesi ed elaborazione del testo conciliare, Edizioni “Marianum”, Roma, 1971, p. 62ss.

¹²¹ K. Wojtyła argumentava em favor desta mudança, dizendo que ao povo pertencem todos, e a constituição hierárquica supõe a constituição do povo; ela aparecerá melhor como instrumento para o bem comum, e a divisão da Igreja em estados ficará melhor iluminada, quando se falar primeiro do povo (cf. A. ACERBI, Due ecclesie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella *Lumen gentium*, Op. cit., p. 301, nota 153).

¹²² Cf. C. MOELLER, Storia della struttura e delle idee della *Lumen gentium*, em: J. M. MILLER (ed.), La teologia dopo il Vaticano II, Morcelliana, Brescia, 1967, p. 159.

¹²³ Y. M.-J. CONGAR, La Chiesa come popolo di Dio, em: Concilium, 1 (1965), pp. 19-43.



c) a dignidade profética do mesmo povo pela unção do Espírito, que tem lugar na Cabeça e nos membros e se manifesta através do *sensus fidei* e dos carismas; d) a unidade deste povo, do qual todos os homens e mulheres são chamados a fazer parte, e sua universalidade, que não se confunde com uniformidade. Deriva daí justamente a unidade da Igreja na variedade católica: a) entre clérigos, religiosos e leigos, tendendo todos a um só fim; b) entre Igreja universal e Igrejas particulares com suas legítimas diferenças; c) entre as tradições ocidentais e orientais da mesma Igreja; d) entre as várias culturas e as peculiaridades dos povos, que a Igreja reconhece e defende. O Concílio, alargando a questão “*de membris Ecclesiae*”, assume o esquema dos ‘círculos concêntricos’ para descrever os vários graus de comunhão: a) fiéis católicos; b) cristãos não católicos; c) não cristãos. Aborda, enfim, o caráter missionário da Igreja, na espera do seu termo escatológico (cf. nn. 9-17)¹²⁴.

Não podendo estender-nos sobre tanta riqueza, apelamos, por sua importância hermenêutica, à Relação Geral com a qual Garrone, à época Arcebispo de Toulouse, apresentou o capítulo II da *Lumen gentium* à assembléia conciliar. Segundo Garrone, a exposição sobre o povo de Deus – que aqui é entendido como o “*totum complexum omnium... qui ad Ecclesiam pertinent*”, anterior a qualquer distinção de carismas, funções, ministérios - diz respeito ao mesmo mistério da Igreja¹²⁵, mas presta-se a ressaltar melhor determinados aspectos: a) a Igreja “*in sua totalitate*” (em sua totalidade), para que daí fique mais claro seja a função serviçal dos pastores (que devem proporcionar aos fiéis os meios de salvação) seja a vocação e missão dos fiéis (que devem colaborar com os pastores na ulterior difusão e santificação de toda a Igreja); b) a Igreja “*inter tempora*” (entre os tempos), da ascensão do Senhor à sua parusia, enquanto caminha rumo ao fim bem-aventurado; c) a unidade da Igreja “*in sua catholica varietate*” (em sua “*católica variedade*”), entre os clérigos, religiosos e leigos, que tendem ao mesmo fim; entre a Igreja universal e as Igrejas particulares com suas legítimas diferenças; entre as tradições orientais e

¹²⁴ Cf. C. SCANZILLO, *La Chiesa sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen gentium*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987, pp. 82-83.

¹²⁵ Garrone insiste não só que “*populus Dei*” não se refere apenas aos leigos e leigas (“*populus Deis*” *hoc non intelligitur de grege fidelium, prout ab Hierarchia contradistinguitur, sed de toto complexu omnium, sive Pastorum sive fidelium, qui ad Ecclesiam pertinent*”), mas sobretudo na íntima relação entre “povo de Deus” e “mistério” (“*expositio “de Populo Dei” revera ad ipsum mysterium Ecclesiae, in se consideratum, respicit.*”) (G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Op. cit., p. 441).



ocidentais da Igreja una; entre as várias culturas e particularidades dos povos; d) a perspectiva mais adequada para tratar dos *católicos, cristãos não católicos, a humanidade em geral* e, particularmente, o tema das “missões”¹²⁶. O número 32 da *Lumen gentium* – uma de suas pérolas mais preciosas – que abre a tratativa da dignidade e da missão dos leigos e leigas, recolherá, com excepcional felicidade, o espírito e o sentido da eclesiologia conciliar do Povo de Deus. O número se conclui com conhecida citação de Santo Agostinho¹²⁷.

A proposta de Suenens, bem se vê, revelou-se determinante e prene de conseqüências: “Não se tratava apenas, com efeito, de expor o que é comum a todos os membros da Igreja no nível da dignidade da existência cristã anteriormente a toda distinção de ofício ou de estado de vida, o que é bom método; tratava-se de dar prioridade e primazia ao que decorre do ser cristão, com suas responsabilidades de louvor, de serviço e de testemunho, em confronto com o que é organização, ainda que de origem apostólica e divina”¹²⁸.

2.7. Transição de uma Igreja “*societas perfecta*” a uma Igreja “*sacramentum unitatis*”

A expressão “*societas perfecta*” possui uma longa história: remonta à *Política* de Aristóteles, e Santo Tomás a aplica à “*civitas*”, mas não à Igreja¹²⁹. Implícita nas afirmações de Gregório VII, é discretamente aplicada à Igreja por Bellarmino¹³⁰. Reaparecerá, no século XVIII, diante das teorias de direito público que atribuíam à administração civil toda a organização externa da Igreja¹³¹. Bispos franceses usavam tal conceito

¹²⁶ Cf. *Relationes Commissionis doctrinalis ad textum constitutionis dogmaticae de Ecclesia, Caput II, Relatio generalis*, em: G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, Op. cit., pp. 440-441. Os membros da IIª Subcomissão foram Garrone, Dearden e Griffiths; a *Relatio* foi preparada pelos peritos Congar, Sauras, Witte, Kerrigan, Naud e Reuter, sendo que os três primeiros a redigiram.

¹²⁷ “*Ubi me terret quod vobis sum, ibi me consolatur quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum christianus. Illud est nomen officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis*” (Sermo 340, 1; PL 38, 1483).

¹²⁸ Y. M.-J. CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, Op. cit., p. 110.

¹²⁹ Cf. S. Th. Iª IIªe q. 9 a.3; q. 90 a.3 ad 3.

¹³⁰ “*Respublica ecclesiastica debet esse perfecta et sibi sufficiens in ordinem ad suum finem*” (Controversiae I. De Summo Pontifice, lib. V c. 7).

¹³¹ Cf. S. FOGLIANO, *Il compito apologetico del Ius Publicum Ecclesiasticum*, em: *Salesianum*, 5 (1945), pp. 45-80; IDEM, *La tesi fondamentale dello Ius Publicum Ecclesiasticum*, em: *IBIDEM*, 6 (1946), pp. 67-135.



para criticar a *Constitution du Clergé Français* de 1790¹³². Papas (desde Gregório XVI) e juristas romanos (Tarquini, Cavagnis, Zigliara) desenvolverão e apelarão a este conceito na luta com as pretensões estatistas de limitar a liberdade de ação da Igreja: a Igreja é uma sociedade original, autônoma, e tem em si mesma, por direito divino, todos os poderes necessários à obtenção de seu fim sobrenatural¹³³. Neste contexto de lutas, a expressão “*societas perfecta*” assumirá também conotações morais e ideológicas, veiculando uma imagem de igreja sem erros nem pecados, de qualquer forma, não necessitada de conversão e reforma¹³⁴. Também durante a restauração católica do século XIX e até o pleno desenvolvimento da Ação Católica, “sociedade perfeita” significava uma auto-suficiência – para não dizer arrogância – da Igreja, como vida conjunta dos católicos e como mundo cultural (o célebre “mundo católico”, que, na verdade, era uma espécie de reduplicação ‘batizada’ do mundo civil definitivamente perdido nas garras do laicismo)¹³⁵.

Apesar de ter-se insinuado nos debates¹³⁶, o Concílio não utilizou a categoria “sociedade perfeita”. Assumiu, porém, seu significado positivo. Discretamente afirma que a Igreja tem em si e por si o que é

¹³² Cf. C. CONSTANTIN, verbete “Constitution civile du Clergé”, em: A. VACANT – E. MANGENOT (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, Paris, Letouzey & Ané, 1909ss., col. 1562.

¹³³ Cf. PIO IX, Alocuções consistoriais *Singulari quadam*, de 9 de dezembro de 1854; *Multis gravibusque*, de 17 de dezembro de 1860; *Maxima quidem laetitia*, de 9 de junho de 1862; *Syllabus*, proposição 19 (cf. DS 2919); Encíclica *Vix dum a Nobis*, de 7 de março de 1874; LEÃO XIII, *Diuturnum illud*, de 29 de junho de 1881; *Immortale Dei*, de 1º de novembro de 1885 (DS 3167); *Libertas praestantissimum*, de 20 de junho de 1894; PIO X, *Compendio della dottrina cristiana per la provincia di Roma*, 1905, parte I, c. X, par. 1, p. 119; BENTO XV, Constituição *Providentissima Mater Ecclesia*, promulgando o Código de Direito Canônico de 1917; PIO XI, *Encíclica Divini illius magistri*, de 31 de dezembro de 1929, em: AAS, 22 (1930), p. 53; DS 3687.

¹³⁴ *Societas perfecta* “nunca significou que a Igreja seria sem defeito, mas, antes do Vaticano II e de Paulo VI, nunca se tinha dito, num nível oficial e de modo tão público, que a Igreja está em perpétua necessidade de reforma. Está dito, agora, e encaminhado (cf. LG 6 E 8; UR 4 e 6; *Ecclesiam suam*). Isto supunha uma melhor consciência da distância que separa a Igreja do Reino, e da historicidade desta Igreja” (Y. M.-J. CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, Op. cit., p. 19).

¹³⁵ “A Igreja tinha constituído como que uma reprodução católica das estruturas e quadros de toda a vida: escolas, universidades, hospitais, sociedades esportivas, cinemas, sindicatos católicos, jornais, uma literatura católica. Isto num clima obsidional de defesa contra uma verdadeira conspiração e, portanto, de fechamento a tudo o que vinha de fora...” (IBIDEM, p. 20).

¹³⁶ Ainda que para relativizá-la diante do primado absoluto da constituição interior, trinitária, da Igreja, temos o tocante pronunciamento do primaz da Polónia, Wyszyński, que menciona várias vezes a expressão ‘sociedade perfeita’ (cf. M. M. PHILIPON, *A Santíssima Trindade e a Igreja*, Op. cit., p. 381).



necessário para realizar sua missão (cf. LG 27; CD 8 e 16) e reivindica a “*libertas Ecclesiae*”, ainda mais agora que esta se distanciou do regime de Cristandade e do regime de união entre Igreja e Estado (cf. DH 13; GS 42, 5). A Igreja, porém, não funda mais a sua liberdade em algum direito divino ou num acordo jurídico com os Estados, numa luta entre os poderes religioso e civil, mas na dignidade do ser humano e na liberdade de consciência e crença, que ela compartilha com todos os seres humanos e todos os grupos religiosos. O Concílio sabe que a Igreja é diferente do mundo e tem uma missão singular no mundo, que a vida cristã tem suas exigências próprias e irrenunciáveis, mas formula um programa de uma Igreja no mundo atual, que não é mais o da Cristandade¹³⁷: começa com uma mensagem ao mundo (20 de outubro de 1962) e termina por uma constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje (7 de dezembro de 1965), seguida de sete mensagens a diversas categorias dentro da humanidade (8 de dezembro de 1965).

Quanto a Paulo VI, além de voltar às páginas de *Ecclesiam suam* (ES), é oportuno conhecer sua trajetória, sua mentalidade, seu espírito: distinção do mundo não significa separação do mundo (ES 52ss.)¹³⁸. Para ele, “não se salva o mundo de fora; é preciso, como o Verbo de Deus que se fez homem, assimilar, numa certa medida, as formas de vida daqueles aos quais se pretende levar a mensagem do Cristo; sem reivindicar privilégios que distanciam, sem manter a barreira de uma linguagem incompreensível, é preciso compartilhar os usos comuns, desde que sejam humanos e honestos, especialmente os dos mais pequenos... É preciso fazer-se irmãos dos homens...” (ES, 90)¹³⁹. Referindo-se ao Concílio, o ainda Cardeal de Milão dizia: “No Concílio a Igreja procura-se a si mesma; ela tenta com uma grande confiança e com um grande esforço definir-se melhor, compreender o que ela mesma é. Após vinte séculos de história, a Igreja parece submersa pela civilização profana, como que ausente do mundo atual. Ela sente então a necessidade de se recolher, de se purificar, de se refazer, para poder retomar com mais energia seu próprio

¹³⁷ Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *A Igreja e o mundo actual*, Livraria Morais Editora, 1960 [Paris, 1945]. E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Seuil, Paris, 1950.

¹³⁸ Cf. *Presbyterorum ordinis*, 3.

¹³⁹ Logo após a supressão dos padres-operários, Montini escrevia: “Cabe aos padres deslocar-se, não ao povo. É inútil que o padre toque o seu sino; ninguém o escuta. É preciso que ele escute as sirenes que vêm das fábricas, estes templos da técnica onde vive e palpita o mundo moderno. Toca a ele fazer-se de novo missionário, se quer que o cristianismo continue e se torne novamente um fermento vivo da civilização” (Prefácio à obra *Le Prêtre*, de Mgr. P. VEUILLOT, futuro cardeal-arcebispo de Paris, com data de 23 de outubro de 1954).



caminho... Ao mesmo tempo em que procura assim se qualificar e se definir, *a Igreja procura o mundo*, tenta entrar em contato com esta sociedade... E como realizar este contato? Ela trava o diálogo com o mundo, lendo as necessidades da sociedade onde ela opera, observando as carências, as necessidades, as aspirações, os sofrimentos, as esperanças que estão no coração do homem”.¹⁴⁰ A Igreja, na verdade, não pode compreender a si mesma, nem ser ela mesma, senão em diálogo com o mundo, não um mundo qualquer ou abstrato, mas o mundo concreto que os seres humanos tecem com o coração e com as mãos.

Uma Igreja que vive toda inteira para os seres humanos, entre os seres humanos, pelos seres humanos, não menos que para Cristo, por Cristo, em Cristo¹⁴¹, é uma Igreja sacramento de salvação, “sacramento, isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano”, como diz o prólogo da *Lumen gentium* e o repetem, com pequenas variações, outras passagens do Vaticano II¹⁴². Trata-se de uma noção dinâmica, que carrega em si uma destinação para além da Igreja, isto é, em favor dos seres humanos. A missão aqui é entendida como um “ser com”, como “diálogo” (cf. AG 11; NA 2). Por sua própria natureza, o diálogo comporta um dar e um receber, um aprofundamento da própria mensagem graças ao outro (cf. ES, UR). Numa leitura teológica do passado, afirma-o também *Gaudium et Spes*: “a Igreja, por sua vez, não ignora quanto recebeu da história e da evolução do gênero humano... Ela aprendeu, desde os começos da sua história, a formular a mensagem de Cristo por meio dos conceitos e línguas dos diversos povos, e procurou ilustrá-la com o saber filosófico... a Igreja reconhece que muito aproveitou e pode aproveitar da própria oposição daqueles que a hostilizam e perseguem” (GS 44; cf. 26 e 34). A Igreja, autocompreendendo-se como “*sacramentum salutis*”, não se dissolve na história, mas tem uma responsabilidade histórica, que não lhe é acidental, mas essencial, pois fontalmente referida às divinas missões do Filho e do Espírito em nosso mundo, em nossa carne, em nossa história: uma Igreja no itinerário dos homens!

¹⁴⁰ G. B. MONTINI, *Discorsi al Clero 1957-1963*, Milano, 1963, pp. 78-80.

¹⁴¹ PAULO VI, *Discurso in apertura al secondo periodo del Concilio*, em: EV142*ss.

¹⁴² Cf. *Lumen gentium*, 1; 9; 48; *Sacrosanctum Concilium*, 5; *Ad gentes*, 1; *Gaudium et spes*, 42 e 45.



2.8. Transição de uma Igreja centralizadora a uma Igreja de co-responsabilidade

A Igreja anterior ao Vaticano II é reconhecidamente uma Igreja centralizada (e centralizadora): na Igreja romana, no papa, na hierarquia. É conhecida a infeliz expressão de F.-X. Wernz, o canonista que mais inspirou a obra de codificação do Código de 1917, ex-superior geral da Companhia de Jesus: “ao papa foi dado o mundo inteiro como uma imensa diocese”¹⁴³. Um dos primeiros atos de Paulo VI, antes da abertura da segunda sessão do Concílio, não foi justamente dar início à reforma da Cúria Romana, “uma burocracia, como erradamente a julgam, pretensiosa e apática, só canonista e ritualista, um jogo de subdolosas ambições e de surdos antagonismos, como outros a acusam”¹⁴⁴? Mais de uma vez e, às vezes, por séculos, a compreensão das relações entre o papa e os bispos mortificou a natureza do episcopado e prejudicou o legítimo exercício das prerrogativas episcopais, seja individualmente, seja coletivamente. A interpretação que dava do Vaticano I o Despacho Circular da Chancelaria de Bismarck, de maio de 1872, teoricamente errônea, não espelhava com bastante objetividade a opinião mais ou menos generalizada a respeito¹⁴⁵? Não retrata bem a realidade dos leigos antes do Vaticano II a piada daquele arcebispo francês que diz que, na Igreja, o leigo tem três posições: sentado, para ouvir obedientemente a palavra de Deus explicada pela hierarquia; de joelho, para receber das mãos da hierarquia a hóstia consagrada só pela hierarquia; com a mão no bolso, para tirar o dinheiro que sustenta a hierarquia?

¹⁴³ “...cui soli universus orbis terrarum datus est in dioecesi” (F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, t. II, pars 2: *Ius Constitutionis Ecclesiae Catholicae*, Prato, 1915⁵, p. 501).

¹⁴⁴ Cf. H. FESQUET, *Diario del Concilio*. Tutto il Concilio giorno per giorno, Op. cit., p. 151.

¹⁴⁵ “Durch diese Beschlüsse ist der Papst in die Lage gekommen, in jeder einzelnen Diözese die bischöflichen Rechte in die Hand zu nehmen und die päpstliche Gewalt der landesbischoflichen zu substituieren”. “Die bischöfliche Jurisdiction ist in der päpstlichen aufgegangen”. “Der Papst übt nicht mehr, wie bisher, einzelne bestimmte Reservatrechte aus, sondern die ganze Fülle der bischöflichen Rechte ruht in seiner Hand; “er ist im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten”, “und es hängt nur vom ihm ab, sich auch in der Praxis in jedem einzelnen Augenblicke an die Stelle desselben gegenüber den Regierungen zu setzen”. “Die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit”; “sie sind den Regierungen gegenüber Beamte eines fremden Souverains geworden”; “und zwar eines Souverains, der vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter ist, mehr als irgend ein absoluter Monarch der Welt” (cf. Kollektive-Erklärung des deutschen Episkopates betreffend die Circular-Despeche des deutschen Reichskanzlers hinsichtlich der künftigen Papstwahl, em: G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI, *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis Historica*, Op. cit., p. 357).



Face a isto, a *Lumen gentium* restaurará a dignidade das Igrejas locais, não só mostrando que as particularidades enriquecem o todo da catolicidade (LG 13), mas que nas Igrejas locais está presente a una, santa, católica, apostólica Igreja e que delas se forma a Igreja universal (LG 23), que é, portanto, um “*corpus*” ou “*communio ecclesiarum*”; que a Igreja local é tal não por suas dimensões físicas ou por sua posição econômico-social, mas pela celebração eucarística, presidida pelo bispo (LG 26); que os bispos governam suas Igrejas como verdadeiros vigários de Cristo e não como vigários do papa (LG 27); que também os religiosos devem prestar obediência e reverência aos bispos por sua autoridade apostólica e em vista da unidade da ação pastoral (LG 45); que mesmo o presbítero – cujo ministério tem uma substância fundamentalmente comum com o ministério do bispo – ao tornar presente o bispo nas assembleias por ele presididas, “torna visível naquele lugar a Igreja universal” (LG 28).

Além disso, a *Lumen gentium* recuperou a colegialidade episcopal, firmando-se em quatro argumentos: a) o chamamento e o envio dos doze por Jesus Cristo na forma de um ‘colégio’¹⁴⁶ ou grupo estável, tendo como cabeça Pedro; b) a permanência do ofício confiado por Cristo aos apóstolos na sagrada ordem dos bispos, que, sucedendo o grupo apostólico no magistério e no pastoreio, prolonga também a estrutura colegial¹⁴⁷; c) assim como Pedro, escolhido dentre os Doze, foi colocado por Cristo como cabeça do colégio apostólico, da mesma forma o bispo de Roma, sucessor de Pedro, é posto, por vontade de Cristo, como cabeça do colégio episcopal; d) “é em virtude da consagração sacramental [*“vi sacramentalis consecrationis”*], e na comunhão hierárquica [*et hierarchica communione*: simples ablativo = ‘na’ ou ‘com a’] com a cabeça e os membros do colégio, que fica alguém constituído membro do corpo episcopal”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ A palavra ‘colégio’ vem do latim “*col-ligare*”, ligar junto, amarrar, unir, juntar (ou, segundo outros, de “*colligere*”, recolher, juntar, reunir); não indica em primeiro lugar os alunos de uma escola, mas um grupo de pessoas solidárias no exercício de uma atividade, de um encargo, de um dever, de um poder, que, justamente, *assumem juntas!*

¹⁴⁷ Fixando o grau de analogia entre os apóstolos e os bispos quanto à colegialidade (na autoridade), onde o texto anterior dizia “*eadem ratione*” (um excessivo “identicamente”), e outros propunham “*simili ratione*” (um insuficiente “semelhantemente”), o texto final – que abre o nº 22 de *Lumen gentium* – recorreu a uma expressão média, “*pari ratione*”, “que obriga, portanto, a levar em conta os aspectos de unicidade “não transmissíveis” na dignidade dos apóstolos” (L. SARTORI, La “*Lumen gentium*”. Traccia di studio, Op. cit., p. 66).

¹⁴⁸ *Lumen gentium*, 22 (onde são integradas algumas das clarificações propostas durante os debates do Vaticano I por Zinelli, bispo de Treviso, mas que não encontraram eco no



A afirmação solene da sacramentalidade do episcopado (LG 22) coroa a doutrina conciliar sobre o episcopado, cujo fundamento não é, como se acreditou tradicionalmente por causa da “*opinio Hieronymi*”¹⁴⁹, um mero acréscimo de jurisdição conferido pelo papa ou imediatamente por Deus, mas verdadeiro sacramento, ápice sacramental da comunicação do ministério ordenado.

Na outra vertente – a vertente laical – a contribuição do Concílio não foi menos significativa. É verdade que o Concílio não deu uma definição ontológica de leigo – impossível do ponto de vista lógico -, mas ofereceu-lhe uma descrição tipológica (LG 31). Em primeiro lugar, o Concílio apresenta os leigos indistinta e positivamente como “*christifideles*”, graças ao batismo, pelo qual se incorpora a Cristo e à Igreja, e se participa dos múnus sacerdotal, profético e real de Cristo. Em segundo lugar, o Concílio afirma que os leigos participam “*modo suo*” e “*pro parte sua*” da missão de Cristo e da Igreja na Igreja e no mundo, o que se explicitará nos nn. 34, 35 e 36 da Constituição. Finalmente, elabora a tipologia do leigo no mundo, comparando-a com os clérigos e com os religiosos, pelo que a “índole secular” resulta-lhes “própria e peculiar”, mas não exclusiva (ou “específica”, como dizem erroneamente algumas traduções), e mostrando que os leigos estão no mundo, mas não são do mundo (cf. Jo 8,23; 15,19; 17,11.14.15.16), tendo a missão de transformá-lo a partir de dentro e de lutar contra a “malícia do mundo”. É sabido que, além da *Lumen gentium*, os leigos e leigas receberam um decreto, o *Apostolicam actuositatem*, sobre sua identidade e missão.

texto final) (Cf. Relação oficial de Zinelli, no Conc. Vat. I: Mansi 52, 1109 C e Mansi 52, 1110 A). Schillebeeckx comenta que “esta descentralização do poder central, curial, na direção do episcopado mundial, não visa a mudar as prerrogativas do primado do papa, embora rompa com as *formas históricas* deste primado, as quais efetivamente são muito ligadas com a posição do papa na Igreja, mas não levavam sempre suficientemente em conta a posição própria dos bispos na Igreja, determinada entretanto pelo próprio Cristo. É por isso que podemos falar de uma descentralização do papado, uma vez que o centro de Roma se desloca para as comunidades de fé locais: nas Igrejas locais, a Igreja universal toma sua plena forma, ainda que elas não a possuam de outra maneira senão por sua harmonia com as outras Igrejas locais e com o papa como sucessor de Pedro...” (E. SCHILLEBEECKX, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Op. cit., p. 127).

¹⁴⁹ Cf. S. JERÔNIMO, *Commentarium in Epistulam ad Titum* I, 5, em: PL XXVI, 562-563; *Epistula CXLVI*, a *Evangelus*, em: PL XXII, 1194, etc.



“O elemento estável do cristianismo é a ordem de nunca parar”

Há muitas outras coisas (cf. Jo 21,25) na *Lumen gentium*: a transição de uma Igreja “*in statu gloriae*” a uma Igreja “*in itinere historico*”, com toda a fundamental questão da dimensão escatológica da Igreja¹⁵⁰; de uma Igreja *triumfalista* a uma Igreja *pecadora, pobre e serva*; de uma Igreja *comprometida com o poder* a uma Igreja *solidária com os pobres* (“Igreja de todos, mas particularmente Igreja dos pobres”, segundo João XXIII); de uma Igreja *auto-suficiente* a uma Igreja *dialogal* (internamente e com as outras Igrejas cristãs, com as religiões, com o mundo, com as sociedades, as culturas, os pobres...); das Igrejas locais e da colegialidade episcopal; da vocação de todos e todas à santidade; de uma Igreja em que Maria é *mãe* para um Igreja em que Maria, sem deixar de ser Mãe, é *discípula, companheira, mulher*. Não esquecendo – porque não pode ser esquecido – o íntimo nexo entre a Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium* e a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje *Gaudium et spes*¹⁵¹.

A *Lumen gentium* tem seus limites e imperfeições. Nem podia ser diferente, quando, em breve espaço de tempo, cerca de duas mil e quinhentas mãos com experiências, referenciais e perspectivas tão diferentes puseram-se a escrever juntas a mesma obra¹⁵². Apontou-se, por exemplo, a diferença de perspectiva entre o capítulo II e o III¹⁵³.

¹⁵⁰ Cf. Y. M.-J. CONGAR, em: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 33 (1949), p. 463; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*, Op. cit., p. 53.

¹⁵¹ Devem-se lembrar aqui aquelas intervenções, no início de dezembro de 1962, sobretudo de Suenens e Montini, que, aceitas pela assembléia, determinaram a arquitetura do Concílio: “*ecclesia ad intra*” e “*ecclesia ad extra*” (cf. *Acta Synodalia I*, IV, p. 223 e 292).

¹⁵² “Toda obra humana, por mais grandiosa que seja, deve pagar tributo às fraquezas humanas. Nossa visão não consegue abarcar o horizonte em sua totalidade. Levamos em vasos frágeis os tesouros que nos foram confiados” (L. J. SUENENS, *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*, Op. cit., p. 13).

¹⁵³ “Foi dito que *invertendo* o capítulo inicialmente previsto como capítulo III para fazer dele o capítulo II, isto é, tratando primeiro do conjunto da Igreja como povo de Deus e, em seguida, da hierarquia como serviço deste povo, nós fizemos uma *revolução copernicana*. Eu creio que seja verdade: esta inversão nos impõe uma espécie de constante revolução mental, cujas conseqüências ainda não medimos definitivamente. Mas é preciso também reconhecer que a inversão da ordem dos capítulos não fez valer todas as suas implicações no capítulo III consagrado à hierarquia...” (L. J. SUENENS, *Quelques tâches théologiques de l’heure*, em: *Documentation Catholique* n° 1572 (18 de outubro de 1970), p. 928 [pp. 927-930]).



Demonstrou-se também, com suavidade, mas com não menos rigor e tenacidade, que a *Lumen gentium* tem duas almas, que exprimem duas eclesiologias muito diferentes, uma jurídica e outra de comunhão¹⁵⁴, que, às vezes, contra o espírito e contra a letra do Vaticano II, provocam leituras que avalizam justamente aquelas visões que o Concílio pretendeu superar: “a aproximação não mediada entre as duas eclesiologias de tendência contrastante é a causa de muitos conflitos a que se assiste hoje na Igreja”¹⁵⁵.

Entre traduções, traições e interpretações, um concílio pode levar séculos até se incorporar na vida da Igreja. O bispo de Hipona, que entendia de Igreja, e entendia de coração humano, ensina: “Depois de todos os perigos dos temporais do céu, dos trabalhos dos lavradores e das preocupações dos proprietários, (o trigo) é ajuntado nos celeiros como trigo puro. O inverno vem, e o trigo escolhido é novamente levado aos campos e atirado à terra. Eis que parece loucura, mas é a esperança que faz com que isso não seja loucura”¹⁵⁶. É necessário lançar sempre de novo a semente do Concílio no solo invernal da Igreja.

Finalizo com uma palavra de um dos artífices desta ‘loucura’ de João XXIII, que Paulo VI, de primeiro ímpeto, classificou de “vespeiro”¹⁵⁷: “Quer queiramos quer não, estamos nesta hora a caminho do Vaticano III, que desponta com seus contornos imprecisos num porvir ainda indecifrável. Este Vaticano III terá que reconhecer e fortalecer o que o Vaticano II continha apenas em germes, em virtualidades, em riquezas futuras”¹⁵⁸. Senão, já não será um concílio, mas um conciliábulo, inatribuível “*a o Espírito Santo e a nós*” (At 15,28)!

Endereço do Autor:

ajacatedral@uol.com.br

¹⁵⁴ A. ACERBI, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella “*Lumen gentium*”, Op. cit.

¹⁵⁵ H. – J. POTTMEYER, Continuità e innovazione nell’eclesiologia del Vaticano II, em: G. ALBERIGO (ed.), *L’eclesiologia del Vaticano II: dinamica e prospettive*, EDB, Bologna, 1981, p. 72.

¹⁵⁶ AGOSTINHO, *Enarrat. in Ps.* 68, 10: PL 36, 849.

¹⁵⁷ Conta-se que, logo após ouvir a notícia da futura convocação de um concílio ecumênico, Montini, Cardeal de Milão, ligou para seu amigo e conselheiro, o Pe. Giulio Bevilacqua, dizendo-lhe: “Ouviu, Monsenhor? Que vespeiro! Que vespeiro!”. Alguém comentou que coube justamente a ele, Montini, transformar aquele “vespeiro” em sua obra-prima!

¹⁵⁸ L. J. SUENENS, *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*, Op. cit., p. 13.