

Resumo: *O presente estudo pretende contribuir para a reflexão sobre a eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II em perspectiva de história das ideias. Situa-a com relação ao movimento de renovação da eclesiologia, que se desenvolveu ao longo de cerca de cento e cinquenta anos, para compreender as raízes das noções que utiliza e as propostas de renovação da vida eclesial de que é portadora. Privilegia as noções de sociedade, corpo místico de Cristo, povo de Deus e comunhão, por serem as que aglutinam maior número de contribuições em termos de compreensão da realidade eclesial e em termos de inspiração para elementos estruturais concretos e para as relações entre eles.*

Termos chave: *Igreja, eclesiologia, concílio Vaticano II, noções eclesiológicas.*

Abstract: *The present paper aims to contribute for the reflection on the ecclesiology of Ecumenical Council Vatican II from the point of view of the history of the ideas. Setting it in relation with the ecclesiological renewal movement, developed along one and half century, to understand the roots of the notions used and of the propositions for renewing ecclesial life. Emphasizes the notions of society, mystical body of Christ, people of God and communion, because those best articulate elements for the understanding of the ecclesial reality, inspiring structural elements and relating them into one another.*

Key words: *Church, ecclesiology, Council Vatican II, ecclesiological notions.*

Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos

*Antonio Luiz Catelan Ferreira**

* O autor, Antonio Luiz Catelan Ferreira, é presbítero da Diocese de Umuarama – PR, doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Assessor da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé na CNBB.



Introdução

A eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II se compreende dentro de um movimento de renovação, de cujas conquistas se beneficia, do qual extrai consequências concretas para a vida da Igreja e cujo curso procura orientar. A interpretação do Concílio, ou, como está mais em voga dizer, a hermenêutica do Concílio, precisa levar em conta o movimento histórico em que ele se insere. Sua historicização é decisiva para sua compreensão e aplicação. Por historicização se entenda seu enraizamento histórico concreto.

Nosso objetivo é estudar alguns elementos desse processo, especialmente as noções eclesiológicas mais destacadas, em vista de compreender a história, os fundamentos e algumas das principais consequências da eclesiologia do Concílio Vaticano II. Trata-se de um ensaio de situar o Concílio no movimento mais amplo da história das ideias e doutrinas teológicas. Para isto, o presente estudo se divide em cinco partes. A primeira trata da noção de sociedade, que, na formulação mais radical se caracteriza com os adjetivos “perfeita” e “desigual”. Isto se justifica por ser esse o contraponto dialético de referência para a renovação eclesiológica, dentro da qual se situa a eclesiologia do Vaticano II. A segunda parte, trata dos dois momentos de especial impulso da renovação eclesiológica: o Romantismo e o período entre Guerras. A terceira parte procura identificar os resultados principais da renovação, sobretudo a contribuição dos estudos bíblicos e patrísticos. A quarta parte, versa sobre as principais noções de Igreja que estão em questão e a renovada compreensão da Igreja que está relacionada com elas. A última parte recorda mais diretamente alguns dos principais elementos da eclesiologia do Vaticano II, destacando algumas das consequências mais concretas para a compreensão da Igreja e para sua renovação, como propostas pelo Concílio¹.

¹ As obras de caráter geral mais utilizadas neste estudo são: F.M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg – Lyon 1942; E.D.C. LIALINE, «Une étape en ecclésiologie», *Irénikon* 19 (1946) p. 129-152; 283-317; 20 (1947) p. 34-54; R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai – Paris 1954; T. ZAPELENA, «De actuali statu ecclésiologiae», in CONGRESSO INTERNAZIONALE PER IL IV CENTENARIO DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, *Problemi scelti di teologia contemporanea*, Roma 1954, p. 143-164; S. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma 1957; G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958; E. MENARD, *L'Ecclésiologie hier et aujourd'hui*, Bruges – Paris 1966; Y. CONGAR, «L'Ecclésiologie de la révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité», in M. NÉDONCELLE, *L'Ecclésiologie au XIXe siècle*,



1 A eclesiologia da sociedade perfeita

No dizer de S. Jáki, estudioso da eclesiologia da primeira metade do século XX, “o que é mais característico nessas tendências novas, é a intenção de exceder os limites da eclesiologia pós-tridentina”². Por isso, aqui, o ponto de partida é a caracterização geral da eclesiologia, a que se contrapõe o movimento de renovação eclesiológica. Dessa eclesiologia, especialmente da que se encontra nos manuais de entre os Concílios Vaticanos, Y. Congar faz um juízo severo.

*Os tratados apologeticos prevalecem sobre os tratados dogmáticos e, mesmo nesses, não se trata de outra coisa que dos poderes da autoridade – em particular do magistério – e dos direitos da Igreja. Os aspectos interiores e verdadeiramente teológicos são passados sob silêncio ou reduzidos a uma breve menção. A Igreja não é apresentada como a expansão do mistério de Cristo, mas como fundada por Ele. É uma sociedade hierarquizada, piramidal [...]. São ausentes algumas dimensões: assim em uma época missionária fortemente ativa, falta o dinamismo da missão. Em geral, a dimensão escatológica e também a histórica é fraca [...]. Aí não se ocupa dos fiéis senão para afirmar sua situação subordinada e seu dever de obediência*³.

Muito severo é também o julgamento de S. Jáki, que, tendo estudado os manuais de teologia em uso na primeira metade do século XX, conclui que “pode ser dito, sem exagero, que os manuais *De Ecclesia*, quase sem exceção, [...] desenvolvem os aspectos exterior, hierárquico e sociológico da Igreja, com algumas anotações sobre seu mistério. Em outras palavras: ao lado de desenvolvimentos detalhados sobre a estrutura da Igreja, a vida, à qual tal estrutura deve servir, é quase inteiramente negligenciada”⁴.

Paris 1960, p. 77-114; Id., *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970; P.C. BORI, Koinonia. *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; A. ANTÓN, *El Misterio de la Iglesia, evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. 2, Madrid – Toledo 1987; J. RATZINGER, *Compreender a Igreja hoje, vocação para viver a comunhão*, Petrópolis 1992.

² S. JÁKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, p. 6. Também B. SESBOÛÉ, *L'Avvenire della fede, la teologia del XX secolo*, Milano 2009, 138.

³ Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, p. 456-457.

⁴ S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 12.



Essa eclesiologia se configurou lentamente, a partir de fatores históricos situados em um passado de muitos séculos, marcada pela auto-afirmação conflitiva. O ponto mais remoto é situado por Y. Congar no século XII, quando se defende a realidade institucional e social da Igreja contra os movimentos espiritualistas anti-hierárquicos, e contra o movimento das comunas⁵. A teologia experimentou concomitantemente, na passagem do século XII ao XIII, a mudança da linguagem simbólica à dialética, de uma concepção sintética a uma concepção analítica, que marcará também a eclesiologia medieval. Esta teologia científica contribuiu muito para a formação de um ensino doutoral, universitário, diverso do que predominou até o século XII, que era um ensino pastoral e monástico, ligado à vida litúrgica e contemplativa. Em seguida, no século XIV, vêm os conflitos entre os Papas e os Imperadores, quando se conhece uma afirmação sem precedentes das prerrogativas independentes e superiores da Igreja com relação ao poder político⁶. Começa também nesse século o longo período da afirmação dos direitos do papa em oposição às pretensões dos Bispos e do Concílio Ecumênico⁷. Embora permaneça algo da eclesiologia patrística, como a compreensão da Igreja como *congregatio fidelium*, a celebração regular dos Concílios provinciais ou regionais, novos elementos vão se afirmando, como a utilização prioritária das categorias *populus christianus*, *societas christiana*, *civitas*⁸, a identificação entre Igreja e hierarquia, sobretudo com o Papa⁹, e é feita

⁵ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Paris 1954², p. 59-60, 407-408; E. BENZ, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Gesichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.

⁶ Cf. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin*, p. 271-295.

⁷ Cf. G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin*, p. 340-368.

⁸ Cf. B.D. DE LA SOUJEOLE, «“Société” et “communion” chez saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 90 (1990) p. 587-622.

⁹ Egídio Romano (Arcebispo de Brouges entre 1295 e 1316), afirma que «o sumo pontífice [...] pode ser considerado a Igreja»: «Ecclesia [...] est timenda et mandata eius sunt observanda, sive summus pontifex, qui tenet apicem ecclesiae et qui potest dici ecclesia, est timendus et sua mandata sunt observanda, quia potestas eius est spiritualis, celestis et divina, et est sine pondere, numero et mensura» (AEGIDIUS ROMANUS, *De Ecclesiastica potestate*, R. Scholz, ed., Weimar 1929, p. 209).



uma distinção radical entre clérigos e leigos¹⁰. Assim a Igreja passa a ser enquadrada sociologicamente na categoria de *potestas*¹¹.

Depois, já na Modernidade, no contexto da Reforma protestante, que negou a validade da existência de uma hierarquia no cristianismo e também a consistência teológica da visibilidade da Igreja, opõem-se uma eclesiologia invisibilista e uma eclesiologia visibilista, que exprimem e, ao mesmo tempo, alimentam a Reforma Protestante, e a Reforma Católica¹². Tornou-se comum, a partir de então, descrever-se a Igreja como uma sociedade. Esta compreensão, durante a modernidade, contra o jansenismo, as tendências galicanas e várias formas de episcopalismo, laicismo e

¹⁰ «Dois são os gêneros de cristãos. O primeiro é consagrado ao ofício divino e dedicado à contemplação e à oração e lhe convém abster-se de todo envolvimento com as coisas materiais: são os clérigos e as pessoas devotadas a Deus, ou seja, os conversos. *Kleros*, em grego, em latim *sors*: por isso, alguns homens são chamados clérigos, o que significa eleitos por sorte, pois a eles Deus elegera como seus. Estes são reis, isto é, regem a si e a outros pelas virtudes, e assim têm o Reino em Deus. É justamente isso que a coroa na cabeça indica. [...] O outro é o gênero de cristãos que são leigos. *Laós* é, com efeito, o povo. Estes podem ter bens temporais, mas apenas para uso. Nada é mais miserável do que desprezar a Deus por uma moeda. É-lhes permitido casar-se, cultivar a terra, promover a justiça, representar, levar as ofertas ao altar, devolver os dízimos, e poderão salvar-se fazendo o bem e evitando os vícios» (Decr. Grat. II, C. XII, q.1, c.7, in *Corpus iuris canonici*, E. FRIEDBERG, ed., Graz 1959, col. 678).

¹¹ O tratado *De regimine christiano*, de Giacomo Capocci da Viterbo, considerado o primeiro tratado de eclesiologia, publicado em 1301-1302, em suas duas partes, se estrutura respectivamente a partir de duas categorias: reino (*regnum*) e poder (*potestas*) (H.X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église: Jacques de Viterbe, De regimine christiano*, Paris 1926). É verdade que também nos tratados que propõem a concepção do papado limitada pelos poderes do Concílio, a categoria de poder é igualmente central. A. Antón refere onze deles (cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 1, Madrid – Toledo 1986, p. 200-260).

¹² A compreensão da Igreja de M. Lutero se exprime assim: «a primeira [realidade] que é essencial, fundamental e verdadeiramente Igreja, vamos chamá-la de cristandade espiritual. A outra, que é uma criação humana e um fato exterior, vamos chamá-la de cristandade corporal e exterior» (M. LUTERO, *Traité de la papauté*, maio de 1520, *apud* H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, p. 71, nota 2). A compreensão católica do período se encontra em São R. Bellarmino: «a Igreja é uma sociedade composta por homens unidos entre si pela profissão de uma única e idêntica fé cristã e pela comunhão nos mesmos sacramentos sob a jurisdição de pastores legítimos, sobretudo do romano pontífice. Para que alguém possa em alguma medida fazer parte da verdadeira Igreja [...] não se exige nenhuma virtude interior, mas somente a profissão exterior da fé e a participação nos sacramentos, que são coisas que se podem perceber com os sentidos. De fato, a Igreja é um grupo de pessoas tão visível e palpável quanto o grupo de pessoas que formam o povo romano, o reino da França ou a república de Veneza» (R. BELLARMINO, «De definitione Ecclesiae», in *Id.*, *De controversiis christianae fidei adversos nostri temporibus haereticos*, vol. 2, Ingolstadt 1601, col. 137-138, *apud* J. HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, 1962, p. 88).



absolutismo¹³, se acentuou muito mais. Sobretudo diante do Iluminismo, a Igreja será afirmada como sociedade perfeita¹⁴ e desigual¹⁵.

A convergência dos posicionamentos assumidos ao longo desse percurso de auto-afirmação da Igreja frente ao contraditório, aqui apenas genericamente indicado, resultou na afirmação da Igreja como uma sociedade perfeita, e mais especificamente em uma concentração da definição da Igreja a partir dos poderes da hierarquia, sobretudo dos poderes papais. Uma sociedade “perfeita e desigual”, como já dito acima. Essa história de oposição polêmica deixou suas marcas na eclesiologia¹⁶. Tais marcas se fazem ver na eclesiologia do Concílio Vaticano I, que é apresentada por A. Antón como centrada nas estruturas da Igreja em cujo vértice está o papa, cujo primado de jurisdição e infalibilidade são definidos¹⁷. O mesmo autor apresenta a eclesiologia dos documentos pontifícios e dos manuais de eclesiologia do período que vai do Vaticano I a 1920 como influenciada ainda por essa história, baseada sobre o tema da autoridade, horizontal-visibilista; papista; hierárquico-clerical; apologética¹⁸.

¹³ Cf. Y. CONGAR, «L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican», p. 77-114.

¹⁴ No sentido de sociedade verdadeira, autônoma e que em si mesma tem todos os meios e poderes necessários para a obtenção de seu fim sobrenatural, por direito divino. Um exemplo se encontra no «*Silabo*», de Pio IX, anexo à encíclica «*Quanta cura*» [08.12.1864], onde é condenada a proposição segundo a qual «a Igreja não é uma sociedade verdadeira e perfeita, completamente livre, nem dispõe de seus próprios e permanentes direitos, a ela conferidos por seu fundador divino, mas compete ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja e os limites dentro dos quais ela possa exercer esses direitos» (*DzH* 2919).

¹⁵ «A Escritura afirma, e a doutrina transmitida pelos Pais confirma que a Igreja é o corpo místico de Cristo, administrado pela autoridade dos pastores e doutores, isto é, a sociedade de homens na qual alguns presidem aos demais com plena e perfeita potestade de reger, ensinar e julgar. Portanto, esta sociedade é, 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 dirigir os consócios ao fim proposto à sociedade; o papel da multidão, porém, é o de deixar-se governar e seguir obedientemente a condução de seus dirigentes» (S. PIO X, «*Vehementer nos*» [11.02.1906]: ASS, 39 [1906] p. 8-9).

¹⁶ A uma tal eclesiologia, Y. Congar denominou «hierarcolgia» (cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 74. Cf. sua própria avaliação a respeito em «Bulletin d'ecclésiologie [1939-1946]», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 [1947] p. 78).

¹⁷ Cf. A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'ecclésiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, p. 49.

¹⁸ Cf. A. ANTÓN, «La imagen de la Iglesia en los manuales *De Ecclesia* en el periodo 1870-1920», in Id., *El Misterio de la Iglesia*, vol. 2, 406-427.



Nota-se, porém, de Bonifácio VIII a São Pio X (1903-1914), também uma continuidade da compreensão da Igreja sob a noção de corpo de Cristo¹⁹, embora o significado da noção não seja totalmente coincidente. Essas duas tendências, societária e do corpo místico, estão presentes nas discussões do Vaticano I. A partir de C. Passaglia, Cl. Schrader e J.B. Franzelin, a teologia do corpo místico reproposta por J.A. Möhler se faz sentir na primeira redação do *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi* do Vaticano I, especialmente no primeiro capítulo²⁰. Mas discutida e recusada²¹, cederá espaço para a eclesiologia da sociedade perfeita na redação de J. Kleutgen²². Em torno da noção de corpo místico de Cristo, porém, se articularão as primeiras reações do movimento eclesiológico, reivindicando um aprofundamento espiritual e uma impositação propriamente teológica da eclesiologia.

2 A renovação da eclesiologia

2.1 O impulso renovador no período do Romantismo

Nesse mesmo período, a partir do final do século XVIII e durante o século XIX, a afirmação da eclesiologia da sociedade perfeita, em contraste com a difusão da cultura romântica, desperta movimentos de recuperação de outras perspectivas, testemunhadas na Tradição. O Romantismo foi decisivo na virada eclesiológica²³. Com sua insistência sobre o elemento vital e sobre a historicidade, ele deslocará o acento da temática eclesiológica para a questão da experiência vivida da Igreja. Sua recepção em âmbito teológico valoriza a vivência unitária do dado revelado²⁴.

¹⁹ E essa continuidade se prolongará em outros documentos, uma vez que Pio XII virá a citar, na *Mystici Corporis*, as encíclicas de Leão XIII «*Satis cognitum*» (29.06.1896) (cf. ASS 28 [1895-1896] p. 210, 218, 223) e «*Divinum illud*» (09.05.1897) (cf. ASS 29 [1896-1897] p. 220, 232).

²⁰ Cf. MANSI 51, col. 539. As anotações que acompanham o esquema explicam o motivo da escolha (MANSI 51, col. 553) e justificam o plano do primeiro capítulo.

²¹ As principais motivações da recusa podem ser vistas em MANSI 51, col. 744, 753, 755, 757, 760, 762 (*apud* A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa», p. 47).

²² Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, 11-16; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 344-355.

²³ Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin*, p. 417, especialmente a bibliografia da nota 1.

²⁴ S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 21-35.



A importância do Romantismo para a renovação da eclesiologia pode ser mais bem compreendida a partir do conhecimento da reflexão feita pelos grandes teólogos desse período. Sensíveis às características de seu tempo, a partir delas encontraram nas mais legítimas fontes da Escritura e da Tradição os elementos para a proposição de uma renovada reflexão sobre a Igreja, que respondesse efetivamente às necessidades. Os teólogos da escola de Tubinga são os primeiros a acolher a influência do pensamento romântico na teologia. Eles procuram o espírito do cristianismo na vivência do mistério da Igreja.

J.A. Möhler (1796-1838) é o maior representante da escola de Tubinga e o inspirador das principais correntes eclesiológicas do século XX²⁵. Sua primeira grande obra é *A Unidade*. Segundo ele, o fundamento da unidade da Igreja reside em seu próprio mistério, realidade sobrenatural vivida, que se deseja comunicar homoganeamente a todos. É uma unidade orgânica e viva. Sua comunicação vital é obra do Espírito. A unidade no espaço – sincrônica – se dá pela profissão de fé; no tempo – diacrônica – pela Tradição e também pelo ministério dos Bispos como sucessores dos Apóstolos. Estas duas formas de união compõem a unidade orgânica da Igreja. Há nelas uma preocupação especial em demonstrar a continuidade orgânica entre a Igreja primitiva e a Igreja atual. O conhecimento das verdades sobrenaturais também encontra na vivência concreta seu melhor modo de ser captado e compreendido. Esta mesma experiência vivida está no fundo da essência da Igreja e justifica sua estrutura exterior, encarnando-se nela²⁶. Desta sua primeira grande obra, os temas da unidade e do aspecto místico da Igreja são os dois que mais atenção receberam da eclesiologia posterior e que mais contribuíram para sua renovação. Mas também se devem mencionar outros, como o enfoque da estrutura visível da Igreja a partir de sua interioridade, a

²⁵ Suas obras eclesiológicas principais são: J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825 (designada como *A Unidade*); Id., *Symbolik oder Darstellung der dogmatische Gegensätze der Katholischen und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz 1832 (designada como *Simbólica*).

²⁶ Sua obra, especialmente *A Unidade*, recebeu críticas, na discussão de cujo mérito não podemos aqui entrar. A principal delas se refere ao papel que reconhece ao magistério. «O magistério e as funções eclesiásticas se submetem à predominância absoluta do princípio do Amor, do qual elas não são senão as manifestações necessárias» (S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 28). Sobre isto, se pode consultar Ch. JOURNET, «La hiérarchie dans le livre de Moehler sur L'unité dans l'Église», in Id., *L'Église du Verbe Incarné*, vol. 1, Paris 1941, p. 630-641.



importância do diálogo ecumênico, o retorno aos Pais²⁷. Como juízo de conjunto sobre sua obra e de sua intuição fundamental apresentada em “A unidade”, podemos citar Ch. Journet: «é autêntica, profunda, antiga como o cristianismo, eternamente fecunda»²⁸.

Na *Simbólica*, ao lado do primado do amor que afirmara na primeira obra, J.A. Möhler acentua o papel da encarnação de Cristo como fundamento da necessária expressão do mistério em estruturas visíveis, como o Episcopado. Entre a verdade interior e a realidade exterior, a mediação é feita pela estrutura eclesial²⁹. A expressão concreta da união interior dos cristãos e da sua ligação com Cristo é a Igreja visível. Nisto há uma continuidade da economia da encarnação e se verifica uma orientação para a objetividade da revelação.

O desafio da eclesiologia de encontrar uma síntese equilibrada e justa entre o subjetivo e o objetivo na Igreja é percebido por ele. A elaboração dessa síntese entre o aspecto vital e concreto da Igreja, que caracteriza “A unidade”, e a valorização do aspecto visível da Igreja, expresso na “Simbólica”³⁰ é perceptível nas modificações que ele introduziu na segunda edição desta última obra.

Também na teologia de J.H. Newman (1801-1890) a Igreja ocupa um lugar central, embora não o tenha abordado de modo sistemático³¹. Por seu modo de ver a Igreja a partir de sua vitalidade, concreção e mís-

²⁷ Cf. As contribuições feitas por ocasião da comemoração do centenário de seu nascimento em P. CHAILLET, ed., *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris 1939.

²⁸ Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. 1, p. 640.

²⁹ Verifica-se nesta obra uma postura crítica de J.A. Möhler a respeito do Romantismo. Ele abriu horizontes para a eclesiologia, mas comportava também riscos, como o de limitar a objetividade do dado revelado e definido à psicologia religiosa. O princípio da experiência vital não é suficiente em vista da distinção das «corporificações» essenciais das que são contextuais. Por isso, nessa nova obra, aborda o aspecto visível da Igreja sob novo prisma.

³⁰ O capítulo que ele inclui na segunda edição da “Simbólica” («§ 37. Exposição mais detalhada do modo como os católicos vêem a Igreja») é interpretado como um esforço nesse sentido (cf. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 35, nota 75). A eclesiologia posterior tratará desses dois aspectos, o vivencial e o institucional, como dois princípios: comunitário e apostólico. «Em ‘A unidade’, o teólogo alemão nos dá uma primeira elaboração do aspecto vital da Igreja. Na ‘Simbólica’, ele detecta as deficiências de um vitalismo unilateral. Uma morte prematura o impediu de realizar a síntese que pretendia» (Id., «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, p. 43 [1959] p. 331).

³¹ Cf. L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris 1952; E.J. MILTON, *John Henry Newman on the Idea of Church*, Milton 1987. «[Suas conferências sobre a Justificação] preparam, se não produzem elas mesmas antecipadamente, o que os



tica, e pela influência que teve na renovação da eclesiologia, é também considerado um iniciador da nova compreensão da Igreja³². Para ele, a estrutura sacramental da Igreja e o senso religioso pessoal não estão separados. Este último se baseia na união pessoal do crente com Deus³³, sem se concluir no intimismo, porque a Igreja é a ligação entre a consciência e a Trindade. Sua compreensão da Igreja se baseia na noção de santidade³⁴. Sua preocupação com a questão histórica da Igreja não tem cunho apologético, mas de continuidade vital³⁵. Por isso ele reconhece a preponderância do caráter sacramental da Igreja: ela é a continuadora da vida da graça. E também em consonância com isso valoriza a liturgia. O mesmo motivo o faz ter em alta conta a doutrina da sucessão apostólica, pois pelos Bispos Cristo cumpre a promessa de permanecer para sempre em sua Igreja³⁶. A organicidade viva da Igreja se manifesta em seu desenvolvimento doutrinal no qual têm papel ativo os leigos³⁷. A correspondência entre a voz da consciência e a do magistério eclesial testemunha essa organicidade³⁸. Avaliando globalmente sua eclesiologia,

desenvolvimentos da teologia do Corpo Místico no século XX deveriam revelar de mais fecundo» (L. BOUYER, *Newman*, p. 222).

³² Cf. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 36. A importante questão do enquadramento de J.H. Newman com relação às correntes teológicas de seu tempo é discutido bastante detalhadamente em J.-H. WALGRAVE, «La croissance spirituelle de Newman et l'idée du développement», in Id., *Newman, le développement du dogme*, Tournai – Paris 1957, p. 36-52.

³³ Cf. J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, London 1864, 23.

³⁴ «A noção de santidade é central para Newman, e sobre ela constrói sua eclesiologia» (J. HAMER, «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 63 [1959] p. 334).

³⁵ Cf. L. BOUYER, *Newman*, p. 210.

³⁶ Cf. J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, London 1869, vol. 2, p. 310; *Ibid.*, vol. 3, p. 248. «A apostolicidade é a razão da conversão de Newman» (Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. 1, p. 682).

³⁷ «Newman percebeu em sua época a importância de problemas que estão hoje no centro das atenções: a Igreja no mundo, o lugar dos leigos na conservação e no desenvolvimento da fé» (J. HAMER, «Bulletin d'ecclésiologie», *RSPTh* 63 [1959] p. 334).

³⁸ «Por um lado, o instinto do povo fiel é infalível em matéria de fé e, por outro, a autoridade eclesiástica é o princípio fundamental que preside a todo crescimento da vida de fé. O Espírito que conduz a Igreja, age ao mesmo tempo na fé da comunidade crente, na teologia autêntica e na infalível autoridade doutrinal» (J. HAMER, «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 63 [1959] p. 334). Não se trata de dois ou três sujeitos da infalibilidade. «A infalibilidade pertence a mesmo tempo à comunidade e à hierarquia, como a um só corpo, mas ela não é exercida senão pela suprema autoridade doutrinal» (J.-H. WALGRAVE, *Newman, le développement du dogme*, p. 211).



Y. Congar considera que, assim como J.A. Möhler, J.H. Newman abordou o mistério da Igreja pelo lado do “sujeito religioso”³⁹.

Nesse período, a teologia se enriquece consideravelmente com relação à sua situação anterior. A partir do caráter vital e orgânico que o contexto cultural do Romantismo lhe proporcionou, ela se beneficiou do rejuvenescimento que o contato com as fontes patrísticas e com os grandes escolásticos proporciona. A noção de corpo místico de Cristo, na qual se destaca a ideia de unidade, lhe oferece a categoria e o fundamento tradicional para reinterpretar a noção eclesiológica de sociedade a partir da ideia de unidade viva e orgânica. As categorias de mistério e sacramento conferem à eclesiologia desse período o elemento transcendente. A aproximação à categoria sociológica de *Gemeinschaft*⁴⁰, interpretada a partir da ideia de comunhão, permite à eclesiologia a recuperação da dimensão comunitária, que é entendida como a forma especificamente humana da unidade.

A partir da categoria de corpo místico de Cristo, a eclesiologia desse período deu sua contribuição mais fecunda à renovação da eclesiologia. O legado dessa etapa está associado à importância do que virá a ser chamado *ressourcement*. A categoria do poder se enriquece e se corrige com a categoria de vida. O mesmo ocorre com a noção de unidade jurídica, pela de unidade orgânica; e com a de sociedade desigual, pela de comunidade. Praticamente todos os grandes temas da renovação eclesiológica estão postos nessa importante fase.

2.2 O impulso renovador entre as duas Guerras Mundiais

É geralmente reconhecida uma influência sobre a eclesiologia também da parte da experiência peculiar do período que vai da primeira

³⁹ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, p. 9. E avaliando sua produção, escreve: «Ele realizou a síntese, não perfeitamente, certo, mas excepcionalmente, pela qual se empenha nosso tempo, entre os valores santos e necessários: fé e razão, vida espiritual e intelectualismo, história e pensamento, psicologia e dogma, profetismo e instituição, sujeito e objeto, progresso e tradição, reflexão e poesia [...]» (Id., «Bulletin d'ecclésiologie», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 [1947] p. 96). Alguns aspectos pelos quais sua eclesiologia se aproxima da eclesiologia de comunhão foram destacados em J. TOLHURST, *The Church – A Communion in the Preaching and Thought of John Henry Newman*, Sauthampton 1988.

⁴⁰ F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, Mainz 1860; trad. francesa: *Physiologie de l'Église*, Paris – Bruxelles 1864, p. 13-15, 114, 186.



à segunda Grande Guerra do século XX⁴¹. Essa experiência pode ser caracterizada como sentimento de solidão e de necessidade de atuação comunitária⁴². Nesse período, diversos temas são retomados com novo vigor, tanto na teologia católica quanto na teologia ortodoxa e evangélica. Entre eles destacamos: a Palavra como criadora da Igreja, o culto como espaço vital interior da Escritura e da Igreja, uma renovada compreensão da relação entre Jesus e a Igreja, a Eucaristia como origem e norma permanente da Igreja, a influência da escatologia sobre a compreensão da Igreja⁴³.

Nessa fase, o aprofundamento da eclesiologia foi realizado não apenas com a contribuição de grandes teólogos, mas também, e sobretudo, dos movimentos de renovação, que conheciam então o apogeu de sua atuação entre as duas Guerras Mundiais⁴⁴. O sentido comunitário e o despertar do laicato são duas grandes características desse período, que darão contribuição decisiva para a renovação da eclesiologia⁴⁵.

O documento magisterial que trata da questão eclesiológica com maior amplitude, antes do Concílio Vaticano II, é a encíclica *Mystici corporis* (29/06/1943), de Pio XII. Nela a noção de corpo de Cristo exprime a ideia fundamental segundo a qual se compreende a natureza da Igreja⁴⁶. Nas discussões do Vaticano I sobre a noção de Igreja a ser considerada estruturante, essa noção foi considerada inadequada para exprimir em conjunto o ensino sobre a Igreja: por ser obscura, imprecisa, metafórica, perigosa por reforçar o aspecto invisível, marcada por sabor jansenista. A evolução que se processou no interstício evidenciou dados

⁴¹ «Toda a experiência da guerra foi, no fundo, esta: despertamos e tivemos aquela experiência do mundo que Agostinho nos descreve: este mundo em realidade não “é”. Toda a nossa vida, cada palavra que dizemos, cada respiro em realidade não “é”. Na realidade tudo é só um “foi” e um “será”» (E. PRZYWARA, *Katholische Krise*, Düsseldorf 1967, 47, *apud* P.C. BORI, *Koinonia*, 15).

⁴² «A Primeira Guerra Mundial trouxe consigo o desmoronamento do mundo liberal e com ele, também, o distanciamento em relação a seu individualismo e moralismo. As grandes instituições políticas que se apoiavam inteiramente na ciência e na técnica como sustentáculos do progresso da humanidade fracassaram em sua qualidade de forças da ordem moral. Daí o redespertar do anseio de integrar uma comunidade de vivência sacral» (J. RATZINGER, *Compreender a Igreja hoje*, p. 10).

⁴³ Cf. J. RATZINGER, *Compreender a Igreja hoje*, p. 9-13; P.C. BORI, *Koinonia*, p. 15-46.

⁴⁴ Eles são bem conhecidos (Movimento Litúrgico, Movimento Ecumênico, Movimento Bíblico, Ação Católica, entre outros), por isso não nos ocupamos pormenorizadamente deles aqui.

⁴⁵ Cf. A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa», p. 64-67.

⁴⁶ *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943), p. 199.



que permitiram a superação daquelas reservas. Esses dados tanto se referem aos fundamentos bíblicos e tradicionais da noção, como também a sua articulação com a noção de sociedade, já bastante depurada dos acentos com que foi marcada até a Idade Moderna. Nesse período, a *Mystici corporis* é um marco de superação. A unidade entre os elementos societários e místicos da Igreja, nenhum devendo excluir o outro como não-essencial, se fundava na analogia com o mistério do Verbo encarnado. A dimensão pneumática se apresenta unida à dimensão institucional, o que a encíclica articula a partir da ideia da missão de Cristo e de sua capitalidade, que se prolonga na missão jurídica e pneumática dos apóstolos. Superando os limites da eclesiologia da sociedade perfeita, coloca ainda em primeiro plano o aspecto institucional e hierárquico por meio da estreita identificação entre o corpo místico e a sociedade eclesiástica, que coincide com a Igreja Católica Romana.

O decurso desse grande período, especialmente impulsionado nas duas fases mais intensas, resulta na renovação da compreensão da Igreja a partir da harmonia de seus dois aspectos mais característicos: o aspecto humano, comunitário, empírico; e o de mistério, espiritual, transcendente. De modo geral, ela afeta não somente a teologia católica. Um papel decisivo é desempenhado pela exegese, que acolhe essas novas tendências e influencia também decisivamente sobre seu curso⁴⁷. Nela se desenvolve uma importante reflexão sobre a relação entre Jesus e a Igreja, no âmbito da interpretação escatológica da mensagem de Jesus⁴⁸. É também digna de nota a atenção concedida à centralidade da Eucaristia, que encontra um referencial imprescindível na Última Ceia como geradora da comunidade⁴⁹. Sob a marca dessa influência fundamental, no

⁴⁷ Duas obras decisivas do ponto de vista das mudanças da exegese no campo da eclesiologia: O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala 1932; F.M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église* (J. Ratzinger testemunha a importância desta última obra: «No final desse movimento, F.M. Braun apresentou sumariamente o seu desenvolvimento, no livro que ainda hoje merece ser lido» [*Compreender a Igreja hoje*, p. 25]).

⁴⁸ Uma particular atenção é conferida, nesse âmbito, à relação entre Igreja e Reino. Cf. G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im N.T.*, Gütersloh 1929 (em que insiste na distinção entre ambos e na instrumentalidade da Igreja com relação ao Reino). R. Bultmann insiste sobre o aspecto escatológico da Igreja a partir de seus estudos sobre a relação entre *Ekklesia* e *Qahal* (cf. R. BULTMANN, «Kirche und Lehre im N.T.», *Zwischen den Zeiten* 7 [1929] p. 9-43), como também E. PETERSON, *Die Kirche*, München.

⁴⁹ J. Ratzinger indica o início dessa ideia em F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee. Festgabe für A. Harnack*, Tübingen 1921, p. 143-172 (cf. J. RATZINGER, *Compreender a Igreja hoje*, p. 10-11). É também decisivo, para esta discussão, H.



campo da eclesiologia católica assiste-se a sistematizações que mostram o vínculo indissociável entre a Igreja enquanto sociedade e enquanto mistério (trata-se da afirmação do caráter místico e comunitário)⁵⁰.

Como o século XX é o que conhece o apogeu desse movimento, é conhecido como “século da Igreja”⁵¹, ou “século da eclesiologia”⁵². Em termos de experiência vivida, trata-se do que R. Guardini chamou de o “despertar da Igreja nas almas”⁵³.

3 Resultados da renovação eclesiológica

J. Hamer identifica três “momentos característicos” resultantes da renovação eclesiológica: (1) O tratado *De Ecclesia* se entende como parte importante da apologética e da teologia fundamental, e nele se destaca uma de suas funções: proclamar a verdade e conservar o depósito revelado; (2) A eclesiologia reconquista um lugar na teologia especial, tendo como indicação cronológica o período que abrange as décadas de 30 e de 40 do século XX, sendo seu ápice a publicação da *Mystici Corporis*; como temática principal, ele aponta a reflexão sobre a natureza profunda da Igreja; (3) Depois do início do pontificado de João XXIII e sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, a eclesiologia se desenvolve em extensão e em organização⁵⁴.

Entre as principais consequências da renovação da eclesiologia, pode-se indicar uma nova abordagem das fontes da teologia, uma modificação nas imagens predominantes da Igreja e a ampliação da compreensão da Igreja, nas suas dimensões mística, comunitária e escatológica, em sua unidade e em seu caráter sacramental.

LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926.

⁵⁰ As obras mais típicas nesse sentido são as de H. de LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris 1937; e Id., *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris 1949.

⁵¹ Cf. O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche*, p. 1926.

⁵² Cf. P.C. BORI, *Koinonia*, p. 19.

⁵³ «Um processo de incalculável alcance se iniciou: o despertar da Igreja nas almas» (R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, Brescia 2007², p. 15). Esta afirmação, que viria a se tornar como uma divisa do movimento eclesiológico, foi pronunciada durante as Lições sobre a Igreja, na Universidade de Bonn, em 1921.

⁵⁴ Cf. J. HAMER, «L'eclesiologia oggi», *Sapienza* 17 (1964) p. 12-13.



Efeito dos fatores de renovação da eclesiologia acima mencionados, o modo de se abordar as fontes da teologia da Igreja – a Escritura, os Pais e os grandes autores da escolástica – passou também por uma grande transformação.

Os *elementos exegéticos* que mais influíram sobre esta renovação foram: a compreensão do significado dos termos *Ekklesia*⁵⁵ e *koinonia*⁵⁶; os estudos sobre a eclesiologia paulina, especialmente sobre sua noção de corpo de Cristo⁵⁷ e sobre o fundamento da noção de povo de Deus⁵⁸; também o estudo do papel dos elementos estruturais e do ministério de Pedro na Igreja⁵⁹, assim como a centralidade da Eucaristia para a compreensão da Igreja a partir de sua relação com Jesus Cristo e de seus fundamentos bíblicos⁶⁰, e da forma de vida dos cristãos⁶¹. Também a temática do Reino de Deus se enriquece e sua relação com a Igreja se explicita em termos mais bem articulados, especialmente em estudos

⁵⁵ Cf. K.L. SCHMIDT, «Die Kirche des Urchristentums», in *Festgabe A. Deissmann*, Tübingen 1927, 258-319; Id., «Ekklesia», *GLNT*, vol. 4, Brescia 1968, col. 1490-1580. Destaca-se a emergência da convicção a respeito da preexistência da Igreja universal com respeito às Igrejas particulares (cf. F. KATTENBUSCH, «Der Quellort der Kirchenidee», in *Festgabe A. Harnack*, Tübingen 1921, p. 143-172).

⁵⁶ Cf. J.A. CAMPBELL, «The Communion of the Body», *The Expositor* 8/series 18 (1919) 121-130; Id., «Koinonia and its Cognates in the NT», *Journal of Biblical Literature* 51 (1932) p. 353-380; H. SEESEMAN, *Der Begriff Koinonia im Neuen Testament*, Giessen 1933.

⁵⁷ Cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, 2 vol., Paris 1933-1936; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia. Introductio generalis*, Romae 1946.

⁵⁸ É necessário recordar aqui a proposta de M.-D. Koster de substituir a noção de corpo místico pela de povo de Deus. Segundo ele, corpo místico tem ascendência excessivamente espiritualizante, não se prestando a uma definição da Igreja, que deve incluir aquilo que na Igreja é humanamente cognoscível. A noção de corpo se prestaria a isto se fosse entendida no sentido de sociedade eclesial (cf. M.-D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, p. 15, 20, 110, 125).

⁵⁹ Deve ser citado o influente estudo de L. HERTLING, «Communio und Primat. Kirche und Papssttum in der christlichen Antike», *Miscellanea Historiae Pontificiae* 7 (1943) p. 1-48; trad. italiana: *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.

⁶⁰ A literatura neste campo é imensa. Indicamos a respeito o estudo de B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia: per un'eclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*. D'Auria, Napoli, 1975, com ampla bibliografia.

⁶¹ Sobre a forma de vida do cristianismo primitivo, cf.: H. CHIRAT, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris 1949; S.M. IGLESIAS, «Concepto bíblico de koinonia», in *XII Semana bíblica Española, El movimiento ecumenista*, Madrid 1953, p. 195-224. Estes dois temas continuarão a receber muita atenção nos anos sessenta do século XX (cf. J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; J. DUPONT, «La koinonia des premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres», *Nouvelle Revue Théologique* 91 [1969] p. 897-915).



sobre os Sinóticos. O papel do Espírito Santo se destaca a partir dos estudos sobre são João. A concordância profunda que há entre as noções de Reino, mistério, vida, é destacada⁶².

O *retorno aos Pais* mostrou a riqueza de conteúdo que tem a doutrina da Igreja, que se exprime em várias imagens, sobretudo a de corpo místico, que é a prevacente no período em questão⁶³. Ela contribui para a solução de questões de modo mais satisfatório que a pura crítica textual da Escritura⁶⁴. As pesquisas do início do século XX sobre os Pais revelaram a predominância entre eles do aspecto interior da Igreja⁶⁵ e da relação entre a Igreja e a Eucaristia⁶⁶, e destacaram também a importância da noção colegial dos ministérios eclesiais⁶⁷.

A continuidade da temática patrística, com acentos particulares, em uma abordagem rica em espiritualidade, caracteriza os grandes autores da *escolástica*⁶⁸, que são relidos à luz da Tradição⁶⁹. Neles, a imagem da Igreja é concreta, viva e multifacetada⁷⁰. Não se encontra entre suas obras um *De Ecclesia*. A razão é que, antes de ser objeto de estudo, a Igreja é a própria atmosfera geral em que respiram; não é uma pedra no

⁶² Cf. o detalhado documentário de S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 156-170.

⁶³ Já o início da renovação eclesiológica se inspirou nos Pais. De sua teologia se obtém o ambiente vital e o clima espiritual adequados e necessários para o conhecimento da realidade profunda da Igreja. O estudo de E. Mersch (*Le Corps mystique du Christ*) é um exemplo de síntese da tradição patrística em torno de um tema eclesiológico fundamental. Merecem especial menção os estudos de H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moye-Âge*, Paris 1949².

⁶⁴ Cf. J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition Johannique de l'Épiscopat, des origines à saint Irénée*, Paris 1951.

⁶⁵ Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964; J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*.

⁶⁶ Cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, obra cuja totalidade se ocupa desta temática.

⁶⁷ Y. CONGAR – B.-D. DUPUY, ed., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962; J. LECUYER, *Études sur la collegialité épiscopale*, Le Puy – Lyon 1964; G. D'ERCOLE, *Communio – collegialità – primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai Vangeli a Costantino*, Roma 1964; J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles de L'Église*, Paris 1963.

⁶⁸ Cf. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, p. 191-201.

⁶⁹ R. Aubert conclui que eles «não foram somente leitores de Aristóteles, mas foram também religiosos que pensaram sua fé em uma atmosfera espiritual, à luz de uma tradição religiosa» («Les grandes tendances théologiques», 19). Y. Congar põe em guarda contra o preconceito a respeito dos autores medievais, pois, quando se conhece sua obra, se a descobre «proba, humilde, rigorosa, religiosa» (Id., *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1942, p. 60).

⁷⁰ Cf. H. DE LUBAC, «L'Église, corps mystique», in Id., *Corpus Mysticum*, p. 116-135.



edifício teológico, é o plano arquitetônico⁷¹. A graça de Cristo, como vida sobrenatural, é o tema predominante na reflexão escolástica sobre a Igreja, cuja unidade é entendida a partir da Trindade e da encarnação⁷². “Para os escolásticos, a noção de corpo místico é situada antes de tudo no plano da vida e não no da instituição”⁷³. O aspecto cristológico da Igreja é, para eles, ligado ao mistério da Eucaristia⁷⁴. As espécies eucarísticas, *sacramentum tantum*, e o corpo eucarístico de Cristo, *res sacramenti*, são ordenados à unidade da Igreja, *res tantum*. Fala-se mesmo de estrutura sacramental da Igreja no pensamento escolástico⁷⁵. O predomínio da razão dialética no período sucessivo faz emergir um caráter mais especulativo da teologia. Os estudos eclesiológicos começam a ser elaborados pela incipiente ciência canônica e vão identificando cada vez mais a noção de corpo místico de Cristo ao corpo social da Igreja, o que vai resultando em uma eclesiologia muito diferente daquela dos Pais⁷⁶. A obra de H. de Lubac mostrou que o abandono da via simbólica, e a adoção da via puramente especulativa, gerou um empobrecimento da noção de Igreja, sendo de grande interesse integrar novamente esse modo de abordagem eclesiológica⁷⁷.

4 As noções de Igreja predominantes

Propomos aqui uma releitura desse período da eclesiologia a partir das principais noções eclesiológicas: sociedade, corpo místico de Cristo, e povo de Deus, e as relacionamos com a eclesiologia conciliar.

A primeira delas é a de *sociedade*. Há dois modos de compreender esta noção: como sociedade perfeita, de que já se tratou na primeira parte deste estudo, e como corpo organizado, visível e histórico. O primeiro modo é aquele a que se opõe o movimento de renovação da eclesiologia.

⁷¹ Cf. J. RANFT, «La Tradition vivante: unité et développement», in P. CHAILLET, ed., *L'Église est une*, 102-126.

⁷² Cf. O. DOMINGUEZ, «La fe, fundamento del cuerpo místico en la doctrina del Angélico», *Ciencia Tomística* 76 (1949) p. 550-586.

⁷³ S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, 194.

⁷⁴ Em geral, nos grandes escolásticos, a Igreja é entendida a partir da função de distribuição da graça, por uma primazia espiritual. É também característica sua estrutura sacramental (cf. A. PIOLANTI, *Il corpo místico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Roma 1939).

⁷⁵ Cf. A. PIOLANTI, *Il corpo místico*, p. 98-99.

⁷⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, p. 112.

⁷⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 293.



Sua ideia básica é a do primado da instituição visível e de sua estruturação, considerando-se a Igreja essencialmente uma sociedade. O longuíssimo arco de tempo de sua vigência vai do final do século XI até a metade do século XX⁷⁸, quando B.C. Butler sustentou que de acordo com os católicos romanos a Igreja é essencialmente só uma sociedade histórica, com leis próprias, com um corpo de dirigentes e membros que aceitam essa constituição e essas regras⁷⁹. A instituição juridicamente organizada é predominante nessa noção. Em geral se considera que esse enfoque atingiu seu apogeu na constituição dogmática sobre a Igreja preparada pelo Concílio Vaticano I. Nos esquemas preparados para o Vaticano II havia diversos sinais dessa eclesiologia. Tornaram-se clássicos os termos com que Mons. Emilio de Smedt a caracterizou: clericalismo, juridicismo e triunfalismo⁸⁰. Segundo ele, é clerical, porque considera membros ativos da Igreja somente os ministros ordenados, e de modo piramidal pelo critério do poder hierárquico que desce do papa. Juridicista, porque tende a compreender a missão da Igreja a partir da jurisdição e a ela tudo reduzir quanto à sua compreensão. Triunfalista, porque age como um exército em ordem de batalha, sempre vitorioso. A. Dulles apresenta, como debilidades fundamentais dessa tendência, a falta de bases bíblicas, a acentuação unilateral de algumas virtudes (por exemplo, maximiza o papel da obediência), sua tendência a exagerar as tarefas da autoridade humana na Igreja⁸¹.

O segundo modo de compreensão da noção de sociedade é o que considera a Igreja do ponto de vista de sua organização, necessária à existência histórica concreta e ao cumprimento de sua missão⁸². Neste sentido, essa compreensão tem valores irrenunciáveis. No sentido que readquiriu na renovação eclesiológica, essa noção indica a forma da comunhão derivada da relação fundamental com Deus.

⁷⁸ Cf. Y. CONGAR, «Peut-on définir l'Église?», p. 31.

⁷⁹ Cf. B.C. BUTLER, *The Idea of the Church*, Baltimore 1962 (cf. especialmente p. 39).

⁸⁰ Cf. *Acta Synodalia*, vol. 1/4, Città del Vaticano 1971, 142-144.

⁸¹ Cf. A. DULLES, *Models of the Church*, New York 1991², 42.

⁸² «Bem sabemos que a Igreja, como comunidade de vida divina, é realizada aqui em baixo em condições homogêneas à natureza humana, ou seja: é uma sociedade una, de uma unidade de cidade [...] porque sua realidade espiritual é encarnada, não há nela [a Igreja], aqui em baixo, "comunidade" que não seja "sociedade"» (Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 93).



A noção de sociedade e a categoria sociedade perfeita não estão ausentes dos documentos do Vaticano II. A noção de sociedade em sentido eclesiológico ocorre diversas vezes (cf. LG, 8, 14, 15, 20). Seu significado é a Igreja enquanto «estrutura visível e social» (cf. LG, 14), «grupo visível», «dotada de organismos hierárquicos» (cf. LG, 14, 20, 23). Ela se refere à «Igreja terrena», «estabelecida e estruturada neste mundo como uma sociedade» (cf. LG, 8). Neste sentido, ela se torna uma referência importante para a elaboração do direito eclesial⁸³. Quanto à categoria “sociedade perfeita”, seu uso em textos do Concílio ocorre somente no sentido técnico de afirmar a autonomia relativamente a outras organizações, como a sociedade civil ou o Estado, no que se refere aos meios necessários à consecução de sua finalidade (cf. GS, 42; DH, 13). Deve ser notado, portanto, que a noção eclesiológica de sociedade não é tomada como base fundamental da eclesiologia. Nem, muito menos, o é a categoria “sociedade perfeita”, mesmo considerando as importantes modificações de sentido com que o Concílio a emprega. Indicam, porém, dimensões importantes da vida eclesial.

A segunda noção é a de *corpo de Cristo*, cuja retomada contribuiu para a reposição da reflexão eclesiológica em bases claramente bíblicas e tradicionais. Contribuiu também para a superação de um enfoque em que o elemento jurídico e societário predominavam de modo quase exclusivo, englobando-os em uma compreensão mais completa. A união a Cristo como constitutiva do ser da Igreja, e a afirmação de seu caráter místico, embora esse adjetivo não seja de origem bíblica ou patrística⁸⁴, são eficazes para a reação contra a dissociação entre a teologia da Igreja e seu enraizamento eucarístico⁸⁵. O tema terá um desenvolvimento vertiginoso na reflexão teológica, especialmente a partir de 1920⁸⁶. Mas nem sempre a clareza cresce proporcionalmente. As interpretações vão

⁸³ E. CORECCO, «Teologia del Diritto Canonico», *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 1977, p. 1711-1753.

⁸⁴ Sua origem é medieval e está ligada à disputa sobre a Eucaristia. «Em nenhum escritor da antiguidade cristã ou da alta Idade Média foi encontrada até hoje essa expressão para designar a Igreja» (H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, p. 26).

⁸⁵ Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, p. 74.

⁸⁶ «Em 1920 começa um período de extraordinário crescimento. De 1920 a 1925, a quantidade de literatura sobre a questão iguala a dos vinte anos precedentes. De 1925 a 1930, a produção é dobrada. Durante os cinco anos seguintes, temos que é quintuplicada com relação aos dez anos precedentes. O ápice da aceleração parece ter sido atingido em 1937, a partir de quando continua, mas em ritmo mais moderado» (F. MALMBERG, *Een lichaam en een geest. Nieuwe gezichtspunten in de ecclesiologie*, Utrecht 1958, 19, apud J. HAMER, *L'Église est une communion*, p. 16). São desse



desde uma defesa da teologia do corpo místico em termos de identidade real entre Cristo e o cristão, até à recusa do tema como pré-teológico⁸⁷. Nesse contexto se insere a encíclica *Mystici corporis*, de Pio XII⁸⁸, que procurou pôr termo às disputas e incertezas na discussão do tema. Ela própria, porém, gerou também novas discussões, as maiores sendo sua insistência na visibilidade e identificação com a Igreja de Roma e sua doutrina a respeito dos membros da Igreja⁸⁹.

No esquema preparatório da Constituição dogmática sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II, esta noção era predominante. Após as sucessivas modificações, foi mantida em um único longo número, LG 7, situado no primeiro capítulo, sobre o mistério da Igreja. Subdividido em duas partes, na primeira sobressaem as referências ao batismo e à eucaristia. Claramente se encontram aí as bases para a eclesiologia eucarística que é explicitada em LG 26. A segunda parte cita quatro vezes a *Mystici corporis*, e trabalha a espinhosa questão dos membros da Igreja, que foi muito discutida do ponto de vista ecumênico depois da encíclica de Pio XII. Assim, prepara as bases para a discussão da relação entre os elementos visíveis e os elementos espirituais da Igreja e para o “*subsistit in*” que será apresentado em LG 8. Outra ocorrência da expressão se dá em OE 2. Em seu conjunto, o Concílio entende, com a noção de corpo de Cristo, trabalhar a dimensão cristológico-soteriológica da Igreja.⁹⁰

Também a utilização da categoria *povo de Deus* para a compreensão da Igreja é redescoberta e revalorizada. Deve ser destacado o seu sentido histórico e escatológico⁹¹. Essa expressão bíblica manifesta o caráter histórico-salvífico da Igreja, sua relação com o povo da primeira Aliança, sua índole escatológica, sua natureza comunitária, a condição de igualdade fundamental quanto ao ser cristão de todos os batizados e sua comum responsabilidade. Reconhece-se seu papel central na concepção

período as duas importantes obras: E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Paris – Bruxelles, 1933 e S. TROMP, *Corpus Christi*.

⁸⁷ Destacam-se as confusões doutrinárias geradas por enfoques inadequados dessa categoria e a proposta de que essa noção fosse substituída pela de povo de Deus (cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, p. 16-19).

⁸⁸ Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943) p. 193-248.

⁸⁹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, p. 158.

⁹⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, p. 160.

⁹¹ Cf. J. RATZINGER, «L'eclesiologia del Vaticano II», in Id., *Iglesia, ecumenismo y política*, p. 20-21.



paulina da Igreja, como foi já indicado. Foi utilizado pelos Pais⁹², entre os quais até se chegou a definir a Igreja por ele⁹³. É também presente em documentos do magistério, como por exemplo, o catecismo do Concílio de Trento⁹⁴ e na Liturgia, que com ele exprime o aspecto segundo o qual a Igreja, feita por homens, necessita da contínua ajuda divina⁹⁵. A exegese, após atribuí-lo exclusivamente ao Israel do AT, reconhece a esta noção seu conteúdo eclesiológico⁹⁶ e conhece a partir dela um grande desenvolvimento⁹⁷. No início da sistematização eclesiológica a partir dessa categoria, a dimensão sacramental se tornou importante para ligar a realidade visível de povo à sua condição religiosa expressa pela especificação «de Deus»⁹⁸. Não se reconheceu a esta noção a capacidade de exprimir sozinha e por si mesma a natureza da Igreja⁹⁹. Ligado à grande capacidade de explicitar a dimensão histórica da Igreja, esta noção encontra seu maior risco na possibilidade de se limitar a ela e ao que a ela

⁹² Cf. Um importante estudo do tema é a tese doutoral de J. Ratzinger, de 1954 (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*). A conclusão é não ser ele um conceito objetivo da Igreja, mas «se torna conceito de Igreja só através de um processo de transposição espiritual [...] em um procedimento tipológico. [...]» (J. RATZINGER, «Presentazione all'edizione italiana», in Id., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 2005², XII).

⁹³ «Que é a Igreja católica senão o povo consagrado a Deus e espalhado por toda a terra?» (FAUSTO DE RIEZ, *Tract. de Symbolo*, apud Y. CONGAR, «Peut'on définir l'Église?», p. 23).

⁹⁴ «[A Igreja] é o povo fiel disperso pelo orbe terrestre» (*Catecismo do Concílio de Trento*, I, X, 2), que atribui a fórmula a Sto. Agostinho.

⁹⁵ Cf. A. VONIER, *Le Peuple de Dieu*.

⁹⁶ A referência fundamental nesse campo é N.A. DAHL, *Das Volks Gottes*.

⁹⁷ «[Povo de Deus] tomou-se, em alguns anos, uma categoria de pensamento fundamental do catolicismo de língua francesa. "Povo de Deus" significa evidentemente uma multidão de pessoas sobre a qual Deus reina. Assim os que fazem desta ideia o ponto de partida de seu *De Ecclesia*, e que até fazem dela sua definição da Igreja, a veem sob o signo de reino de Deus a ser realizado. [...] como categoria eclesiológica, "Povo de Deus" presta os mesmos serviços que "sociedade", tendo uma aura menos jurídica» (cf. Y. CONGAR, «Peut'on définir l'Église?», p. 24-25).

⁹⁸ Um exemplo desse procedimento se encontra em M.-D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*. Em sua proposta de elaborar uma eclesiologia científica a partir da categoria povo de Deus, utiliza a categoria sacramento para indicar a referência mútua existente entre o exterior e o interior da Igreja. Assim ela encontra nos caracteres sacramentais seus fulcros organizacionais.

⁹⁹ A. OEPEKE, *Das neue Gottesvolk*, Gütersloh 1950, discutindo a relação entre povo de Deus e corpo de Cristo, afirma que a noção de povo de Deus por muitos motivos conduz à noção de corpo de Cristo, mas o inverso não se dá. (cf. 25-26). Nessa fase, a conclusão de Y. Congar é que «Não se pode definir a Igreja do Novo Testamento como Povo de Deus senão acrescentando imediatamente "e Corpo de Cristo"» (Y. CONGAR, *Sainte Église*, p. 26).



se refere, como as características políticas e ideológicas¹⁰⁰. O aspecto da comunhão se destaca na pertença do povo a Deus por um vínculo de Aliança, que é a forma típica de comunhão entre Deus e os homens que a Escritura reconhece, e em sua afirmação de igual dignidade e responsabilidade de todos os batizados¹⁰¹. Esta tornou-se uma noção fundamental para a compreensão da eclesiologia do Concílio Vaticano II e do debate em torno de sua recepção eclesiológica. Já presente na constituição sobre a liturgia, particularmente no número 41, o debate sobre a LG confere centralidade a esta noção, que se torna a mais importante nos diversos outros documentos, influenciando estruturalmente sobre eles. No *schema belgicum*, de Mons. G. Philips, que se apresentava como alternativa ao *Schema De Ecclesia*, dos quatro capítulos, o terceiro se intitulava «Sobre o povo de Deus, especialmente os leigos». Por sugestão do card. J.L. Suenens, feita no transcurso da terceira sessão, este capítulo não só foi refeito, mas passou a versar sobre o «povo de Deus», em segundo lugar, logo depois do «Mistério da Igreja» (cap. I), antes da «Hierarquia da Igreja» (cap. III) e dos «Leigos» (cap. IV)¹⁰².

De modo geral, se pode dizer que a revalorização da noção eclesiológica de comunhão como categoria privilegiada para significar a Igreja amadureceu lentamente no pensamento teológico durante o processo da

¹⁰⁰ Cf. J. RATZINGER, «L'Ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium"», in R. FISICHELLA, ed., *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 68-69, onde, citando N. Lohfink, fala de «fogo de artifício» em torno da expressão povo de Deus (cf. *Ibid.*, 68); Id., «La eclesiologia del Vaticano II», p. 6, 20-21. No prólogo de 1978 à reedição de sua tese doutoral, J. Ratzinger fala de «banalização» desse conceito na teologia pós-conciliar (Cf. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, p. xv). Cf. Ainda, COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Temi scelti d'eclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del concilio Vaticano II», in Id., *Documenti*, 1969-2004, p. 290.

¹⁰¹ A Comissão Teológica Internacional destaca essa valência da expressão da seguinte forma: «relativamente a outras, a expressão "povo de Deus" tinha a vantagem de melhor significar a realidade sacramental comum, dividida por todos os batizados, seja como dignidade na Igreja, seja como responsabilidade no mundo; ou seja, com uma mesma fórmula, evidenciam-se ao mesmo tempo a natureza comunitária e a dimensão histórica da Igreja» (CTI, «Temi scelti d'eclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del concilio Vaticano II», 3.1, in Id., *Documenti*, 1969-2004, p. 289).

¹⁰² «Não se tratava apenas de expor o que é comum a todos os membros da Igreja no nível da dignidade da existência cristã, anteriormente a toda distinção de função ou de estado de vida, o que é bom método; tratava-se de dar prioridade e primazia ao ser cristão, com suas responsabilidades de culto, de serviço e de testemunho, face à organização, seja de origem apostólica ou divina» (Y. CONGAR, *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, p. 109).



renovação da eclesiologia. É precisamente um de seus frutos¹⁰³. Presente na Escritura, a noção de comunhão é testemunhada de modo diversificado e com ênfase diferenciada na Tradição viva da Igreja e ao longo da história da eclesiologia. Ela se expressa no estilo de vida dos cristãos e se concretiza em algumas instituições que a expressam privilegiadamente. Na teologia dos Pais ela é o contexto vivo. Permanece na teologia medieval do corpo místico e da *congregatio fidelium*. É eclipsada progressivamente com a gradual ascensão do modo predominantemente jurídico de compreender a Igreja e suas instituições, que se firmou na Idade Média. A compreensão apologética, societária, visibilista e centrada na hierarquia, por que se caracterizava a eclesiologia moderna, como que consagra este afastamento. Nesse longo percurso, como resposta aos desafios mais característicos, a comunhão brota das raízes mais genuínas da fé. *Aggiornamento e ressourcement* são correspondentes. A antiga compreensão da comunhão dos cristãos como resultante da comunhão com Deus pela mediação sacramental da Igreja e de suas estruturas históricas para servir a essa comunhão, se encontra com uma forma de compreender a missão da Igreja a partir da resposta aos desafios que lhe vêm do mundo e da cultura, o que confere à noção de comunhão uma configuração pastoral. A tradição mais antiga da comunhão universal das Igrejas locais se encontra com uma forma de compreender a Igreja a partir de graus de pertença, o que dá à comunhão uma configuração ecumênica.

Dentro desse movimento de renovação, alguns autores utilizaram a categoria da comunhão como apta para exprimir a natureza ou a essência da Igreja¹⁰⁴. Próximos à metade do século XX, a encontramos presente na obra de teólogos entre os mais representativos na metade do século XX como H. de Lubac¹⁰⁵ e Y. Congar¹⁰⁶. Como tema ela está presente ainda

¹⁰³ «A eclesiologia não nasce por acaso dentro do debate conciliar, nem é fruto de uma improvisação teológica, mas se afirma lentamente como resultado da progressiva, laboriosa e significativa renovação teológica [...]» (E. SCOGNAMIGLIO, «L'Ecclesiologia di comunione nella teologia post-conciliare», *Miscellanea Francescana* 98 [1998] p. 726).

¹⁰⁴ Cf. Y. M.-J. CONGAR, «Concept de communion», in *Sainte Église*, p. 37-44.

¹⁰⁵ Quando se trata das principais obras de eclesiologia do século XX na perspectiva da comunhão, é comum serem citadas H. DE LUBAC, *Catholicisme* (Paris 1938) e Id., *Méditations sur l'Église* (Paris 1953).

¹⁰⁶ Cf. Y. CONGAR, «Notes sur les mots "confession", "Eglise", et "communion"», *Irénikon* 23 (1950), p. 3-36.



na obra do ecumenista M.-J. le Guillou¹⁰⁷ e na investigação histórica de L. Hertling¹⁰⁸.

Nesse período que precede imediatamente o Concílio Vaticano II, destaca-se, nesta linha, J. Hamer, cuja obra fundamental é publicada em setembro de 1962, mês imediatamente precedente ao da abertura do Concílio¹⁰⁹. Nessa obra, a comunhão é proposta como categoria eclesiológica, como noção capaz de exprimir a Igreja de modo abrangente: sua natureza e as relações que nela são características; como expressão apta a significar seja os elementos interiores, seja os elementos exteriores, apresentados em uma perspectiva unitária. Ele assume a comunhão como característica fundamental de sua concepção de Igreja.

A continuidade da discussão eclesiológica, após o Concílio, reconhece a unidade profunda existente entre as diversas noções¹¹⁰. Não se pode deixar de observar, porém, a significativa conflitividade que se dá no encontro delas, especialmente nas diferentes propostas a respeito de qual delas devia ser considerada prioritária em vista da compreensão global predominante da Igreja¹¹¹. No Vaticano I, o confronto se deu entre as noções de sociedade e de corpo místico. Com o avanço da reflexão, embora nos manuais permanecesse predominante a noção de sociedade, na produção teológica do início do século XX em geral predominava a de corpo místico. Na década de quarenta desse século, já a noção de povo de Deus como categoria eclesiológica básica ia se fortalecendo. Em geral, isto se dava de modo sereno, mas o conflito não foi ausente¹¹². Nesse

¹⁰⁷ Este autor aprofundou a noção de comunhão em M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité, les exigences de la communion*, 2 vol., Paris 1960.

¹⁰⁸ L. HERTLING, *Communio und Primat*. L. Hertling não faz um estudo sistemático de eclesiologia, mas da concepção de comunhão na Igreja Antiga.

¹⁰⁹ J. HAMER, *L'Église est une communion*. Paris, 1962.

¹¹⁰ Cf. J. HAMER, *L'Église est une communion*, p. 50, 66, 70.

¹¹¹ Entre as obras que tratam da questão da hermenêutica do Concílio Vaticano II, para citar algumas mais representativas dentre a extensa bibliografia: G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA, ed., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985; R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Assisi 1987; G. ROUTHIER, *Le Défi de la communion, une relecture de Vatican II*, Montréal 1994; R. FISICHELLA, ed., *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000; A. MARCHETTO, *Il concilio ecumenico Vaticano II. Contrapunto per la sua storia*, Vaticano 2005; Ch. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II*, vol. I: *Accéder à la source*, Paris, Vaticano 2005.

¹¹² K. PELZ, *Der Christ als Christus*, (manuscrito) 1939, em que chegava a identificar os cristãos com Cristo, que foi incluído no *Index librorum prohibitorum* (30.10.1940) (cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 32 [1940] p. 502, e 33 [1940] p. 24); M. KASSIEPE, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*, Kevelaer 1939, que denuncia



contexto, o magistério assumiu corpo místico como definição da Igreja, na encíclica *Mystici Corporis*. A partir daí, a noção de povo de Deus começa a se fortalecer, e nos debates em aula conciliar, durante o Vaticano II, as alternativas que se apresentam se situam entre Corpo místico de Cristo e Povo de Deus. Mas já a noção de comunhão surgia com força, porém ainda pouco aprofundada, vai gozar de uma grande preferência nas discussões hermenêuticas sobre a eclesiologia do Concílio.

5 As contribuições mais relevantes do movimento de renovação eclesiológica para a eclesiologia do Concílio Vaticano II

Tomando em consideração apenas os temas mais destacados do movimento de renovação da eclesiologia, podemos indicar alguns dos seus importantes avanços que serão decisivos para a compreensão da eclesiologia conciliar.

Os estudos bíblicos salientam as dimensões vital e escatológica da Igreja. Os estudos patrísticos e escolásticos ajudam a enfocar de modo renovado os elementos visíveis da Igreja a partir de seu mistério, e sobretudo a predominância do ofício de santificar da hierarquia para além de sua autoridade jurídica. Assim se atinge o aprofundamento espiritual e a ampliação comunitária, apanágios do movimento de renovação da eclesiologia.

O centro dos estudos eclesiológicos é ocupado pelo tema da natureza da Igreja ou de sua essência¹¹³. Com tal preocupação se aprofunda seu aspecto cristológico. Uma maior clareza a respeito da relação entre Igreja e Espírito Santo¹¹⁴, sua alma, permite uma compreensão mais profunda das

erros em torno da noção de corpo de Cristo; M.D. Koster, que em conflito com esta noção propõe a de povo de Deus; e Mons. C. Gröber, que denuncia a situação de confusão doutrinal e apela a Roma (cf. E.D.C. LIALINE, «Une étape en ecclésiologie», *Irénikon* 19 [1946] p. 127).

¹¹³ Cf. S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, 205. F. Pilgram, dez anos antes do Vaticano I, colocou claramente a questão da natureza da Igreja e a indicou como sendo a comunhão: «[...] o princípio, ou, para usar uma expressão da escolástica, a forma substancial da Igreja é a comunhão» (F. PILGRAM, *Physiologie de l'Église*, p. 16).

¹¹⁴ Uma grande influência em vista do desenvolvimento pneumatológico na eclesiologia foi a encíclica «*Divinum Illud*» (09.05.1897), de Leão XIII. Ela situa o mistério da Igreja com relação às missões divinas e afirma ser o Espírito Santo o princípio vivificante da Igreja.



funções hierárquicas e do lugar dos leigos na vida e na missão eclesial¹¹⁵. Esta consciência renovada se manifesta em uma nova compreensão do laicato e de sua pertença constitucional à Igreja, a partir do Batismo e da Crisma e de sua atuação organizada por meio da Ação Católica e da participação ativa na liturgia¹¹⁶. Afirma-se, assim, uma compreensão da Igreja como realidade viva, dinâmica e caracterizada por suas relações múltiplas. Deste modo se reage para superar o estilo da eclesiologia da sociedade perfeita, dirigindo os esforços no sentido da afirmação do primado do mistério da Igreja e de sua relação com os elementos visíveis, que se fundamentam nos elementos espirituais. A renovação está, portanto, associada a valores comunitários na vida da Igreja.

Outra característica marcante que se evidencia na renovação eclesiológica é a unidade da Igreja. Ela se encontra na convergência dos elementos misterioso e comunitário. Trata-se de um modo diferente daquele sob o qual o tema era entendido a partir da acentuação jurídica que recebia na perspectiva da sociedade perfeita. O equilíbrio gerado pelos dois elementos antes mencionados possibilita uma compreensão mais articulada da unidade. Fundamentalmente, ela é um dom, gerado pela presença do Espírito Santo em cada um e em todos os fiéis. Essa unidade se projeta para fora das estruturas eclesiais, como diálogo ecumênico e relação com os não cristãos. As outras notas da Igreja recebem também uma orientação nova. A catolicidade numérica é englobada e subordinada à catolicidade da fé e da resposta aos anseios humanos, que se encontra em Cristo. A santidade não é atributo de alguns ou de uma elite, mas vocação universal, enfocada a partir da paternidade de Deus, de modo a implicar o dever de se reformar continuamente. A apostolicidade não é uma qualidade da hierarquia somente, mas o modo como toda a Igreja, pelos apóstolos, professa a fé e participa da missão de Cristo.

O aspecto sacramental da Igreja é redescoberto. Em sua pesquisa, S. Jáki¹¹⁷ mostra que o grande inspirador dessa idéia é K. Adam, ao indicar com precisão que a Igreja, sendo uma unidade interpessoal, em seu aspecto comunitário, sociológico, é como um sinal ou sacramento, que perpetua e torna eficazmente presente o mistério de Cristo. Nesse enfoque

¹¹⁵ A afirmação clara do sacerdócio comum dos fiéis e o da corresponsabilidade pelo cumprimento da missão da Igreja são conseqüências dessa renovada consciência.

¹¹⁶ Cf. ABBAYE DU MONT-CÉSAR, *La participation active des fidèles au culte* (travaux de la XVIe semaine liturgique belge de langue française), Louvain 1933.

¹¹⁷ A primeira edição, em 1885 é publicada por Palamé; a segunda, atualizada, é publicada em 1907, pela Maison de la Bonne Presse, de Paris.



a reflexão sobre a hierarquia vai encontrando o justo lugar. Não é uma estrutura de poder, meramente sociológica. É um elemento essencial da Igreja, ligado a seu mistério, fundado no seu caráter pneumatológico. A partir daí se redescobre a consistência teológica da Igreja local, que, ao longo do segundo milênio não fora contemplada suficientemente. A obra pioneira de Dom A. Géa, *L'Église et sa divine constitution*, é celebrada pioneira, ao tratar do tema depois de mais de mil anos de silêncio¹¹⁸.

O problema da salvação dos não cristãos é pensado a partir da compreensão dos graus de pertença à Igreja, cuja mediação é necessária na salvação de todos, em vista do que muito contribui a noção de povo de Deus e o enfoque sacramental da Igreja¹¹⁹. Este modo de enfocar a questão não encontra muito apoio na noção de corpo de Cristo, enquanto a outra noção, a de povo de Deus, vai oferecer clarificações mais significativas, permitindo articular mais satisfatoriamente os elementos em questão¹²⁰.

O aspecto escatológico é recuperado junto com a dimensão mística. Trata-se da composição do equilíbrio da Igreja em suas dimensões terrestre e celeste. A noção de corpo de Cristo é tendente a um certo triunfalismo e a uma identificação com o corpo do Ressuscitado. O equilíbrio lhe vem da consideração da historicidade da Igreja e do caráter ainda inconcluso da realização das promessas, possibilitado pela noção de povo de Deus. Ao interior desse aspecto, surge um tema que será muito fecundo para a teologia, a relação entre Maria e a Igreja¹²¹.

Conclusão

Este grande período aqui estudado tem fases bastante diferentes entre si. Mas tem também, do ponto de vista da eclesiologia, um claro fio condutor: o compromisso com a renovação da Igreja e de sua abordagem teológica. Na grande variedade de ideias, dois movimentos são concomitantes: a ampliação da compreensão da Igreja e a melhor articulação de seus elementos. De variados modos, isto se percebe ao longo de todo o período.

¹¹⁸ S. JÁKI, *Les tendances nouvelles*, 203-259.

¹¹⁹ Cf. A panorâmica geral que apresenta S. JÁKI: «Recherches systématiques sur l'Église», in Id., *Les tendances nouvelles*, p. 203-259.

¹²⁰ Um exemplo da articulação possibilitada pela noção de Povo de Deus se encontra no segundo capítulo da *Lumen Gentium*, números 13-16.

¹²¹ Cf. Ch. JOURNET, «La Vierge est au coeur de l'Église», *Nova et Vetera* 25 (1950) p. 39-95.



Os anseios mais profundos de renovação a que responde o percurso da eclesiologia nesse período são a superação da insistência prioritária na visibilidade da Igreja, na desigualdade entre seus membros, na sua compreensão jurídica e no seu afastamento do mundo. A isso o movimento responde com a integração do aspecto místico da Igreja, da igualdade fundamental dos cristãos, da dimensão vivencial e da natureza pastoral da missão da Igreja. É o que se designa como *ressourcement* que, em profundidade, corresponde ao *aggiornamento*.

O movimento de ampliação vem inicialmente pela gradual recuperação da noção de corpo de Cristo. Ela responde à sensibilidade pelo elemento vital e comunitário. Insiste sobre a dimensão espiritual da Igreja e da ligação entre os fiéis. Quando se trata da questão de qual noção deva ser tomada como ponto de partida da compreensão da Igreja, seu encontro, e às vezes confronto, é com a noção de sociedade. Do Vaticano I à *Mystici corporis* o esforço da teologia e do magistério gira em torno da correta articulação dessas duas noções e dos elementos que elas respectivamente destacam.

Redescoberta em um contexto cultural diverso, a partir de uma nova situação em que a eclesiologia gozava já dos benefícios de estudos mais numerosos e profundos, pouco antes dessa Encíclica, a noção de povo de Deus é proposta, tanto na teologia católica quanto na protestante, como a que melhor responderia a este desafio, e com vantagens adicionais. A eclesiologia goza de uma síntese mais amadurecida entre os elementos espirituais e históricos. A articulação entre as categorias bíblicas de corpo de Cristo e de povo de Deus mostra-se mais capaz de fazer frente aos elementos jurídicos ainda muito preponderantes na noção eclesiológica de sociedade. O contexto eclesial valoriza mais a participação e a responsabilidade de todos os fiéis na vida e na missão da Igreja, ao que essa noção responde bem. Mas os estudos históricos e exegéticos revelam que ela precisa ser integrada com a noção de corpo de Cristo para exprimir a natureza da Igreja.

O aprofundamento dos estudos bíblicos e patrísticos, e a reflexão da teologia dogmática sobre os dados por eles obtidos, destacam cada vez mais a nota da unidade da Igreja, já muito salientada desde o início desse período. As noções de *koinonia* e *communio*, que caracterizam a compreensão da Igreja no NT e na teologia dos Pais, mostram cada vez mais sua capacidade de exprimir a natureza da Igreja e de articular



coerentemente seus vários elementos. E ainda se mostram capazes de integrar muitos dos aspectos destacados por outras noções.

Essas noções importam sobretudo pela enorme quantidade de questões específicas que elas iluminam e permitem sistematizar. A relação entre a Igreja universal e a Igreja local; entre o ministério petrino e o ministério episcopal; a colegialidade episcopal e os órgãos em que se visibiliza o afeto colegial, como o sínodo dos bispos, as conferências episcopais, os conselhos diocesanos e paroquiais; as relações da Igreja com as outras Igrejas e comunidades cristãs, com o judaísmo e com as outras religiões, com o mundo e a cultura. Estas, para citar algumas entre as mais importantes, são aprofundadas em seu significado e propostas de modo renovado à vida eclesial em sua concretude.

Nada disso foi feito apenas durante o Concílio. Há uma história longa e pormenorizada de estudos e aprofundamentos. Os debates da aula conciliar refletem o percurso dessas ideias no movimento de renovação da eclesiologia. A eclesiologia do Concílio Vaticano II recebe contribuições decisivas desses desenvolvimentos. Mas, por um lado, contribuirá de modo também decisivo: tirar as consequências teológicas e estruturais que as fontes da reflexão fornecem e colaborar para fixá-las na consciência eclesial. Situar o Concílio no movimento vivo das ideias que o precederam é decisivo para interpretar sua eclesiologia e, sobretudo, para prosseguir sua recepção e aplicação.

Endereço do Autor:

SE/Sul – Quadra 801 – Conj. B
CEP 70200-014 Brasília, DF