

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM TEOLOGIA

JOSÉ ALVES PAIVA JUNIOR

**A “REVOLUÇÃO COPERNICANA” NA *LUMEN GENTIUM*:  
REVIRAVOLTA ECLESIOLÓGICA DO VATICANO II**

RECIFE – PE

2018

JOSÉ ALVES PAIVA JUNIOR

**A “REVOLUÇÃO COPERNICANA” NA *LUMEN GENTIUM*:  
REVIRAVOLTA ECLESIOLÓGICA DO VATICANO II**

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

**Área de Concentração:** Teologia Dogmática.

**Linha de Pesquisa:** Literatura Bíblica e Teológica, interpretações.

**Orientador:** Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima

RECIFE – PE

2018

P149r

Paiva Junior, José Alves

A “Revolução Copernicana” na Lumen Gentium: reviravolta  
eclesiológica do Vaticano II / José Alves Paiva Júnior, 2018.  
173 f.

Orientador: Degislano Nóbrega de Lima.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.  
Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2018.

1. Igreja. 2. Concílio Vaticano II. 3. Povo de Deus. I. Título.

CDU 26

Ficha catalográfica elaborada por Mércia Maria R. do Nascimento – CRB-4/788

JOSÉ ALVES PAIVA JUNIOR

**A “REVOLUÇÃO COPERNICANA” NA *LUMEN GENTIUM*:  
REVIRAVOLTA ECLESIOLÓGICA DO VATICANO II**

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_, pela banca examinadora.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Degislando Nóbrega de Lima – UNICAP  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos – UNICAP  
(Examinador Interno)

---

Prof. Dr. João Paulo de Araujo Gomes – FAFICA  
(Examinador Externo)

A minha igreja doméstica, a meus pais,  
José e Antônia, aos meus irmãos e ao  
valioso Povo de Deus da Particular Igreja  
de Mossoró.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus e aos meus pais.

À CAPES e à Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, por possibilitarem recursos indispensáveis para a realização e conclusão desta pesquisa.

À Diocese de Santa Luzia de Mossoró na pessoa do meu Bispo Dom Mariano Manzana, pelo apoio humano recebido durante todo período de formação no Seminário, e pela confiança, incentivo e investimento na minha vida acadêmica.

À Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, pela confiança em mim depositada.

Aos professores e professoras das graduações em Filosofia e Teologia, que por sua sabedoria e testemunho foram grandes incentivadores para a realização deste trabalho, especialmente Maria Veralúcia (UERN), Telmir Soares (UERN), João Batista Xavier (UERN), Charles Lamartine (FDM), Cornélio Freire (FDM), Crisanto Borges (FDM), Flávio Augusto (FDM), Iara Linhares (FDM) e Márcia Eloi (FDM).

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia da UNICAP: Aíla Luzia, Alzirinha Souza, Aquino Jr, Cláudio Vianney, Gilbraz Aragão, João Luiz, José Tolentino (externo), Nilo Ribeiro (externo), Pedro Rubens, Sérgio Grigoletto, Sergio Sezino, especialmente meu orientador, Prof. Degislando Nóbrega por sua fundamental confiança, orientação e incentivo.

Aos colegas da turma do mestrado que fizeram parte deste importante período da minha vida, especialmente, Augusto Lívio, Ir. Lucileide, Marcílio, Pe. Wescley, Pe. Maciel e Paulo de Tarso.

Ao Lar sacerdotal de Recife, onde morei durante o período desta pesquisa. Neste, um agradecimento especial aos funcionários, residentes, sócios e diretoria.

Aos meus familiares e amigos, grandes incentivadores na minha vocação e vida acadêmica: Albaní Nestor, Patrícia Gastão, Railton Jr, Cledson Carlos e minhas irmãs, Damiana e Samara.

Aos que, embora não citados aqui, de alguma forma, contribuíram para esta conquista.

Se conseguir convencer alguém da necessidade de reafirmar o solene magistério da Igreja que, depois de tanto tempo de imobilismo e ausência, voltou, como dizia o Papa Paulo VI, a pôr a Igreja a serviço do homem. Se convencer alguém que a difusão do concílio não foi longe demais, mas pelo contrário, ainda há muito que ir adiante. E, finalmente, se prevenir alguém de que o mesmo espírito que assistiu o concílio para que dissesse a verdade, o assistiu também para que dissesse claramente, e que a fidelidade a este Espírito não me permite dizer o contrário, sob pretexto de explicá-lo melhor ou de impedir que seja mal, compreendido, dar-me-ei por satisfeito depois desse esforço de reavistação ao Vaticano II.

Juan Luiz Segundo

## RESUMO

Em âmbito eclesial, o século XX é marcado por uma profunda renovação eclesiológica. O ponto alto dessa renovação é celebrado no Concílio Ecumênico Vaticano II. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, elaborada no Vaticano II, carrega as intuições da virada eclesiológica do século XX. Que elementos e/ou que intuições presentes na constituição sobre a Igreja marcam a renovação da eclesiologia e a caracteriza nos termos de “revolução copernicana”? O objetivo da pesquisa consiste em identificar as inspirações conciliares presentes na *Lumen Gentium* que implicaram a redescoberta da Igreja como Povo de Deus, e apontar os desafios e as perspectivas que a Igreja-Povo de Deus tem como imagem eclesiológica tem para uma catolicidade ecumênica e não menos que holística. A hipótese se resume na intuição de que a redescoberta do conceito Povo de Deus presente na *Lumen Gentium*, retomou a autocompreensão da Igreja a partir do conjunto dos fiéis batizados, independente do estado de vida, do serviço ou ministério que exerce para a edificação e missão da Igreja. Com base na pesquisa bibliográfica, o método utilizado no estudo é o dedutivo. Para tanto, tem como objeto material, a *Lumen Gentium*, carta magna da virada eclesiológica do século XX e objeto formal, dentre outros autores e obras, *A Igreja: uma eclesiologia católica* de Medard Kehl e *A Igreja Católica: essência, realidade, missão* de Walter Kasper. O desenvolvimento da pesquisa mostra que, de fato, a redescoberta do conceito bíblico histórico-salvífico Povo de Deus para dizer a natureza da Igreja, tanto pelo lugar que ocupa no documento quanto por sua intuição, rompe com esquemas seculares, inaugura um novo paradigma eclesial e caracteriza como “copernicana” a renovação eclesiológica da *Lumen Gentium*.

**Palavras-chave:** Eclesiologia. Vaticano II. *Lumen Gentium*. Povo de Deus.

## ABSTRACT

In the ecclesial context, the Twentieth Century is marked by a profound ecclesiological renovation. The high point of this renovation is celebrated at the Vatican Ecumenical Council II. The Dogmatic Constitution *Lumen Gentium* on the Church, elaborated by the Vatican II, carries the intuitions of the ecclesiological turning of the Twentieth Century. What elements and / or intuitions present in the constitution on the Church mark the renovation of ecclesiology and characterize it in terms of the "Copernican revolution"? The goal of the research is to identify the conciliar inspirations present in the *Lumen Gentium* that implied the rediscovery of the Church as People of God and to point out the challenges and perspectives that the Church-People of God has as an ecclesiological image for an ecumenical catholicity and not less that holistic. The hypothesis sums up in the intuition that the rediscovery of the concept of the People of God present in the *Lumen Gentium* retakes the self-understanding of the Church from the group of baptized believers, independent of the state of life, service or ministry that exercises for the edification and mission of the Church. This is a bibliographical research whose material object is the *Lumen Gentium*, magnum letter of the Twentieth Century ecclesiological turning. Regarding the composition of the formal object or theoretical-methodological reference, the main sources are: "*The Church: a Catholic ecclesiology*" by Medard Kehl and "*The Catholic Church: essence, reality, mission*" by Walter Kasper. The development of research shows that, in fact, the rediscovery of the biblical historical-salvific concept of People of God to tell the nature of the Church, both by its place in the document and by its intuition, breaks with secular schemes, inaugurates a new ecclesial paradigm and characterizes as "Copernican" ecclesiological renovation of *Lumen Gentium*.

**Keywords:** Ecclesiology. Vatican II. *Lumen Gentium*. People of God.

## ABREVIATURAS

AG	=	<i>Ad Gentes</i> . Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja.
AL	=	América Latina.
CEBEs	=	Comunidades Eclesiais de Base.
CELAM	=	Conselho Episcopal Latino Americano.
CNBB	=	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.
DH	=	<i>Dignitatis Humanae</i> . Declaração sobre a Liberdade Religiosa.
DI	=	<i>Dominus Iesus</i> . Declaração sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.
DV	=	<i>Dei Verbum</i> . Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação.
EG	=	<i>Evangelii Gaudium</i> . Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no Mundo Atual.
GS	=	<i>Gaudium et Spes</i> . Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de hoje.
LG	=	<i>Lumen Gentium</i> . Constituição Dogmática sobre a Igreja.
MD	=	MEDELLÍN. Conclusões da Conferência Latino Americana de Medellín.
NA	=	<i>Nostra Aetate</i> . Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões não-cristã.
PB	=	PUEBLA. Conclusões da Conferência Latino Americana de Puebla.
UR	=	<i>Unitatis Redintegratio</i> . Decreto sobre o Ecumenismo.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>14</b>
<b>PANORAMA HISTÓRICO-ECLESIAL DA VIRADA ECLESIOLOGICA DO SÉCULO XX..</b>	<b>14</b>
<b>1 PROSPECTO DA VIRADA ECLESIOLOGICA DO SÉCULO XX .....</b>	<b>15</b>
1.1 A chegada do século XX para a Igreja .....	18
1.2 O mundo pós-guerra e eclesiologia do corpo místico de Cristo .....	20
1.3 Impulsos à virada eclesiológica do século XX .....	23
<b>2 O VATICANO II: MARCO DA VIRADA ECLESIOLOGICA DO SÉCULO XX.....</b>	<b>27</b>
2.1 Opções teológico-pastorais do Concílio: eixos norteadores .....	29
2.1.1 <i>O Aggiornamento</i> .....	31
2.1.2 <i>A pastoralidade</i> .....	32
2.1.3 <i>O diálogo</i> .....	34
2.2 O evento Vaticano II: a forma e a organização.....	36
2.3 O extraordinário segundo dia do Vaticano II: crônica dos fatos .....	38
<b>3 O PROCESSO DE COMPOSIÇÃO DO “NOVO” ESQUEMA DE ECCLESIA.....</b>	<b>42</b>
3.1 O método de votação do esquema da <i>De Ecclesia</i> .....	48
3.2 Os pressupostos teológicos de cada capítulo <i>De Ecclesia</i> .....	49
3.3 <i>A Lumen Gentium</i> : documento nuclear da grande virada .....	56
<b>CAPÍTULO II .....</b>	<b>56</b>
<b>A IMAGEM POVO DE DEUS NA <i>LUMEN GENTIUM</i>.....</b>	<b>56</b>
<b>1 A REDESCOBERTA DO CONCEITO POVO DE DEUS NA <i>LUMEN GENTIUM</i>.....</b>	<b>57</b>
1.1. Recuperação do significado histórico-salvífico do Povo de Deus .....	58
1.2 A Igreja como Povo de Deus .....	60
<b>2 O LUGAR DO POVO DE DEUS NA <i>LUMEN GENTIUM</i>.....</b>	<b>65</b>
2.1 Conexão entre ‘O mistério da Igreja’ e ‘O povo de Deus’ na <i>Lumen Gentium</i> .....	68
2.2 O povo de Deus à luz da Trindade .....	70
<b>3 O POVO DE DEUS NA <i>LUMEN GENTIUM</i> E SEUS RESULTADOS .....</b>	<b>76</b>
3.1 A nova aliança e o novo povo (LG, n. 09) .....	78
3.2. Sacerdócio comum: a igualdade fundamental povo de Deus (LG, n. 10) .....	82
3.2.1 <i>O exercício do sacerdócio comum nos sacramentos (LG, n. 11)</i> .....	85

3.2.2 O <i>sensus fidei</i> e os carismas do povo cristão (LG, n. 12) .....	90
3.3 A catolicidade do povo de Deus: o povo de Deus é para todos (LG, n. 13) .....	94
3.3.1 Os fiéis católicos (LG, n. 14) .....	97
3.3.2 Os cristãos não-católicos (LG, n. 15) .....	98
3.3.3 Os não cristãos (LG, n. 16) .....	100
2.4. O caráter missionário da Igreja-povo de Deus (LG, n. 17) .....	103
3.5 O caráter missionário da Igreja-Povo de Deus em face do Reino de Deus .....	105
<b>CAPÍTULO III .....</b>	<b>109</b>
<b>POVO DE DEUS COMO IMAGEM ECLESIOLÓGICA DO VATICANO II .....</b>	<b>109</b>
<b>1 IMPLICAÇÕES DA <i>LUMEN GENTIUM</i> PARA A CATOLICIDADE DA IGREJA .....</b>	<b>110</b>
1.1 Preparação para a abertura crucial a catolicidade ecumênica .....	112
1.2 O <i>subsistit in</i> (LG 8): confirmado o giro copernicano para a catolicidade .....	117
1.3 De uma catolicidade ecumênica a uma catolicidade holística .....	122
<b>2 HORIZONTE PARA UMA ECLESIOLOGIA VERDADEIRAMENTE CATÓLICA .....</b>	<b>126</b>
2.1 Desdobramentos da catolicidade holística do Povo de Deus no Vaticano II .....	128
2.2 <i>Ecclesia semper reformanda</i> como tarefa a Igreja-povo de Deus .....	137
2.3. Renovação e reforma da Igreja: busca da simplicidade do próprio Deus .....	142
<b>3 PANORAMA DA ECLESIOLOGIA POVO DE DEUS .....</b>	<b>145</b>
3.1 O povo de Deus no horizonte do desígnio salvífico e do Reino de Deus .....	146
3.2 Igreja-povo de Deus: do serviço ao Reino ao compromisso com o pobre .....	149
3.3 Igreja-Povo de Deus: que inspirações para hoje? .....	155
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>167</b>

## INTRODUÇÃO

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi o maior evento eclesial do século XX. No dizer de grandes teólogos, ao longo da história da Igreja, este concílio foi o que mais se ocupou da Igreja em si mesma, constitui-se, portanto, um evento eminentemente eclesiológico. Situado num mundo marcado por profundas transformações sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas, o Vaticano II, por meio de suas constituições, exortações e decretos, realizou uma das maiores reviravoltas eclesiológicas já conhecida na história da Igreja. É neste horizonte que nasceu o título desta pesquisa, a saber, *A “revolução copernicana” na Lumen Gentium: reviravolta eclesiológica do Vaticano II.*

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, elaborada no Vaticano II e promulgada pelo Papa Paulo VI no dia 21 de novembro de 1964, entra para a história da Igreja, como um “divisor de águas” no tocante à autocompreensão da Igreja e de sua relação com outras religiões cristãs, não-cristãs e comunidades eclesiais, portanto com o universo crente para além da confissão cristã católica. Diz-se acertadamente que a *Lumen Gentium* é a carta magna do Concílio.

Uma das principais chaves hermenêuticas da eclesiologia do Concílio Vaticano II é o conceito Povo de Deus. Esse conceito ocupa o importante segundo capítulo na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Por esta razão e em função da mudança de eixo e de paradigma sobre a autocompreensão, missão e relação da Igreja com o mundo moderno, a constituição sobre a Igreja tem um caráter copernicano.

No tocante às questões teológicas sobre eclesiologia, a *Lumen Gentium* recupera o conceito “Povo de Deus” para designar o conjunto dos fiéis batizados, sejam eles, clérigos, religiosos (as) ou leigos (as) de tal modo que, desde então, mesmo que se diga outra coisa, não se pode negar que Igreja do Vaticano II, a Igreja da *Lumen Gentium* é Povo de Deus.

O objetivo desta pesquisa consiste em identificar as inspirações conciliares presentes na *Lumen Gentium* que implicaram a redescoberta da Igreja como Povo de Deus, e apontar os desafios e as perspectivas que a Igreja-Povo de Deus tem como imagem eclesiológica para uma catolicidade ecumênica e não menos que holística.

As hipóteses da pesquisa se resumem na intuição de que a redescoberta do conceito Povo de Deus presente na *Lumen Gentium*, para dizer a autocompreensão da Igreja, rompeu com esquemas seculares, redescobriu antigas imagens eclesiológicas, abriu caminhos para uma compreensão da Igreja mais a fim com as fontes bíblicas e patrísticas e, ao mesmo tempo, lança o desafio para a realização de uma Igreja mais Povo de Deus, mais ecumênica e verdadeiramente católica.

Como se nota, a proposta desta pesquisa pressupõe, em última instância, hipóteses já estabelecidas e uma hermenêutica eclesiológica que busca compreender antecedentes da eclesiologia conciliar: a pré-história do Concílio, o evento conciliar e neste assumir uma perspectiva eclesiológica como desdobramento na história dos seus efeitos. O método, portanto, a se ser utilizado na realização desta pesquisa é o dedutivo. Não obstante, uma vez que se pretende visitar o concílio a partir da leitura, interpretação e análise de materiais já elaborados, a pesquisa bibliográfica é aplicada como fonte essencial neste trabalho.

O objeto material da pesquisa é o documento nuclear da renovação eclesiológica do século XX, a saber, a Constituição Dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II *Lumen Gentium* sobre a Igreja. No tocante a composição do objeto formal ou referencial teórico-metodológico, tem-se como principais fontes: “*A Igreja: uma eclesiologia católica*” de Medard Kehl e “*A Igreja Católica: essência, realidade, missão*” de Walter Kasper. Além disso, o referencial teórico-metodológico é composto por outros autores e obras, bem como outros documentos do Vaticano II e do Magistério da Igreja. A pesquisa, por sua vez, estrutura-se em três capítulos.

O capítulo I busca, em última instância, descrever analiticamente o panorama histórico-eclesial da reviravolta eclesiológica do século XX. Na primeira parte, apresenta-se as tendências e ou perspectivas eclesiológicas que antecedem o Concílio e influencia direta e decisivamente, a partir de vários fatores e atores, a virada eclesiológica do século XX. A segunda parte entra no evento Vaticano II como marco e/ou grande divisor de águas da virada eclesiológica ou, em termos mais tênues, renovação da eclesiologia. A terceira parte do capítulo, pretende tecer de forma descritiva e informativa o processo de composição do esquema *De Ecclesia*, ou seja, a preparação da *Lumen Gentium*.

Cabe ao capítulo II a tarefa de apresentar a imagem do Povo de Deus na *Lumen Gentium* como uma chave hermenêutica da eclesiologia do Vaticano II. Na

primeira parte do capítulo, em virtude de constatar a recuperação do conceito Povo de Deus a partir do retorno às fontes, apresentar-se-á um panorama histórico-salvífico do conceito Povo de Deus. Na segunda parte, mostrar-se-á o lugar do Povo de Deus na *Lumen Gentium*, ou seja, onde está e como se articula este capítulo no esquema *De Ecclesia*. Na terceira parte, faz-se uma hermenêutica dos temas que formam o conceito Povo de Deus na *Lumen Gentium*, bem como, apresenta-se alguns limites e algumas perspectivas que esse conceito suscita à eclesiologia.

Por fim, compete ao capítulo III apresentar, na perspectiva da “história efetual”<sup>1</sup> do Concílio, a noção do Povo de Deus como imagem eclesiológica do Vaticano II com decisivas implicações a realização de uma Igreja verdadeiramente católica e igualmente ecumênica e não menos que Povo de Deus e decisivamente comprometida com os pobres. A primeira parte do capítulo III trata das implicações que a redescoberta da categoria Povo de Deus coloca para a catolicidade da Igreja, tanto uma catolicidade ecumênica quanto holística. Na segunda parte, considerando as implicações à catolicidade da Igreja a partir dos seus desdobramentos em outros documentos do Concílio, mostrar-se-á a prospecção para uma eclesiologia verdadeiramente católica. A terceira parte pauta a realização dessa catolicidade no serviço da Igreja ao Reino de Deus e o compromisso com o pobre.

Reabilitar o conceito Povo de Deus para a autocompreensão da Igreja a partir da revisitação ao Vaticano II implica colocá-lo no centro da eclesiologia como centro gravitacional da revolução copernicana na *Lumen Gentium*, igualmente como como ponto de partida para compreender e recepcionar o impulso gestador de reforma e renovação da Igreja desde meados do século XX até o momento presente. A *Lumen Gentium*, ponto de partida para a compreensão da Igreja à luz do Concílio, continua como bússola para a Igreja de hoje.

Não obstante, as abordagens eclesiológicas desde a segunda metade do século XX têm mostrado, de alguma forma, que, por sua própria natureza, o Vaticano II continua sendo, mesmo depois de cinquenta anos, uma fonte inesgotável de intuições para o *aggiornamento* da Igreja. As grandes intuições do Concílio permanecer ainda hoje fecundas. O Concílio não se esgotou. Se é assim, deve-se dizer que ainda é hora – e ainda há tempo – de convencer-se que o Concílio está sempre à frente de nós como um carisma em curso, uma tarefa a ser assumida.

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 448.

## CAPÍTULO I

### PANORAMA HISTÓRICO-ECLESIAL DA VIRADA ECLESIOLOGICA DO SÉCULO XX

O primeiro capítulo desta pesquisa aborda, em linhas gerais, aspectos que antecederam a virada eclesiológica do século XX, que culminam no Concílio Ecumênico Vaticano II. Em virtude de dar ênfase à novidade que a virada eclesiológica do Vaticano II realiza, as conjecturas históricas e eclesiais são tecidas aqui num esforço que intenta acentuar, além do meramente descritivo e informativo, a ruptura com modelos e/ou cenários que a Igreja assume em determinados contextos, muitos dos quais a desfiguram de sua origem.

O capítulo está dividido em três partes. Inicialmente, procura-se traçar um panorama dos prospectos da virada eclesiológica do Vaticano II desde um resgate breve das tendências e ou perspectivas eclesiológicas até o momento histórico-eclesial que antecede ao Vaticano II e influencia direta e decisivamente, a partir de vários fatores e atores, a virada eclesiológica do século XX. Em seguida, procura-se adentrar no “evento” Vaticano II como marco e/ou grande divisor de águas da virada eclesiológica ou, em termos mais tênues, renovação da eclesiologia. A terceira parte do capítulo procura tecer de forma descritiva e informativa o processo de composição do esquema *De Ecclesia*.

Ater-se aos antecedentes históricos da virada eclesiológica do século XX é imprescindível para demonstrar como o contexto histórico em determinado tempo e lugar, por meio das realidades significativas, influenciou no processo de constituição da autoconsciência eclesial, configurando eclesiologias múltiplas. E também para evidenciar os termos nos quais pode-se falar de virada eclesiológica do século XX bem como, em última instância, de uma “revolução copernicana” na *Lumen Gentium*. Ademais, tendo em vista o que ainda será desenvolvido nos capítulos seguintes, essa opção metodológica torna-se pressuposto indispensável.

## 1 PROSPECTO DA VIRADA ECLESIOLÓGICA DO SÉCULO XX

Muito já foi dito e muito mais ainda dir-se-á sobre o Concílio Ecumênico Vaticano II, o evento mais “copernicano”<sup>1</sup> na vida da Igreja realizado na segunda metade do século XX. O Vaticano II tem um caráter copernicano, em função da mudança de eixo e de paradigma sobre a autocompreensão do papel e da missão da Igreja e sua relação com o mundo moderno. Este evento “copernicano” assumiu como tarefa de renovação da Igreja o que havia sido colocado em curso por vários processos de renovação eclesial.

Após séculos de confrontos com poderes temporais, com a Reforma Protestante e com o mundo moderno, a Igreja, através do Vaticano II, busca abrir-se ao diálogo com o mundo tornado adulto “como ‘Igreja em relações’ (com o reino de Deus escatológico, mas também com o mundo secular, com as religiões e a cultura, com o ateísmo etc.)”.<sup>2</sup> Neste sentido, o Concílio Vaticano II, realizado entre os anos 1962 e 1965, representa, por assim dizer, um divisor de águas para a eclesiologia.

No entanto, a eclesiologia do Vaticano II, se é que se possa usar esse termo, é, em última instância, herdeira de todo um processo histórico da consciência eclesial. Por isso, uma reflexão eclesiológica que objetiva compreender a reviravolta eclesial do Concílio Vaticano II no horizonte de uma “revolução copernicana” não pode se furtar às marcas e concreções da história – *mestra da vida* – que, por sua vez, oferece-se como lugar da memória que guarda a autoimagem de uma Igreja que se faz na história passando, portanto, por várias autocompreensões e eclesiologias.

Ao longo da História, a concepção da Igreja sobre si mesma sofreu, de modo talvez imperecível em boa parte do tempo, uma mudança de paradigma. De um grupo social construído em função de uma tarefa – pregar o Evangelho, sendo dele um sinal – esta se rendeu, mais tarde, à ideia de constituir uma comunidade fundada na participação de um privilégio.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Pelo termo “copernicano” ou como aparecerá “revolução copernicana”, intenta-se fazer uma analogia da importância e magnitude dos impulsos renovadores presentes na *Lumen Gentium* com o teor das grandes transformações operadas pela teoria copernicana na cosmologia, algo que, mais tarde, foi retomado por Kant, ao tratar das mudanças gnosiológicas consideradas a partir da posição do sujeito do conhecimento.

<sup>2</sup> KEHL, Medard. **A Igreja**: uma eclesiologia católica. São Paulo: Loyola, 1997, p. 31.

<sup>3</sup> SOARES, Afonso Maria Ligório. Prefácio. In: HAIGHT, Roger. **A Comunidade cristã na história**: Eclesiologia histórica. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 10.

É importante que se afirme isso porque a compreensão da Igreja inserida na história é decisiva para que se possa identificar na *Lumen Gentium* os pontos que marcam, por assim dizer, a transição de um modelo de Igreja a outro, a mudança de um paradigma de Igreja a outro.<sup>4</sup> Nesse caso, efetivamente, a eclesiologia não pode caminhar à margem da história da Igreja e, menos ainda, enquanto realidade teologicamente fundada não pode ser reduzida à história.

Por isso, em atenção à história da Igreja e, nesta, às múltiplas eclesiologias que surgiram, é mister dizer que, embora o Vaticano II seja considerado um concílio eminentemente eclesiológico, não foi o primeiro a tratar da Igreja. O primeiro Concílio a tratar dos problemas eclesiológicos, especificamente, no que se refere ao problema da natureza e da constituição da Igreja, foi o Vaticano I, convocado pelo Papa Pio IX, no dia 29 de junho de 1869, iniciado a 08 de dezembro e interrompido no ano de 1870.<sup>5</sup>

O principal objetivo do Vaticano I realizado no final do século XIX seria a unificação do mundo católico, demonstrar a verdade ante a pretensa do iluminismo, combater os erros do tempo presente e adaptar a disciplina da Igreja à época. Até porque, não havia nenhum traço, no contexto desse Concílio, de uma “Igreja a ser reformada”, ao contrário, a Igreja é, nesse contexto, “como um estandarte levantado entre as nações”.<sup>6</sup>

A eclesiologia que se consolida no Vaticano I é, em grande medida, influenciada por movimentos e/ou tendências eclesiológicas que antecederam o Concílio: a eclesiologia jurídica de quem o Concílio herda de Trento a autocompreensão da Igreja como *societas perfecta*, a eclesiologia da tradição alemã que vai redescobrir a imagem da Igreja como organismo vivo e a política ultramontana que, em última instância fez do papa, mais do que um servo, um monarca absoluto.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Cf., LAMBERIGTS, Mathijs. (dir.). *et al.* (Dir.). **50 anos após o Concílio Vaticano II**: Teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 55.

<sup>5</sup> O Vaticano I foi um Concílio inacabado devido à guerra franco-prussiana, o que exigiu a retirada imediata dos bispos de Roma e a consequente interrupção do Concílio.

<sup>6</sup> Constituição Dogmática *Dei filius* sobre a fé católica, cap. 3 A fé *In*: DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 40. ed. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007, § 3014.

<sup>7</sup> Cf., ACERBI, Antonio. **Due ecclesologie**: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “*Lumen Gentium*”. Bologna: Dehoniane, 1975, p. 15-16.

*Societate perfecta* é a síntese da eclesiologia jurídica de Trento, é como que a profissão de fé tridentina.<sup>8</sup> Tanto é verdade que, nesta perspectiva, o cardeal Bellarmino afirma: “[...] 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.”<sup>9</sup> A eclesiologia jurídica centra a identidade da Igreja nos aspectos visíveis: a hierarquia e a juridicidade, ou seja, no poder de legislar, governar, mandar.

A eclesiologia da escola alemã que tem como principal expoente o “pai do despertar da eclesiologia moderna”, Johann Adam Möhler (1796-1838) resgata uma nova forma de pensar a Igreja, cujos conceitos utilizados para dizer à Igreja, diferentemente da perspectiva jurídica, são: organismo vivo, unidade orgânica e Corpo de Cristo.<sup>10</sup> Essa nova concepção acerca da Igreja trouxe significativos avanços para a eclesiologia do século XIX, sobretudo porque resgata a identidade da Igreja a partir das fontes bíblicas e patrísticas ao passo que se distancia da concepção de sociedade perfeita.

A eclesiologia de tipo ultramontana que acabou se confundindo com a devoção ao Papa como vigário de Cristo, foi, antes de tudo um movimento de defesa e de emancipação da Igreja em relação ao poder civil e de reação ao naturalismo e ao liberalismo em fins do século XVIII. Essa tendência eclesiológica estabeleceu na Igreja a ideologia de uma monarquia pontifical que culminou com a definição da infalibilidade papal pelo Vaticano I, em 1870.

O fato é que, diante da ameaça que parecia ser os princípios liberais da época e da unificação da Itália, recusada pelo Papa Pio IX, o que culminou com a invasão a Roma pelo exército de Vitor Emanuel II, transformando-a em capital do Estado italiano, os montanistas reivindicam a necessidade de uma autoridade irrecusável, autoridade essa acentuada no papado como princípio de unidade da Igreja.

Em todo caso, como se nota, duas correntes eclesiológicas suscitaram as discussões que culminarão com a eclesiologia do Vaticano I: uma que redescobre a

---

<sup>8</sup> Cf. MONDIN, Battista. **As novas eclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 15. Cf., também SESBOÛÉ, Bernard (dir.). **Os sinais da Salvação: Os Sacramentos. A Igreja. A Virgem Maria**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 394-398. Tomo 3.

<sup>9</sup> BELLARMINO, Roberto. *De controversiis apud* ALMEIDA, Antonio José de. **Lumen gentium: A transição necessária**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 74.

<sup>10</sup> HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **A Amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como Comunhão Orgânica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 46.

veia patrística, muito provavelmente ligada à escola de Tubinga, e outra que reafirma cada vez mais a autoridade do papa, no horizonte da tradição da eclesiologia jurídica e da pressão da política ultramontana.

Por conseguinte, tendo em vista que a constituição *Pastor aeternus* do Vaticano I definiu ao mesmo tempo tanto a infalibilidade do papa em matéria de fé e de costumes como o primado de jurisdição em Pedro, da parte de Cristo e a perpetuação deste nos Pontífices Romanos, constata-se que a eclesiologia do Vaticano I não é sem mais que uma releitura e reafirmação da eclesiologia jurídica de Trento.

### 1.1 A chegada do século XX para a Igreja

A mentalidade eclesiológica da *societas perfecta e inaequalis* e consequentemente de uma teologia acentuadamente apologética predominou, em maior ou menor grau, desde a segunda metade do século XIX até a primeira metade do século XX, quando eclodem diversos e simultâneos movimentos de renovação da Igreja e de sua relação com o mundo.

O século XX viu operar-se na Igreja Católica uma profunda modificação. O Concílio Vaticano II é, de certa forma, seu símbolo. Mas um símbolo, por si só, não permite medir a amplitude dos redirecionamentos ocorridos. O que continuou a se transformar, e de maneira acelerada, foi todo o conjunto da cultura e até a organização do planeta. Duas guerras mundiais, o nascimento, a expansão e a queda do marxismo, uma série de acontecimentos de alcance mundial marcaram de modo decisivo a consciência da humanidade. Acontecimentos simbolizados por alguns nomes: Auschwitz, Hiroshima, o Gulag. Mas houve também a conquista espacial, os avanços na biogenética, a tomada da consciência do problema ecológico. Mais globalmente, assistimos ao “fim dos grandes relatos”, à desqualificação das visões globalizantes do mundo, cujos efeitos desumanizantes foram amargamente provados pelo século que se acaba. O “retorno do religioso” que se observa no último quarto do século é diversamente interpretado. Pois se observa não apenas a persistência das grandes religiões mundiais, ou o nascimento de novos movimentos religiosos, mas uma transformação geral do papel das religiões na dinâmica social.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 423.

Os acontecimentos que caracterizaram esse período foram tão intensos e profundos que induziram mudanças que alteraram de maneira irreversível o homem e o seu ambiente (tanto em nível eclesial como social) e o seu modo de ver a história. As Igrejas cristãs, em geral, tiveram de redescobrir a nova face de sua missão, de sua tarefa no mundo enquanto realidade que está entre e além das vicissitudes acidentais do tempo e da história.

O nível eclesial caracteriza-se pelo o combate exacerbado ao modernismo e pela política neo-ultramontana do Vaticano I (necessidade de afirmação da autoridade eclesiástica centralizado na monarquia absoluta do Papa). Simultaneamente, o nível eclesial é caracterizado também pelos grandes movimentos de renovações internas, como a reforma bíblica, a reforma litúrgica, o movimento ecumênico, e em última instância o *ressourcement*. Ademais, a nível social, acontece grandes revoluções, como por exemplo, revolução russa (1917), e também as duas grandes guerras de (1914-1918) e (1939-1945).

Neste contexto, os papas (Pio IX, Leão XIII, Pio X, Bento XV, Pio XI e Pio XII) se manifestaram com suas contradições e ambiguidades, sobretudo a partir de preocupações bem definidas. Pio X, por exemplo, com o objetivo de tornar a Igreja mais espiritual, bem como fortalecer a unidade da Igreja em torno do Papa e dos bispos, promove uma reforma em vários aspectos da vida cristã: no culto, na disciplina, na integridade doutrinária e uma reta orientação à sociedade e aos Estados.

Uma das mais importantes iniciativas de Pio X é seu incentivo à “Ação Católica”: são os leigos católicos que devem, em primeiro lugar, contribuir para “instaurar todas as coisas em Cristo”, segundo o lema de seu pontificado, e, de modo particular, “resolver a questão social”.<sup>12</sup>

Muito embora a ideia da “ação católica” ou apostolado dos leigos já tivesse presente na eclesiologia de Möhler como também tivesse sido usada de modo corrente por Pio X é, sobretudo no pontificado de Pio XI (1922 – 1939), que se pode mencionar de fato de uma “criação da Ação Católica”.<sup>13</sup> O fato é que no Pontificado de Pio XI a ação católica ganha uma visão mais ampla dentro da missão da Igreja

---

<sup>12</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 425.

<sup>13</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 428.

num mundo em constante mudanças e transformações e, sobretudo, marcado nesse momento da história pela grande massa dos proletariados que surgem a partir da Revolução Industrial e Tecnológica.

É importante destacar que o pontificado de Pio XI não é caracterizado apenas pela “criação da Ação Católica”, mas também pelo afincamento à promoção da atividade missionária, pela luta contra os regimes totalitários dominantes e pela afirmação da autoridade moral e religiosa da Igreja expressos, por exemplo, na *Quadragesimo anno*.<sup>14</sup> A efervescência desses acontecimentos preparou, em certa medida, a mudança de renovação da eclesiologia que será acolhida na proposta de virada eclesial do Vaticano II.

Não obstante, em vista de situar a virada da eclesiologia do século XX no movimento mais amplo da história, não se pode esquecer o impulso restaurador do sentimento de incerteza, de dúvida e de descrédito do pós-guerra e o reflorescimento da eclesiologia do Corpo místico de Cristo.

## 1.2 O mundo pós-guerra e eclesiologia do corpo místico de Cristo

Reconhece-se que uma grande influência sobre a virada eclesiológica do século XX deve-se à experiência peculiar do período que vai da primeira Guerra (1914 – 1918) à Segunda Grande Guerra Mundial (1939 – 1945). Para Ratzinger, por exemplo, da experiência das grandes guerras, desencadeia no mundo, principalmente na Europa, um sentimento de solidão e conseqüentemente da necessidade de recuperação do sentido de comunidade sacra.

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.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 428

<sup>15</sup> RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 10.

Motivado pelo trauma da catástrofe das grandes guerras e de suas consequências econômicas e sociais, o indivíduo humano, nesse contexto, é marcado pelo sentimento de desilusão, de insegurança, e de solidão. Como diria Sartre, um ser humano existencialmente “só e sem desculpas”.<sup>16</sup> Como consequência desses sentimentos, principalmente do sentimento da solidão, surge a necessidade de restauração de um sentido de “pertença comunitária” e, a partir desta, reconstruir as bases de um mundo que provou ser potencialmente capaz de provocar a sua própria autodestruição.

Todavia, se por um lado esse período é caracterizado pelo desencanto provocado pelas guerras, por outro constata-se na Igreja “um despertar de forças renovadoras, tanto no campo teológico da eclesiologia como no campo litúrgico sacramental e na atividade pastoral da vida da Igreja”.<sup>17</sup> É, por conseguinte, um momento fecundo do ponto de vista da retomada de diversos temas<sup>18</sup> promissores da renovação eclesiológica tanto na teologia católica quanto na teologia ortodoxa e evangélica. A Igreja Católica, por sua vez, vai procurar fundamentar sua própria natureza a partir de um retorno às fontes bíblicas e patrísticas.

Outro aspecto, além das mudanças provocadas pelas duas grandes guerras, que caracteriza o impulso renovador da eclesiologia do século XX, trata-se da influência do movimento do romantismo para a redescoberta da eclesiologia do corpo místico de Cristo a partir da Encíclica *Mystici Corporis* de 29 de junho de 1943, de Pio XII. Esta encíclica representa um marco na renovação da eclesiologia moderna. Fato é que nela, Pio XII assume a expressão Corpo Místico de Cristo valorizada pela Escola romana de Leão XIII, escola essa que, por sua vez é herdeira da compreensão eclesiológica de Möhler da Escola de Tübingen.<sup>19</sup>

A *Mystici Corporis* baseada em fundamentos bíblicos e tradicionais da noção do Corpo místico deu equilíbrio à tendência jurídica que a Igreja assumiu no

---

<sup>16</sup> SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 9. A referência a Sartre justifica-se pelo uso da expressão no contexto do sentimento de incerteza, dúvida e descrédito em relação as bases da sociedade ruínas pelas guerras, não pela carga conceitual que essa afirmação tem no existencialismo sartreano que por sua vez é amplamente emancipado da crença numa inteligência superior, metafísica, Deus ou algo do gênero.

<sup>17</sup> ANTÓN, Angel. **El Mistério de la Iglesia**. Madrid: BAC, 1986, p. 507.

<sup>18</sup> Entre esses temas, Ratzinger destaca: a Palavra como criadora da Igreja, o culto como espaço vital interior da Escritura e da Igreja, a 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 Igreja. (Cf. RATZINGER, *Op. cit.*, 2006, p. 9-13).

<sup>19</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 427.

Vaticano I. Buscou superar a visão unilateral da eclesiologia societária na medida em que conseguiu unir os dois pontos de vistas que, de certa forma, marcam as distinções entre a Igreja, a saber sua autocompreensão enquanto instituição e sua autocompreensão a partir dos carismas dos fiéis. Noutras palavras, as distinções no seu aspecto visível e no seu aspecto espiritual.

A Igreja deve chamar-se corpo, sobretudo porque resulta de uma boa e apropriada proporção de conjunção de partes e é dotada de membros diversos e bem concordantes entre si. De modo algum, porém, se julgue esta estrutura bem ordenada e, como dizem, “orgânica” do corpo da Igreja se limite ou se reduza unicamente aos graus da hierarquia; ou, ao contrário – como pretende outra opinião – conste unicamente dos carismáticos, que nunca hão de faltar na Igreja.<sup>20</sup>

Para Pio XII, a compreensão da Igreja como “Corpo místico de Cristo” é a sua definição mais adequada da Igreja, porque nela se manifesta a plenitude de Cristo também na ação do Espírito Santo: “a Encíclica precisa que o princípio de identificação entre Cristo e a Igreja não é outro que o Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo e é com ele a fonte de cada graça e atividade divina na Igreja”.<sup>21</sup> Dessa forma, a dimensão pneumática apresenta-se unida à dimensão institucional.

Não obstante, na medida em que a Encíclica afirma que o Espírito Santo é princípio de identificação entre Cristo e a Igreja e que este mesmo espírito é “fonte de cada graça e atividade divina na Igreja”, então se articula a missão de Cristo que se prolonga na missão jurídica e pneumática dos apóstolos e conseqüentemente da Igreja Católica enquanto Igreja Apostólica.

Contudo, vale ressaltar que a afirmação da identificação do Corpo místico com a Igreja Católica Romana tem seus limites. Incorre, por exemplo, no problema de como compreender, nessa ótica, a saber, da identificação do Corpo místico com a Igreja Católica Romana, a condição dos batizados não católicos. O fato é que, segundo esta compreensão, apenas os católicos são membros da Igreja e, portanto, Corpo místico, os outros cristãos vivendo da graça de Cristo “ordenam-se ao Corpo místico” ou vivem um “desejo inconsciente” de pertencer a este povo-corpo.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> DENZINGER, *Op. cit.*, 2007, § 3800-3801.

<sup>21</sup> ACERBI, *Op. cit.*, 1975, p. 45-46.

<sup>22</sup> DENZINGER, *Op. cit.*, 2007, § 3800-3822.

De toda forma, a eclesiologia de Corpo de Cristo da *Mystici Corporis* exprime, entre e além dos seus limites, a ideia fundamental segundo a qual se compreende a natureza da Igreja.<sup>23</sup> A encíclica estabeleceu as bases de superação da eclesiologia unilateralista da sociedade perfeita, uma vez que a noção de Corpo de Cristo coloca em primeiro plano o aspecto institucional e hierárquico por meio da estreita identificação entre o corpo místico e a sociedade eclesiástica. A *Mystici corporis* representa, de certa forma, um marco de superação ou em termos amenos, uma síntese das melhores intuições de renovação eclesiológica de fins do século XIX e início do século XX.

### 1.3 Impulsos à virada eclesiológica do século XX

A expressão de Romano Guardini “a Igreja desperta nas almas” sintetiza bem o destaque que a reflexão eclesiológica terá na teologia do século XX. Fato é que após a Segunda Guerra Mundial, os movimentos de renovação bíblica, litúrgica e a redescoberta da Patrística continuam a progredir, a se aprofundar e, conseqüentemente, a fazer com que a Igreja cada vez mais desperte para a necessidade de uma renovação.<sup>24</sup>

Um pouco por vez a Igreja vai tomando consciência dos desafios e dos limites para a realização de sua missão num mundo tornado adulto, marcado pela indiferença ao sagrado que, por sua vez, culmina no secularismo e este no ateísmo<sup>25</sup>. A autocompreensão da Igreja como cidade sitiada por muro, que caracterizou a eclesiologia dessa Igreja na defensiva desenvolvida no século XIX, foi resignificada nos vinte anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial a partir de dois fecundos modelos eclesiológicos: igreja como povo de Deus e como sacramento.

Em última instância, o sentimento que se busca é de restauração, comunhão. Diante das ruínas que a guerra deixara em muitos países da Europa, o crente descobre o sentido profundamente comunitário da fé. Busca-se reconstruir

---

<sup>23</sup> Acta Apostolicae Sedis, n. 35 *apud* FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. **Encontros Teológicos**, v. 27, n. 2, p. 51-57, 2012.

<sup>24</sup> SESBOÛÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 431-432.

<sup>25</sup> É válido ressaltar que esse secularismo e ateísmo de que se fala constata-se no “mundo europeu” ou na Igreja da Europa. O mesmo não se pode dizer em relação a Igreja na América Latina e na África, por exemplo.

um senso comunitário de pertença. Com efeito, as noções sociedade perfeita e Corpo místico, comumente utilizadas para dizer a autocompreensão da Igreja, já não ajudam muito. O eco do senso comunitário e de restauração vai encontrar respaldo nos modelos eclesiológicos do povo de Deus e de sacramento como desdobramentos das correntes eclesiológicas “encarnacionista” e “escatologizante”.<sup>26</sup>

A noção de povo de Deus, além de manifestar raízes bíblicas se presta a integrar “a dimensão histórica da Igreja, a da Aliança, a continuidade e descontinuidade com Israel, a igualdade fundamental dos membros do povo, a relação dos indivíduos com a comunidade, a distinção entre a Igreja e Reino de Deus, escatológico”.<sup>27</sup>

A outra concepção eclesiológica presente neste mesmo período foi a da Igreja como realidade sacramental que procurava unir os elementos visíveis e interiores/carismáticos da Igreja. “De fato, na realidade eclesial vista como sacramento, os elementos externos não vêm se acrescentar a seu mistério interior; ao contrário são a manifestação exterior desse próprio mistério”.<sup>28</sup>

Segundo Sesboüé, dentre essas correntes, a que vai marcar decisivamente o Vaticano II é a corrente teológica encarnacionista desenvolvida eclesiologicamente na noção de povo de Deus<sup>29</sup>, noção essa que esta pesquisa assume como objeto de estudo e marco da virada eclesiológica do Vaticano II com decisivas implicações para a catolicidade da Igreja.

Por estas e outras tantas razões, o século XX é conhecido como o “século da Igreja”<sup>30</sup>, ou “século da eclesiologia”.<sup>31</sup> Nunca antes na história da Igreja se refletiu tanto acerca da autocompreensão da Igreja como no século XX. Para se ter uma ideia, “entre os anos de 1920 e 1925 foi produzido mais do que nos vinte anos precedentes e entre a década de 1930 e 1940 cinco vezes mais”.<sup>32</sup> Fato é que o

<sup>26</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 432.

<sup>27</sup> A retomada da noção do povo de Deus começa a partir dos anos 1920-1940 com os autores: Romano Guardini, Peter Lippert, D. A. Vonier. Mais tarde, um bom número de teólogos deram lugar, em sua eclesiologia, à noção de povo de Deus. Entre eles, destacam-se: F. Asenio, J. Ratzinger, M. Schmaus etc. (Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 432)

<sup>28</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 432.

<sup>29</sup> SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2005, p. 432.

<sup>30</sup> Cf. DIBELIUS, Otto. *Das Jahrhundert der Kirche apud FERREIRA, Op. cit.*, 2012, p. 64.

<sup>31</sup> Cf. BORI, Pier Cesare. *Koinonia apud FERREIRA, Op. cit.*, 2012, p. 64.

<sup>32</sup> SILVA, Emerson Mozart da. **A Igreja-Povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinger: uma eclesiologia a partir do “retorno às fontes”**. Dissertação (Mestrado em Teologia) –

século XX reúne o apogeu dos grandes movimentos de renovação eclesial. Por isso, em termos de experiência vivida, trata-se do que Romano Guardini chamou de o “despertar da Igreja nas almas”.<sup>33</sup>

O fato é que, como já foi dito, o período que antecede o Concílio Vaticano II foi, por assim dizer, repleto de mudanças na sociedade, e na Igreja. Tanto que, na medida em que a Igreja procurava a forma mais adequada de realizar a sua missão no contexto das sociedades modernas, realizam-se, dialeticamente, vários movimentos de renovação teológica e eclesial que culminaram com a virada eclesiológica do século XX cujo símbolo maior está na a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja também chamada “Carta Magna do Vaticano II”<sup>34</sup>.

Para o Papa Roncalli, esses movimentos antecipatórios ao Vaticano II e não somente eles, mas a realidade como um todo, representavam, no contexto que a Igreja e o mundo viviam, “os sinais dos tempos [...] o próprio grito de Deus a nós e em nós [...]”.<sup>35</sup> Além disso, segundo Antônio José Almeida,

os movimentos *de reforma*, ao tempo em que impulsionavam, foram coagulando e dando mais 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.<sup>36</sup>

O movimento bíblico, por exemplo, implicou, de um lado, a abertura da Igreja para o acolhimento das ciências modernas aplicadas ao estudo das Escrituras: exegese, as ciências da linguagem e às novas hermenêuticas; de outro lado, despertou nos fieis o interesse pela leitura e o estudo da Escritura para além das explicações que recebiam através das homilias pouco aprofundadas nos estudos bíblicos.<sup>37</sup>

---

Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018. f. 45.

<sup>33</sup> “Um processo de incalculável alcance se iniciou: o despertar da Igreja nas almas”. (GUARDINI, Romano. **Il senso della Chiesa**. Brescia: Morcelliana, 2007, p. 15). Esta afirmação foi pronunciada durante as Lições sobre a Igreja, na Universidade de Bonn, em 1921. Desde então tornou-se, por assim dizer, um “paradigma” no movimento de renovação da eclesiologia.

<sup>34</sup> FLORISTAN, Casiano. **Vaticano II um concílio pastoral**. Salamanca: Sígueme, 1990, p. 111-112.

<sup>35</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* na abertura da primeira sessão do Concílio Vaticano II. In: VIER, Frederico [org.]. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 8.

<sup>36</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 31. *Com grifo*.

<sup>37</sup> Cf., LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005a, p. 25.

Por sua vez, o movimento litúrgico, nascido na segunda metade do século XIX, preparado pela obra de Dom Guéranger (1805-1875), da abadia de Solesmes, na França, propunha, ainda que com certa timidez, a superação de uma concepção quase mágica do mistério que se celebrava, ou seja, da ação sacramental. Um pouco por vez realizou inovações concretas nas celebrações: descentralização da assembleia litúrgica, participação e experimentação na liturgia, o que significa participar de modo efetivo da vida celebrativa e compreender o que se celebra<sup>38</sup>.

Do movimento bíblico àquele litúrgico, de extraordinária fecundidade para a Igreja, foi o *Ressourcement*.<sup>39</sup> Na verdade, o grande impulso de renovação eclesial que foi vivido antes do Concílio tanto na reflexão teológica quanto na *práxis* pastoral, teve como paradigma o “retorno às fontes” ou *Ressourcement*. O imperativo desse movimento implicou num retorno às fontes do cristianismo, não só como ponto de partida para a renovação, ou como um trabalho de arqueologia, mas como a convicção de que da sua fonte a Igreja continua a nascer, nutrir-se e a renovar-se.

Em última análise, o retorno às fontes patrísticas foi como que instrumento de mediação entre a Tradição da Escritura e dos Pais e a sua hermenêutica no tempo presente. Esse movimento reconhece a Palavra e a Tradição como fontes inesgotáveis à Igreja e à Teologia. É quem mais possibilita a dialética da continuidade e ruptura. Voltar às fontes implica uma releitura da Palavra Revelada e da Tradição que lança a Igreja e a Teologia sempre à frente, sempre a renovar-se, porém, permanecendo “idêntica a si mesma na origem, na essência e nova quanto à experiência”<sup>40</sup>.

Seja como for, esses movimentos representam, cada um a seu modo, a atmosfera na qual mergulhou o pensamento eclesiológico da Europa que mais tarde culminará, como já foi dito, na eclesiologia do Vaticano II. No fundo, o que o Concílio vai assumir como proposta de renovação é “o despertar da Igreja nas almas” caracterizado pelas iniciativas do povo representado nestes movimentos.

---

<sup>38</sup> Cf., LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 28.

<sup>39</sup> Os principais representantes deste movimento foram: Henri de Lubac, Hans Urs Von Balthasar, Yves Congar, Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Jean Daniélou, o filósofo Étienne Gilson e Joseph Ratzinger.

<sup>40</sup> SILVA, *Op. cit.*, 2018, p. 51

## 2 O VATICANO II: MARCO DA VIRADA ECLESIOLÓGICA DO SÉCULO XX

Apesar das admiráveis iniciativas de reformas provocadas pelos movimentos de renovação da Igreja e da Teologia que vinham acontecendo, principalmente na década dos anos 1940, todas essas iniciativas, por assim dizer, conforme Almeida, são “colocadas sob suspeita, às vezes com graves consequências. A Igreja universal carrega as rugas da velhice.”<sup>41</sup>

A Igreja que havia assumido o modelo de cristandade como modo de ser e compreender-se, naturalmente tinha dificuldade de abrir mão da “zona de conforto”, que adquiriu com as trincheiras da cristandade. Abrir mão da concepção de uma pretensa eclesiologia jurídica terá sido um dos maiores desafios que a Igreja enfrentou para abrir-se ao diálogo com o mundo moderno. O pontificado de Pio XII testemunha a favor desta ideia, isto porque “nunca um papa se interessou tanto pelos problemas humanos como ele, *todavia*, por meio dele, é sempre a Igreja de ontem que se dirige ao homem de hoje.”<sup>42</sup>

O fim do longo e majestoso pontificado de Pio XII (1939-1958) inaugura um tempo que, por assim dizer, ficou conhecido como a primavera da Igreja. Os cardeais reunidos em conclave – em 28 de outubro de 1958 – para a escolha do novo pontífice tiveram a preocupação de eleger um papa de transição. “Não se esperava dele que fizesse mais do que preparar o caminho para seu sucessor.”<sup>43</sup> Nesse intuito elegeram para suceder Pio XII o cardeal Ângelo José Roncalli que na época contava com quase 77 anos de idade.

O cardeal Ângelo Roncalli, eleito Papa que tomou como nome João XXIII, tornou-se sim um papa de transição, não no sentido que aqueles que o elegeram desejavam, mas um papa de “transição” de uma Igreja encerrada em si mesma para uma Igreja aberta ao mundo. “Dizem que sou um papa de transição. É isso mesmo, mas de transição em transição se faz a continuidade da Igreja.”<sup>44</sup> Com essa convicção e a certeza de que uma mudança era necessária, o Papa João XXIII realizou a

---

<sup>41</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 41.

<sup>42</sup> FRISQUE, Henri. *L’eclesiologia nel XX secolo* apud ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 42. *Com grifo.*

<sup>43</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 42.

<sup>44</sup> SUENENS, Leon Joseph. **A co-responsabilidade na Igreja de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1969, p. 12.

transição de uma figura histórica de Igreja e sua respectiva eclesiologia *com a espada na mão*, 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 mais o valor de seu ensinamento e não renovando condenações.<sup>45</sup>

Com espírito profético e audacioso<sup>46</sup> que em 25 de janeiro de 1959, por ocasião de um sínodo para a Diocese de Roma para revisar o Código de Direito Canônico, João XXIII anuncia que abriria um Concílio Ecumênico, o Concílio Vaticano II.<sup>47</sup> O Papa Roncalli intuiu que o contexto, tempo e lugar em que Igreja estava, era providencial para fazê-la “olhar para dentro de si mesma com humildade e simplicidade, [...] voltar à pureza de suas fontes, autorreformular-se, e dirigir-se às pessoas com mais confiança e compreensão.”<sup>48</sup>

Não se tratava de um autoconhecimento irresponsável que implicaria romper com a Tradição da Igreja, até porque na noção de progresso da Igreja está a ideia de permanecer sempre unida às fontes. Tratava-se, sim, de um rompimento com a *era das condenações* e a tradição dos *profetas das desgraças* que não conseguiam enxergar nada de positivo no mundo “novo” gestado pela modernidade com tudo que tem de potencialidades e fragilidades.

Nesse sentido, pode-se dizer seguramente que, dentro do contexto em que estava inserido, “o Vaticano II fixou os *pontos de transição* entre o século XX e o XXI.”<sup>49</sup> Não obstante, conforme atesta Suenens,

<sup>45</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 29.

<sup>46</sup> “Um gesto de tranqüila audácia”. Era essa o título de um comentário do Pe Glorieux do concílio em *La croix* de 30.01.1959. (Cf., ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar. (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 21)

<sup>47</sup> Não se conhece o itinerário e/ou as razões que levaram o Papa João XXIII escolher esse nome para o concílio. Foi encontrado uma anotação na sua agenda datada de 04 de junho de 1950 que, sem maiores detalhes, diz somente: “em casa ceio-me a ideia de que o Concílio Ecumênico em preparação merece ser chamado de ‘Concílio Vaticano Segundo’, porque o último celebrado em 1870 pelo Papa Pio XI levou o nome de ‘Concílio Vaticano Primeiro’ – *Vatican la premier*”. É válido ressaltar que ao escolher “Vaticano II” para denominar o concílio, o Papa João XXIII não está retomando a possibilidade de reabertura do Vaticano I que, por sua vez, foi suspenso em 1870. Ao contrário, “denominando o futuro concílio “Vaticano II”, afirmava inequivocamente que seria um concílio “novo” – e mesmo um “novo Pentecostes” – ainda que não negasse certa continuidade com referência ao de Pio IX”. (Cf., ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 64-65)

<sup>48</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 42-43.

<sup>49</sup> Discurso no Concílio em homenagem ao Papa João XXIII, por ocasião de sua morte no dia 3 de junho de 1963 *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 28.

[...] 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 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.<sup>50</sup>

A Igreja vai à frente de transição em transição, como gostava de repetir o Papa João XXIII. Vai à frente numa dialética de continuidade e descontinuidade. Continuidade com a Tradição, com a sua missão de tornar compreensível em todos os tempos e lugares a Revelação – autocomunicação de Deus, descontinuidade com determinadas roupagens que se fizeram necessárias em determinados contextos, tempos e lugares. A continuidade descontínua da Igreja lança-a sempre à frente a fim de aproximá-la sempre mais da história, das culturas e dos povos, permanecendo entre e além das vicissitudes temporais, sinal de salvação.

## 2.1 Opções teológico-pastorais do Concílio: eixos norteadores

De acordo com o famoso discurso da solene abertura do Concílio Vaticano II no dia 11 de outubro de 1962, o desejo de João XXIII ali expresso revela com entusiasmo, alegria, confiança, o seu sonho para a Igreja, a difícil tarefa de abrir-lhe as portas, de renová-la, de colocá-la em diálogo com o mundo moderno, de torná-la uma Igreja em diálogo, portanto mais comunhão, mais sacramento de salvação e em última instância, mais católica.

O mundo cristão católico e apostólico esperava dela “um salto adiante (um balzo innanzi)”.<sup>51</sup> Pra realizarem tal tarefa, os padres conciliares deveriam ter sempre presente que, neste Concílio, o seu dever não é só conservar o tesouro da Igreja (Escritura, Tradição e Magistério) como quem se preocupa apenas com o passado sem assumir a perspectiva do futuro,

[...] mas de nos dedicarmos com vontade pronta e sem temor àquele trabalho que a nossa época exige, [...] O *punctum saliens* deste Concílio não é a discussão de um ou outro artigo da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres

<sup>50</sup> SUENENS, *Op. cit.*, 1969, p. 11.

<sup>51</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 43.

e dos Teólogos antigos e modernos [...] Para isto, não haveria necessidade de um Concílio. [...] o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal, e na formação das consciências, em correspondência mais perfeita com a fidelidade à doutrina autêntica; mas também esta seja estudada e exposta por meio de indagação e formulação literária do pensamento moderno. Uma é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei*, e outra é a formulação que a reveste: [...] Sempre a Igreja se opôs aos erros; muitas vezes até os condenou com maior severidade. Nos nossos dias, porém, a Esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade: julga satisfazer melhor as necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina do que condenando seus erros [...].<sup>52</sup>

Estas palavras entusiasmadas e proféticas representam, de um lado, o imediato contraponto do Papa Roncalli à rigidez teológica e dogmática dos textos que surgiram das comissões preparatórias<sup>53</sup>, de outro lado delinea, por assim dizer, a identidade, o objetivo, a razão do Vaticano II. Segundo Suenens, “essas palavras constituem os próprios temas do plano”<sup>54</sup> que se desdobram em dois eixos conciliares: um eixo de caráter dogmático, sobre a realidade e a natureza da Igreja, e outro de caráter pastoral, sobre a missão da Igreja diante as exigências e as necessidades do tempo presente.

De maneira didática, para apontar o horizonte que o Concílio deveria percorrer a fim de que o trabalho correspondesse às esperanças e às necessidades do mundo naquele contexto, tempo e lugar, este estudo toma o *aggiornamento*, a pastoralidade e o diálogo como linhas fundamentais ou eixos norteadores de compreensão do Vaticano II.

---

<sup>52</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 227-238.

<sup>53</sup> As comissões preparatórias elaboraram textos nos quais transpareciam uma disposição apologética bastante contrastante com a visão inicial do papa. Duras críticas ao trabalho preparatório foram levantadas por figuras importantes como os cardeais König e Suenens. O mesmo João XXIII tomou decisões que suscitaram certas perplexidades ao confiar, por exemplo, aos chefes curiais a presidência das comissões, ao aprovar conjuntos de *quaestiones* que pouco refletiam sua visão e ao exaltar o latim como língua oficial do Concílio. Certas ações de Roncalli ainda permanecem um mistério. Parece que ele optou por uma abrangência e uma liberdade na fase preparatória que levaria os próprios padres conciliares a decidirem a linha do Concílio. Os bispos do Vaticano II, logo na primeira sessão, sentiram necessário repudiar bastante coisa do trabalho feito para prepará-lo. (Cf., KOMONCHAK, Joseph. A luta pelo Concílio durante a preparação *apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 171-349).

<sup>54</sup> SUENENS, Leon Joseph. Aux origines du Concile Vatican II *apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 433.

### 2.1.1 O *Aggiornamento*<sup>55</sup>

Qual era realmente o caminho que o Concílio deveria percorrer? Embora não se tratasse de um programa sistemático, tampouco de um discurso de acolhida aos padres conciliares, o discurso *Gaudet Mater Ecclesia* indica que o Papa João XXIII desejava, em última instância, que o Vaticano II fosse um Concílio de reforma com finalidade pastoral. “[...] O *punctum saliens* deste Concílio não é a discussão de um ou outro artigo da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e dos Teólogos antigos e modernos [...]”. E acrescentou: “Para isto não haveria necessidade de um Concílio”.<sup>56</sup> Com isso, o papa deixa claro que o Concílio não é dogmático.

Se assim, volta a pergunta: qual era então o caminho que o Concílio deveria tomar? Tanto para João XXIII como para os padres conciliares, o caminho que o Concílio deveria tomar seria o de instaurar um processo de *aggiornamento* da Igreja, ou seja, algo que pudesse refletir e distinguir a importância da razão de ser (*ad intra*) da Igreja e sua formulação histórica (*ad extra*), e sua missão no mundo, o que significa colocar-se em dia, atualizar-se, renovar-se. Na base do conceito de *aggiornamento* está a ideia de atualização pastoral. Com efeito, no impulso da atualização pastoral está o imperativo do “retorno às fontes”. Do contrário, não seria atualização, mas apenas ruptura.

*Aggiornar* implicaria então colocar a Igreja num processo contínuo de atualização e renovação a partir do manancial das Escrituras e Tradição. Por esta razão, segundo Almeida, esse processo de *aggiornamento* deveria ser feito com base em três fatores intimamente relacionados:

[1] a autocompreensão da Igreja herdada da escritura e dos Santos Padres (*ressourcement*); [2] a atenção aos “sinais dos tempos”, o que concretamente, significa atenção ao “presente”, “ao mundo de hoje”, aos “pobres”; finalmente, [3] a “unidade dos cristãos e da humanidade” [...].<sup>57</sup>

<sup>55</sup> A palavra *aggiornamenti* é italiana e não foi traduzida. Em todos os documentos do Vaticano II, ela permanece em italiano, ninguém procurou traduzi-la. Entretanto, segundo Libanio, “com ela se quis pensar uma Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na modernidade”. (LIBANIO, João Batista. Contextualização do Vaticano II e seu desenvolvimento. *In: Cadernos Teologia Pública*. 16. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2005b, p. 72).

<sup>56</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 233.

<sup>57</sup> JOÃO XXIII, Papa *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 17.

Dessa forma, o Concílio estaria tocando em algo considerado intocável durante séculos: a “imutabilidade da fé e a imutabilidade da Igreja”, ao mesmo tempo em que emancipa a Igreja de uma cultura do medo e da suspeição. Concretamente, no que isso implica para a Igreja? Em uma verdadeira atualização da Igreja depois de quatro séculos de fixismo em torno de Trento.<sup>58</sup>

Por fim, é importante ressaltar que durante os três anos de duração do Vaticano II, foram produzidos entre uma sessão e outra 16 documentos em torno de duas Constituições que reúnem o *aggiornamento* da Igreja, tanto a partir do desejo de João XXIII (um Concílio pastoral) quanto o de Paulo VI (um Concílio sobre a Igreja). A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (*ad intra*) e a Constituição Pastoral *Gaudium es spes* (*ad extra*), expressam, por assim dizer as linhas mestras do Vaticano II unidas no elo comum do *aggiornamento*.

### 2.1.2 A pastoralidade

É *mister* recordar que, no discurso de abertura do Concílio, ao proclamar que a “história é também mestra da vida”<sup>59</sup> o Papa Roncalli dá um passo decisivo em direção ao aspecto pastoral do Concílio que, por sua vez, contempla a questão da paz, da unidade e da catolicidade que a Igreja deseja realizar. O Vaticano II não queria condenar erro algum. Dizia o papa:

Vêm-nos aos ouvidos às vezes insinuações de pessoas, cheias de zelo, mas destituídas de denso superabundante de discrição e medida. Nos tempos modernos elas só veem prevaricações e ruína; vão dizendo que nossa época, em comparação com as passadas, tem piorado; e se comportam como se nada tivessem aprendido da história, que, porém, é mestra da vida, e como se no tempo dos Concílios ecumênicos precedentes tudo tivesse nascido com pleno triunfo da ideia e da vida cristã, ou da justa liberdade religiosa. Mas

<sup>58</sup> Cf., ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 17.

<sup>59</sup> Certamente com essa expressão, o Papa Roncalli quer demonstrar o seu desafeto com o esquema preparatório para o Concílio que ignorou os sinais dos tempos e, sobretudo a história ao priorizar nos esquemas o modelo da cristandade medieval e da contra-reforma: Igreja triunfalista, clerical, societária e jurídicista. De acordo com Almeida, Roncalli equilibra esse descompasso em relação aos esquemas preparatórios para o concílio ao tornar consultores do Concílio justamente aqueles teólogos que apenas poucos anos antes tinham incorrido em medidas de censura eclesiástica. “Os nomes mais conhecidos são os de Y. M.-J. Congar, que, entre 1947 e 1956, vive os anos difíceis de suspeição e “perseguição” a *Nouvelle Théologie*, condenada em 1952, e dos padres operários, condenados em 1953, e do exílio em Jerusalém; M.-D. Chenu, afastado da direção e do ensino em Le Saulchior em 1943, por causa de uma obra colocada do Index; H. de Lubac, que, depois da Encíclica *Humani generis* (1950), foi afastado do magistério entre 1950 e 1958”. (Cf., ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 17)

nos parece que devemos discordar desses profetas de desventuras, que anunciam eventos sempre infaustos, como se tivesse iminente o fim do mundo.<sup>60</sup>

Com isso, as expectativas de parte dos padres conciliares que almejavam que o Vaticano II pudesse retomar, de alguma forma, o esquema do Vaticano I que não deu para ser discutido, foram desmoronando. João XXII sabia que não existiu uma era de ouro da Igreja a que o Concílio deveria fazer o esforço de restaurá-la. Entende também que a realidade do mundo gestado a partir da modernidade não é um momento obscuro. A posição do papa não é de fechamento da Igreja a um mundo que lhe é totalmente estranho, indiferente.

O Papa tinha consciência de que era chegado o momento para a Igreja – que até então se opunha a história e aos “erros” do mundo moderno condenando-os severamente – usar o *remédio da misericórdia ao da severidade*. Isso significou, de modo concreto, a capacidade de responder a necessidade de aproximação da Igreja com mundo moderno e a sua libertação do isolamento assumido como “prudência” para não se deixar contaminar no encontro com os outros e com o mundo emancipado de Deus.<sup>61</sup>

Roncalli deixa claro que o concílio precisa mais do que nunca responder às exigências do tempo presente. “[...]. O *punctum saliens* deste Concílio não é a discussão de um ou outro artigo da doutrina fundamental da Igreja [...] uma coisa é de fato o depósito da fé [...] outra é a forma com a qual (as verdades da fé) são proclamadas.”<sup>62</sup> A Igreja continuará a refletir sobre a Revelação sim, mas deverá apresentar essa reflexão ao mundo moderno de maneira atualizada. Não obstante, o caráter pastoral do Concílio, realiza uma mudança de paradigma, a saber, a passagem do conteúdo da doutrina para o seu acolhimento.

Esse novo paradigma pressupõe a revalorização da história e do mundo enquanto lugares teológicos onde se dá o encontro do “homem inteiro” com a verdade fundamental da fé, a saber a autocomunicação de Deus. O caráter pastoral do Concílio deve, então, oferecer ao mundo a antiga mensagem do Evangelho “sem atenuações ou deturpações”, porém de forma sempre renovada. Isso implica, de

---

<sup>60</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* apud ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar. (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 33.

<sup>61</sup> Cf., ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1999, p. 34.

<sup>62</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* apud ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 234.

certa forma, o surgimento de novo princípio hermenêutico que esteja intimamente ligado a doutrina fundamental da Igreja e, ao mesmo tempo, aos sinais dos tempos.<sup>63</sup>

Desse modo, o eixo pastoralista do concílio no espírito do *aggiornamento*, implica não apenas numa adaptação da Igreja com a história, mas como

[...] a capacidade de unir a verdade evangélica às exigências da história, capacidade que devia expressar-se num duplo movimento: por um lado, tratava-se de adequar a expressão e a representação da verdade às exigências de nosso tempo; por outro, esta adequação da linguagem devia nascer de uma penetração mais profunda da própria mensagem e não de suaedulcoração [...].<sup>64</sup>

Em última instância, a via pastoral do concílio não se trata apenas de uma atualização superficial à história que é naturalmente efêmera ou, numa atitude oposta, identificação desprovida de senso crítico para com a realidade desse mundo. Mas, “como diria Dietrich Bonhoeffer, de identificar-se com o Deus que, em Jesus Cristo, identificou-se com a realidade deste mundo”.<sup>65</sup>

É importante ressaltar que o eixo da pastoralidade empregado no Concílio por João XXIII foi seguido pelo seu sucessor. Paulo VI ao abrir a II 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; e finalmente o diálogo com o mundo contemporâneo.”<sup>66</sup>

### 2.1.3 O diálogo

Na medida em que o Concílio propõe que a Igreja possa ir ao encontro das necessidades de hoje, mostrando a validade da doutrina e não recorrendo a condenações, coloca-se, nesses termos, não só na perspectiva de serviço a unidade de todos os cristãos, mas de serviço também a toda a humanidade. Com efeito, uma

<sup>63</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1999, p. 34.

<sup>64</sup> VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus**: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 321.

<sup>65</sup> VELASCO, 1995, p. 321-322.

<sup>66</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 33.

Igreja serve de toda a humanidade é, de certa forma, mais católica do que uma Igreja serve apenas dos batizados.

Junto com *aggiornamento* e a pastoralidade, outra palavra-chave ou via que colabora para se ter uma compreensão mais a fim com o espírito do Concílio Vaticano II é o termo diálogo.<sup>67</sup> Para Dom Aloisio Lorscheider, o *aggiornamento* e o diálogo são duas categorias teológicas complementares para a compreensão do Vaticano II. Ambas precisam ser concebidas teologicamente e correspondem respectivamente a constituições eclesiológicas: *Lumen Gentium* e a constituição pastoral *Gaudium et Spes*.<sup>68</sup>

Mário de França Miranda, por sua vez, considera que o diálogo junto com o *aggiornamento* e a pastoralidade constituem inequivocamente o programa do Vaticano II. No íntimo, são categorias chave que se complementam e que se implicam. Quando a Igreja se dirige ao mundo moderno, não mais numa atitude de condenação, mas de escuta e abertura, necessariamente se impõe o diálogo como instrumento para esse contato, troca de experiências e de conhecimento e efetivamente se implica o respeito e a escuta. Por isso,

ao entrar em diálogo com seu interlocutor, a Igreja não apenas fala, mas também escuta, aprende, se repensa, se questiona, se modifica, se atualiza. Sua autocompreensão se enriquece, se renova, se deixa transparecer melhor em sua dimensão institucional. O diálogo é uma realidade profunda e exigente que leva a sério a história, a subjetividade, a sede de comunhão.<sup>69</sup>

O diálogo rompe com o fechamento da Igreja; uma Igreja que se bastava a si mesma, voltada para sua imagem indefectível, perfeita. O diálogo tanto é potencializador do reposicionamento da Igreja no mundo como sinal de salvação e conseqüentemente da propriedade fundamental da Igreja no que diz respeito a catolicidade, como das questões em relação ao ecumenismo. Além disso, a via dialogal do Concílio redescobre a importância da alteridade nas relações *intra* e *extra* da Igreja com o outro (não importa necessariamente quem é este outro).

<sup>67</sup> MIRANDA, Mário de França. O Vaticano II ou a Igreja em contínuo *Aggiornamento*. **Rev. Pistis Práxis**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 395-420, jul./dez. 2012, p. 398.

<sup>68</sup> Cf., Cf., LORSCHIEDER, Aloísio. Introdução. In: LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio; BOMBONATTO, Vera Ivanise. (org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 6.

<sup>69</sup> LORSCHIEDER, Aloísio. Linhas mestras do Concílio Vaticano II. In: COMBLIN, José. *et al.* **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 42-43.

Nesta perspectiva, “*aggiornamento* e diálogo constituem o eixo em torno do qual os temas do ecumenismo, das religiões e das culturas irão se estruturar e deixar, assim, aflorar a unidade de fundo que os une.”<sup>70</sup> É mister ressaltar que o Concílio Vaticano II não somente falou sobre o diálogo, mas iniciou um diálogo com o mundo, com as outras confissões cristãs, com as religiões não cristãs, com as culturas e os povos. Gestava-se aí uma Igreja nova, moderna, aberta ao ecumenismo e diálogo inter-religioso e, em última instância, mais próxima do ideal de catolicidade.

Tendo, portanto, apresentado um corolário de algumas perspectivas ou chaves hermenêuticas do Concílio, pode-se dizer que o Vaticano II pela força de todos os impulsos de renovação que lhe antecederam, torna-se de fato um marco na história da Igreja católica e de sua relação com as outras igrejas cristãs, as outras religiões não cristãs, a sociedade e o mundo num acelerado processo de mudanças e transformações.

O Vaticano II realizou uma das mudanças mais profundas na história da eclesiologia cristã. Como será demonstrado, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* – sobre a Igreja – é, entre e além das limitações de um texto marcado por justaposições e tensões dialéticas acerca de uma autocompreensão mais aberta ou não da Igreja, o documento nuclear dessa “guinada” eclesiológica.

## **2.2 O evento Vaticano II: a forma e a organização**

Em 25 de janeiro de 1959, menos de noventa dias depois de ter sido eleito, o Papa João XXIII anuncia o novo Concílio para a Igreja. “Pronuncio perante vós, certamente tremendo um pouco de emoção, mas também com humildade de intenção, o nome de duas celebrações: um Sínodo diocesano para a cidade de Roma e um Concílio geral para a Igreja Universal”.<sup>71</sup> Muito embora já houvesse a intenção de chamar o Concílio de Vaticano II, nas redações preparatórias, escreveu sempre “concílio geral”.

---

<sup>70</sup> MIRANDA, *Op. cit.*, 2012, p. 399.

<sup>71</sup> JOÃO XXIII, Papa. Anúncio do Concílio Vaticano II. *apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 21. O anúncio foi feito na basílica de São Pedro fora dos muros. Lá estavam reunidos em Consistório um pequeno grupo de cardeais por ocasião da conclusão da semana de oração pela unidade das Igrejas.

Na ocasião, o papa destacou a importância dos períodos de renovação na história da Igreja e afirma que o novo concílio e a reforma do Código de Direito Canônico, este, por sua vez, também necessitava de reforma até porque muitas leis haviam sido modificadas pelas mudanças dos tempos, conduzirão a Igreja a um *aggiornamento*. “Na história da Igreja, os períodos de renovação deram frutos de extraordinária eficácia para a densidade da unidade religiosa e o maior fervor cristão”.<sup>72</sup>

O próximo passo depois de ter anunciado o concílio, foi a criação da Comissão Antepreparatória. Essa comissão foi criada no dia 17 de maio de 1959 e teve como presidente o Cardeal Tardini. Uma vez criada a comissão antepreparatória, o presidente dessa, no uso de suas atribuições, envia às dioceses (aos bispos, precisamente) uma carta cuja data foi o dia 18 de junho de 1959, na qual solicita aos bispos e prelados, as suas opiniões e pareceres quanto à escolha dos conselhos à sugestão dos temas do Concílio. Esta consulta foi enviada também para os dicastérios, para as universidades, colégios romanos e institutos de ensino católicos. Chegaram ao Cardeal Tardini, mais de dois mil documentos, formando o conteúdo de oito volumes, a *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. A grande maioria das respostas das cartas enviadas ao Cardeal Tardini indicavam temas relacionados a Igreja.<sup>73</sup>

O passo seguinte, depois da criação antepreparatória e o trabalho dessa comissão em organizar a *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, foi a criação – no dia 5 de junho de 1960 – das comissões e secretariados preparatórios para o Concílio. O Papa João XXIII confiou a estas comissões a tarefa de elaborar esquemas para o Vaticano II. Nesta mesma ocasião, o Papa João XXIII explica que o Concílio teria quatro fases:

- 1) A fase de antepreparação – já iniciada – que teve a finalidade de coletar os assuntos para o Concílio;
- 2) A fase de preparação do Concílio que teria como marca principal o trabalho das 11 comissões de preparação, dos três secretariados: da

---

<sup>72</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 21.

<sup>73</sup> Cf., ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 101-108.

imprensa e dos meios de comunicação, da unidade dos cristãos e da administração, e também o trabalho da comissão central de preparação;

3) A fase propriamente conciliar: as sessões, debates e deliberações;

4) A proclamação solene das decisões do Concílio.<sup>74</sup>

No dia 11 de outubro de 1962, em uma grandiosa sessão de abertura, o Papa João XXIII abre solenemente o Concílio Vaticano II.

### **2.3 O extraordinário segundo dia do Vaticano II: crônica dos fatos<sup>75</sup>**

A sessão do dia 13 de outubro de 1962 foi, por assim dizer, decisiva no que diz respeito os rumos que daí em diante o Concílio tomara. O fato é que, uma vez aberta a sessão que tinha como pauta a eleição dos membros das Comissões Conciliares, e o desconforto com a possibilidade de se eleger praticamente os mesmos nomes que trabalharam na fase de preparação do Concílio, alguém toma a palavra e muda o rumo da história.

O Conselho de presidência, presidido pelo decano Tisserant, porém, constituído por dez cardeais tinha pressa para levar adiante o Concílio, tanto é verdade, que esperavam que naquele mesmo dia os bispos elegeassem os membros das Comissões Conciliares. O mandato do secretário-geral do Concílio, Mons. Felici, foi que se precedesse sem delongas à primeira votação e conseqüentemente à constituição das Comissões.

No entanto, a orientação do secretário-geral pareceu a muitos bispos desorientação. Afinal de contas, como bem disse o cardeal Giovanni Battista Montini (uma das principais personalidades do Vaticano II) que, por sinal, partilhava desse espírito de “desorientação”: “Nomes e nome, como conhece-los e como escolhê-los?”<sup>76</sup> Os bispos ainda não se conheciam, de modo que, escolher os mesmos nomes que trabalharam nas Comissões Preparatórias tornaria essa votação pró-forma.

<sup>74</sup> Cf., ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 404.

<sup>75</sup> Sobre o conteúdo deste subtítulo tomou-se como referência: ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 41-47.

<sup>76</sup> MARTINI, Giovanni Battista. A carta aos diocesanos e outras informações *apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 43.

Havia um desconforto na aula conciliar, pois a tarefa de escrever 160 nomes teria tomado mais tempo do que o Conselho de presidência esperava, seguramente mais de uma hora, e apesar de todo o desconforto, dada a pressão para a escolha dos nomes e o fato de sequer saber de fato em quem estariam votando, os padres se dispõem a votar. Diante disso, o cardeal Liénart de Lille na França, embora sem autorização para falar, levanta-se, toma a cadeira da presidência de que é membro e pede que a votação seja adiada por alguns dias.<sup>77</sup>

Dizia o cardeal: “Eminência, é impossível votar assim, sem saber nada sobre os candidatos qualificados. Gostaria, se V. Emcia. Permitir, de tomar a palavra”. E se dirigindo aos padres conciliares disse: “deveríamos, portanto, tomar nas nossas mãos nossa responsabilidade e não nos ater ao que existia antes de nós”.<sup>78</sup>

A intervenção do prestigioso ancião purpurado de Lille, feito cardeal pelo Papa Pio XII, “é interrompida por prologado aplauso”,<sup>79</sup> o que confirma a necessidade que os bispos sentiam de se conhecerem e de elaborarem suas próprias listas a partir do trabalho de conferências episcopais. O Conselho de presidência, depois de breve combinação, anuncia por meio do cardeal Tisserant que a proposta de Liénart foi aceita. Como não havia outras pautas, a sessão foi encerrada.

Mais importante do que a audaciosa iniciativa do cardeal de Lille é o que ela implicou nos rumos que o Concílio tomou. O gesto de Liénart foi interpretado por muitos bispos como um protesto decisivamente claro contra a predeterminação das escolhas conciliares, o que, com palavras do Pe. Congar, pode ser entendido como o primeiro ato conciliar com iniciativa própria do Concílio, uma vez que iniciativa de Liénart recusa fazer do Concílio “um fato pré-fabricado”.<sup>80</sup>

Segundo o Mons. Edelby, ao recusar as eleições imediatas que confirmariam praticamente os mesmos membros das comissões pré-conciliares, a intervenção “revolucionária” de Liénart pode ser considerada, sem erro, “como um primeiro insucesso infligido à Secretaria do Concílio, que queria conduzir o Concílio

---

<sup>77</sup> Cf., ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 43.

<sup>78</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 46.

<sup>79</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 43.

<sup>80</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 45.

com a batuta”.<sup>81</sup> É claro que, a grande maioria dos padres conciliares ficaram, deveras, satisfeitos para decidirem dentre eles quem participaria das Comissões.

Para os padres conciliares que, posteriormente viriam constituir a “minoría” conciliar, a iniciativa de Liénart teria como ponto de partida uma insatisfação com os bispos de Roma. Inclusive, o S. Ofício chegou a cogitar a possibilidade de haver uma manobra organizada dos bispos nórdicos para orientar o Concílio, manobra essa a que eles deveriam reagir. Pairava uma espécie de suspeita se havia ou não um comando ou um complô organizado por trás do gesto do cardeal Liénart.

No entanto, conforme Alberigo, as fontes dão conta que a intervenção de Liénart não foi nem de longe um complô, mas uma consequência natural da insatisfação em torno da forma como se tinha pensado a eleição. E Liénart, certamente, não era o único insatisfeito com a forma como se pretendia conduzir o Concílio, não era o único que pretendia uma revisão do processo da eleição, tanto é que a sua intervenção foi interrompida, como se disse, por um prolongado aplauso.

Nesse sentido, o gesto de Liénart não foi para humilhar a Secretaria-geral e, portanto, a Cúria Romana. Não foi nenhuma conspiração, mas o ponto de partida para que o Concílio tomasse decisivamente a forma consensual e colegial. Segundo O Mons. Gantin, bispo de Benin, “foi um confronto: que abriu caminhos para o espírito de colegialidade”,<sup>82</sup> a começar pelo trabalho das conferências episcopais que, a partir daí, receberam a tarefa de preparar cada uma a sua própria lista.

Independente das disposições contrária, o Papa João XXIII veio ao encontro da solicitação feita por Liénart concedendo então mais três dias para que os padres conciliares pudessem se conhecerem, se consultarem e serem consequentes com as suas escolhas, sentirem-se parte das escolhas que fariam. Ademais, conforme afirma Liénart, segundo a nota do historiador eclesiástico Roger Aubert (1994), João XXIII lhe teria dito: “Fizestes muito bem em dizer em voz alta vosso pensamento, pois foi para isso que convoquei os bispos para o Concílio”.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 43.

<sup>82</sup> ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 45.

<sup>83</sup> AUBERT, Roger. Lo svolgimento del concilio em La Chiesa del Vaticano II. Storia della Chiesa, *apud* ALBERIGO; BEOZZO, *Op. cit.*, 1995, p. 46-47. “Foi para isso que convoquei o Concílio” esclarece que o cardeal Liénart está entre os padres conciliares que entendiam a proposta da realização de um novo Concílio, nesse caso, o Vaticano II. De fato, Liénart, Frings e outros, fazem parte do grupo de bispos da França e da Alemanha, países onde a renovação da Igreja começa a acontecer antes mesmo da convocação do Concílio. Não há dúvida de que, realmente estes bispos entendiam a proposta do Concílio. No entanto, é válido se questionar sobre como outros bispos de

Em última análise, a intervenção de Liénart faz do segundo dia do Concílio Vaticano II um “ponto de virada” no que diz respeito a organização da eleição dos membros das Comissões Conciliares, o que implicará também na forma de organização do Concílio, a saber, consensual e colegial. Reside também aqui o ponto de partida para as reviravoltas no processo de votação e composição dos esquemas a serem votados, como se mostrará, precisamente, no novo esquema *De Ecclesia*.

Ademais, se temos de falar em “revolução copernicana no Vaticano II”, é provável que uma de suas principais intuições esteja no gesto audacioso de Liénart que fez extraordinário o segundo dia do Concílio.

---

países, como por exemplo, do Brasil, pensavam o Concílio. Pois bem, segundo uma avaliação de Dom Aloísio Lorscheider, a “participação brasileira, na etapa preparatória, foi muito modesta” (BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 12), muito embora contava com o terceiro maior episcopado do mundo, logo após do italiano e do norte-americano. Eram ao todo 204 bispos. No entanto, quando consultados, na primeira fase do Concílio, sobre os possíveis temas do Concílio, muitos deles “[...] contentaram-se em dizer que receberam a consulta, que aderiam ao propósito do Papa de convocar o Concílio e que estavam rezando pelo seu êxito, enquanto outros debruçaram-se com cuidado sobre o assunto, embora produzindo, por vezes, respostas estreitas e exclusivamente intra-eclesiais; alguns poucos, enfim, trouxeram à baila problemas e questões de maior alcance e relevância humana ou eclesial” (BEOZZO, *Op. cit.*, 2005, p. 85). Com efeito, segundo Beozzo, entre os membros de Comissões e simples peritos, que trabalharam na fase preparatória do Concílio, de 5 de junho 1960 a julho de 1962, foram 10 brasileiro, no total, a saber: “MEMBROS DAS COMISSÕES – Dom Jaime de Barros Câmara, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, RJ, na Comissão Central e, dentro desta, na Subcomissão do Regulamento; Dom Alfredo Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, RS, na Comissão Teológica; Dom Antônio Maria Alves de Siqueira, arcebispo auxiliar de São Paulo, SP, na Comissão da Disciplina dos Sacramentos; Mons. Joaquim Nabuco, na Comissão Litúrgica; CONSULTORES – Dom Helder Pessoa Camara, arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro, RJ, na Comissão dos Bispos e do Governo das Dioceses; Dom Geraldo Fernandes Bijos, bispo de Londrina, PR, na Comissão dos Bispos e do Governo das Dioceses; Dom Alfonso M. Ungarelli, Prelado Nullius de Pinheiro, MA, na Comissão da Disciplina dos Sacramentos; Frei Boaventura Kloppenburg OFM, na Comissão Teológica; Pe. Estevão Bentia, na Comissão das Igrejas Orientais; Dom José Vicente Távora, bispo de Aracaju, SE, no Secretariado da Imprensa e do Espetáculo” (BEOZZO, *Op. cit.*, 2005, p. 128). Dentre o episcopado brasileiro, o principal nome era o de Dom Helder, pequeno homem afável e sorridente, que surpreende os observadores não preparados pela sua simplicidade, porém que escondia em si um dos mais importantes organizadores de todo o episcopado católico do episcopado brasileiro de todos os tempos. “Enquanto muitos bispos, do mundo inteiro, chegaram ao Concílio, em 1962, sem saber exatamente o que os esperava e saíram dele, em 1965, sem saber como colocar em prática decisões recém-tomadas, Dom Helder, desde o início, tinha para isso um preciso programa, que colocou imediatamente em ação. É de sua autoria o primeiro projeto concreto de atuação do Concílio, enviado durante o mês de janeiro de 1963 a bispos do mundo inteiro, pouco mais de um mês após o encerramento do 1º Período, intitulado ‘Troca de idéias [*sic.*] com os irmãos no episcopado’ (MARQUES, Luiz Carlos; BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 986-1009, dez. 2011, p. 1004). Sobre a participação de Dom Helder no Concílio e o modo como pensava a recepção do evento, ler também: MARQUES, Luiz Carlos. *The Reception of Vatican Council II: Issues regarding Reception in Latin America*. CEHILANET. **Revista de História da Igreja na América Latina e no Caribe**, Recife, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2004b disponível na **Revista Eletrônica de História** da UNICAP, v. 2, n. 2, jan./mar. de 2012.

### 3 O PROCESSO DE COMPOSIÇÃO DO “NOVO” ESQUEMA DE ECCLESIA

O Vaticano II foi o 21º Concílio da Igreja, no entanto, até o Vaticano II, os temas dos outros concílios eram mais de cunho dogmático e/ou apologético. Com efeito, a insistência de temas referentes à Igreja presente na *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* prefiguravam, por assim dizer, que o Concílio deveria ser um concílio marcadamente eclesiológico. O resultado disso é que logo na segunda série dos esquemas de constituições e decretos em discussão no Concílio, os padres conciliares propõem no dia 10 de novembro de 1962, um Esquema da Constituição Dogmática sobre a Igreja (*De Ecclesia*) e um segundo Esquema, para a Constituição Dogmática sobre a Virgem Maria.<sup>84</sup>

É válido ressaltar que as comissões de preparação para o concílio eram majoritariamente presididas por bispos italianos. A grande maioria, inclusive, era partidários da eclesiologia do Vaticano I e/ou desejosos de que o Vaticano II retomasse, de alguma forma, o esquema do Vaticano I que não pode ser discutido, uma vez que o Concílio teve de ser interrompido. Essa informação é relevante porque a partir disso é que se entende, por exemplo, o forte acento da eclesiologia jurídica na fase preparatória do primeiro esquema *De ecclesia*.

O esquema *De Ecclesia* começou, então, a ser estudado pelos padres conciliares a partir do dia 1º (primeiro) de dezembro de 1962, na Congregação 31ª. A partir das discussões entre os padres conciliares sobre o esquema apresentado, pois alguns consideravam o texto um excelente ponto de partida para as discussões, outros não, e estes, por sua vez, exigiam uma reelaboração do esquema e do texto, decidiu-se que iam seguir adiante com o esquema porque ele favorecia o progresso doutrinal, uma vez que considerava a Igreja como Corpo Místico e, como também reconhecia a colegialidade episcopal e o seu caráter sacramental.

O primeiro esquema do tratado sobre a Igreja elaborado pela comissão pré-conciliar, contava com os seguintes temas: 1) a natureza da Igreja militante; 2) os membros da Igreja militante e a sua necessidade para a salvação; 3) O episcopado como o supremo grau do sacramento da ordem; 4) os bispos residenciais; 5) os estados de perfeição evangélica; 6) os leigos; 7) o magistério da Igreja; 8)

---

<sup>84</sup> NICOLAU, Miguel (org.). **A Igreja do Concílio Vaticano II: comentários da Constituição Dogmática Lumen Gentium**. [S. l.]: Apostolado da Imprensa, 1966. p. 15-17.

autoridade e obediência na Igreja; 9) as relações entre Igreja e Estado; 10) a necessidade da Igreja para anunciar o Evangelho a todos os povos e em cada lugar; 11) o ecumenismo.<sup>85</sup> Não obstante, segundo Acerbi, tinha ainda um outro esquema que apresentava um capítulo sobre a “A bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus e Mãe dos homens.”<sup>86</sup>

Esse esquema, de fato, trata da Igreja, porém da Igreja a partir de sua autocompreensão jurídica e institucional. Como se percebe, a ênfase é dada à autoridade da Igreja centralizada no clero. Em pelo menos quatro dos onze temas a serem discutidos, a questão recai direta e indiretamente sobre o clero e/ou a autoridade da Igreja. Com isso, esse esquema praticamente trunca o caráter pastoral que o Concílio deveria assumir conforme o desejo do Papa Roncalli.

O erro fundamental desse esquema foi denunciado pelo cardeal Ritter: “Todo o texto parte de um princípio falso: supõe que os poderes de magistérios, jurisdição sejam os únicos princípios da atividade da Igreja”.<sup>87</sup> Além disso, o modo jurídico e escolástico de falar e conseqüentemente a maneira autoritária de impor a sua doutrina não é entendida pelos não-católicos, o que compromete a observância que o Concílio deveria dar ao diálogo e ao ecumenismo.

Diante disso, interveio o Cardeal Suenens lembrando que João XXIII, desde a abertura do Concílio, demonstrou interesse de que Igreja se apresentasse como a “Luz das nações” (*lumen gentium*), logo o esquema *De Ecclesia* deveria ser o tema central do Concílio. Sendo assim, seria mais conveniente coordenar e rever todos os esquemas em torno do estudo da Igreja *ad intra* e *ad extra* do que seguir adiante com o esquema que havia sido apresentado. A intervenção de Suenens foi acatada e ficou decidido que os padres teriam até o dia 28 de fevereiro de 1963 para apresentarem outras propostas de esquemas ou mesmo emendas, que pudessem ajudar na elaboração de um novo esquema *De Ecclesia*.<sup>88</sup>

A reprovação do primeiro esquema preparatório significou um aceno do rompimento que a Igreja faria com as tendências eclesiais jurídica, apologética,

---

<sup>85</sup> PHILIPS, Gérard. **La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la “Lumen Gentium”**. Barcelona: Herder, 1968, p. 20. Cf., também: NICOLAU, *Op. cit.*, 1966. p. 15-17.

<sup>86</sup> ACERBI, *Op. cit.*, 1975, p. 109.

<sup>87</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. As vicissitudes da Lumen Gentium na aula conciliar. In: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 197.

<sup>88</sup> NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 18-19.

escolástica e nada ecumênica e o compromisso em assumir, de fato, os impulsos de renovação da época. O anseio da maioria dos padres conciliares como também do Papa Roncalli era de uma Igreja com um tom menos clericalista, menos jurídica e menos triunfalista. Atentos a essa intuição, ao chegarem ao final da primeira sessão, os padres conciliares não somente tinham rejeitado o primeiro esquema, como haviam assumido convictamente o consenso que o esquema sobre a Igreja precisava ser reelaborado.

A responsabilidade de elaboração de um novo texto ficou a cargo da Comissão Teológica. Dentre as várias propostas ou projetos que foram enviados, inclusive uma proposta enviada pelo Cardeal Suenens era muito boa,<sup>89</sup> a Comissão Teológica escolheu um artigo do Mons. Philips da Bélgica para elaborar o novo texto. O fato é que o texto do Mons. Philips dava ênfase à dimensão trinitária da Igreja e, a partir dessa, propunha a recuperação do caráter de “mistério da Igreja” bem como “sacramento de Salvação”.

Com isso, o esquema apresentado para a segunda sessão, diferentemente do primeiro com onze capítulos, possuía agora apenas quatro capítulos: I O Mistério da Igreja; II A constituição Hierárquica da Igreja e em particular o episcopado; III O Povo de Deus e em especial os Leigos; IV A vocação à Santidade na Igreja.<sup>90</sup> Como nota-se, o projeto estava dividido em duas partes, de modo que cada uma das partes estava articulada em dois capítulos: o mistério da Igreja e o Episcopado na primeira parte, o leigo e a santidade na Igreja na segunda parte.

O primeiro capítulo sobre o Mistério da Igreja representava, por assim dizer, o que havia de comum em todos os projetos, a saber a Igreja como comunhão e mistério. O segundo capítulo tratava da Constituição Hierárquica como fundamento da Igreja, uma vez que os apóstolos foram instituídos por Cristo como colégio<sup>91</sup> com a missão de apascentar, ensinar, santificar e governar, o rebanho do Senhor (a Igreja), ou seja, com a missão de anunciar o evangelho a todas as criaturas, como verdadeiro serviço.

---

<sup>89</sup> O Cardeal Suenens propôs a reordenação do esquema *De ecclesia* em quatro capítulos: “o primeiro sobre “o mistério da Igreja”, o segundo sobre “os bispos”, o terceiro sobre “os leigos” e o quarto sobre a “Bem-aventurada Virgem Maria” [...]” (ACERBI, *Op. cit.*, 1975, p. 169)

<sup>90</sup> Cf., PHILIPS, *Op. cit.*, 1968, p 30.

<sup>91</sup> “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 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!”. (ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 95)

A segunda parte do segundo novo esquema *De ecclesia* apresenta outros dois capítulos que assinalam de um lado a missão de todo o povo de Deus e, especialmente, dos leigos; de outro lado, a vocação de todos na igreja, a saber, a santidade. A vocação à santidade foi apresentada como um ideal a ser buscado por todos os membros do povo de Deus e não apenas algumas pessoas como, por exemplo, os religiosos.

Conforme Antônio Acerbi, a novidade desse segundo esquema e, mais precisamente dessa segunda parte do esquema está no fato de que a recuperação da categoria povo de Deus “representa um passo adiante na superação do *status ecclesiae*, de uma herança, isto é, da visão prevalentemente institucional da Igreja”,<sup>92</sup> já que por “povo de Deus” se compreende todo o povo batizado e unificado na vida do Ressuscitado.

Os padres conciliares, por sua vez, chegaram à conclusão que esse segundo esquema, embora apresentasse mudanças significativas em relação ao primeiro, estava incompleto. Nisso, o Cardeal Frings apresentou duas sugestões: a primeira sugeria a inclusão de um capítulo que abordasse a Igreja como comunidade escatológica de santos; e a segunda sugeria que fosse colocado neste mesmo esquema o tema relativo à Virgem Santíssima, que, por sua vez, nem sequer apareceu no segundo esquema. O cardeal Suenens era o principal partidário de que se inserisse nesse esboço um capítulo sobre a Virgem Maria, tanto que ele mesmo ficou responsável pela redação do texto.

Havia ainda outra discussão entre os padres conciliares acerca de se fazer uma ampla abordagem no tocante à doutrina do Corpo místico. Diante dessa discussão, O Mons. G. Gargitter sugere, então que, ao invés incluir mais um capítulo no esquema com essa discussão, fosse feita a transposição do capítulo III sobre o Povo de Deus, que na verdade tratava dos leigos, para o capítulo II. Assim ficaria mais lógica a compreensão da Igreja concebida como mistério e Corpo Místico do capítulo I, à compreensão da Igreja concebida como Povo de Deus do capítulo II. Com essa interposição, a Igreja recuperaria a igualdade de seus membros.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> ACERBI, *Op. cit.*, 1975, p. 224.

<sup>93</sup> Cf., NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 20.

A decisão de um capítulo relativo aos leigos<sup>94</sup> e a pertinência de ser colocado antes de ser tratada a questão da hierarquia foi entendida por uns padres conciliares como uma democracia inconveniente. No entanto, “a escolha do título ‘O Povo de Deus etc.’ veio demonstrar imediatamente: que todos os batizados, clérigos e leigos, são, neste povo, chamados por Deus”.<sup>95</sup> Ademais, reaparece uma eclesiologia antiga, talvez a mais antiga do ponto de vista Bíblico, a saber que a Igreja é, antes de tudo, enquanto realidade histórica “Povo de Deus”: povo eleito, chamado, convocado e constituído por Deus. Portanto, Igreja-Povo de Deus.

Com isso, acena-se aí a superação de uma compreensão da Igreja a partir da hierarquia, que por sua vez era tida usando a linguagem de São Tomás de Aquino como “causa formal” e os leigos ou povo fiel como causa “material”. Entretanto, os padres conciliares de tendência jurídica defendiam que deveria primeiro falar da hierarquia e somente depois do povo. Eles fundamentavam-se no argumento ontológico da hierarquia como causa formal. Se é assim, a estrutura da Igreja é ontologicamente monárquica, logo o poder de jurisdição da Igreja no esquema *De Ecclesia* deveria ser evidenciado antes do povo.<sup>96</sup>

Por sua vez, os padres mais a fins com os movimentos de renovação da Igreja de modo que por isso buscavam a superação de uma eclesiologia jurídica à uma compreensão da Igreja mais no horizonte bíblico e Patrístico, argumentavam que a constituição hierárquica não é de natureza jurídica, mas, de ordem sacramental como também o é todo o povo de Deus. Do mesmo modo que pelo batismo toda a Igreja é feita povo de Deus, assim também o são os clérigos que inclusive tornam-se tais pelo sacramento da Ordem. Os clérigos, antes de serem clérigos, são constituídos povo de Deus e, mesmo depois de receberem o sacramento da Ordem, não o deixam de ser.

Os partidários da inclusão do capítulo sobre o Povo de Deus destacavam ainda que em relação ao “povo de Deus” era preciso deixar claro que não são simplesmente um grupo de indivíduos, mas sobretudo comunhão de pessoas e de comunidades constituídas um corpo pela Eucaristia. Ademais, alegavam que a

---

<sup>94</sup> Diz-se sobre os leigos porque, embora o capítulo tratasse do Povo de Deus, o acento principal era dado ao povo fiel, em particular aos leigos. O fiel aqui refere-se aos cristãos católicos não clérigos.

<sup>95</sup> MOELLER, Charles. O fermento das ideias na elaboração da Constituição. *In*: BARAÚNA, *Op. cit.*, 1965, p. 180.

<sup>96</sup> MOELLER, *Op. cit.*, 1965, p. 180.

realidade visível do povo de Deus não podia ser confundida com ação de reunir em torno de Deus todos os homens, ou seja, com a realidade escatológica.

De qualquer modo, o que os padres queriam evitar não era a recuperação dessa eclesiologia acentuadamente bíblica e patrística, mas que, ao invés disso, fosse acentuada a contraposição entre a hierarquia e o Povo de Deus. Para resolver a questão, a solução foi dividir segundo capítulo em dois: Um capítulo sobre o povo de Deus para tratar do que é comum a todo o povo e outro capítulo para tratar o papel do leigo, definir os fundamentos de sua dignidade e a sua colaboração no apostolado que Cristo designou à hierarquia. Esse debate sobre o tema do Povo de Deus e dos Leigos se estendeu até o dia 25 de outubro de 1963, quando também teve início o exame do capítulo IV do esquema sobre a vocação à santidade na Igreja<sup>97</sup>.

Com base nessas discussões, a Comissão Doutrinal elaborou outro texto que pudesse atender às solicitações feitas por parte dos padres e conseqüentemente obtivesse um consenso maior entre os estes. O texto foi chamado de *“De Ecclesia, textus propositus post discussiones martii 1964”* (texto proposto depois das discussões de março de 1964). A partir desse manuscrito, foi preparado o esquema que seria discutido na III sessão do Concílio, que teve início no dia 15 de setembro de 1964.

De acordo com a nova divisão, o esquema se apresentava da seguinte maneira: permanecia o tema do mistério da Igreja no primeiro capítulo. Na verdade, a questão do primeiro capítulo estava praticamente definida. Havia um amplo consenso geral sobre essa questão. Por conseguinte, acrescentou-se a mudança sugerida para o segundo capítulo que já não era mais sobre a hierarquia, mas sobre o povo de Deus. O terceiro capítulo passa então a tratar sobre a constituição hierárquica, especialmente o episcopado e o quarto capítulo passa a ser, considerando a divisão do antigo segundo capítulo em dois, sobre os leigos. Por fim, o quinto capítulo que, por sua vez, foi articulado em duas partes: a primeira parte sobre a vocação à santidade na Igreja, e a segunda parte sobre os religiosos, que na discussão de 30 de setembro de 1964 foi desmembrado desse capítulo e constituindo um novo capítulo.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Cf., NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 21-22.

<sup>98</sup> Cf., NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 24-25.

No final de setembro de 1964, o esquema *De Ecclesia* já contava com seis capítulos e pelas discussões que ainda estavam ocorrendo havia ainda a possibilidade de ganhar mais dois, a saber aquele sobre a índole escatológica da Igreja ressaltando a união entre a Igreja peregrina e a celeste, e o capítulo sobre a bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja. O Esquema começou a ser votado em 16 de setembro de 1964. Ainda no dia 16 de setembro foi votado o capítulo primeiro. Nos dias 17 e 18 foi votado o capítulo segundo. O terceiro capítulo foi votado do dia 21 a 30 de setembro. Os capítulos quarto, quinto e sexto foram votados também no dia 30. Os capítulos sétimo e oitavo foram votados somente nos dias 19 e 20 de outubro do mesmo ano.<sup>99</sup>

Com isso, a estrutura final do esquema *De Ecclesia* passou a ser:

I. O mistério da Igreja; II. O Povo de Deus; III. A constituição hierárquica da Igreja; IV. Os leigos; V. A vocação de todos à santidade na Igreja; Religiosos; VI. A consumação da santidade na glória dos santos; VII. A Virgem Maria, Mãe de Deus, no mistério de Cristo e da Igreja.<sup>100</sup>

### 3.1 O método de votação do esquema da *De Ecclesia*

Conforme os debates que ocorreram durante a segunda Sessão do Concílio até a abertura da terceira Sessão, o esquema *De Ecclesia* recebeu cerca de 4000 emendas. Segundo o Regulamento do Concílio, cada emenda que tivesse sido aceita pela Comissão Teológica, deveria ser lida na Aula pelo Secretário Geral e submetida à votação pelos padres conciliares. Até o encerramento da segunda Sessão o método havia sido esse. No entanto, considerando a quantidade enorme de emendas que o texto recebeu, o método foi preciso ser revisto, pois caso não fosse, exigiria centenas de escrutínios.

Por esta razão, na terceira Sessão do Concílio, foi apresentado um novo método: todo o capítulo sobre o mistério da Igreja, portanto o primeiro capítulo seria submetido a um só sufrágio<sup>101</sup>. O capítulo II, por sua vez, teria cinco votações:

<sup>99</sup> Cf. NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 28-32.

<sup>100</sup> LOPES, Geraldo. **Lumen Gentium Texto e comentário**. São Paulo, Paulinas, 2011, p. 12.

<sup>101</sup> Mesmo que normalmente os termos “sufrágio” e “escrutínios” sejam utilizados como sinônimos, possuem significados diferentes. Sufrágio é o direito de votar e de ser votado. O voto, por sua vez é a

primeiramente seriam votados dos números 9 a 12; na segunda votação seria votado apenas o número 13; na terceira votação seriam votados os números de 14 a 16; na quarta votação, o número 17 e na quinta votação seria posto todo o capítulo segundo.

Já o capítulo sobre a constituição hierárquica, especialmente os bispos, foi subdividido em 39 sufrágios mais a votação de todo o capítulo. O quarto capítulo, sobre os leigos, e o capítulo quinto, sobre a vocação à santidade, teria uma só votação cada. O capítulo sexto, sobre os religiosos, seria submetido a duas votações: a primeira para saber se deveria ser um capítulo especial e outra sobre o texto. Os dois últimos capítulos ainda não haviam entrado em definitivo no esquema. Foram votados, como já foi dito, somente nos dias 19 e 20 de outubro<sup>102</sup>.

### 3.2 Os pressupostos teológicos de cada capítulo *De Ecclesia*

Capítulo I: o mistério da Igreja. O texto foi apresentado – lido – pelo Relator oficial da Comissão responsável, Mons. Charue, Bispo de Namur, na Bélgica. Como o texto já havia sido enriquecido com as tantas correções sugeridas, apresentava-se de forma lúcida, e orgânica de modo que o relator pediu aos padres a aprovação simples (*placet*). O texto foi aprovado por sufrágio individual e por escrito no mesmo dia em que foi posto em votação<sup>103</sup>.

Comparada com o texto anterior, debatido na II Sessão, a nova redação oferece ampliações notáveis, sobretudo nos nn. 5 (sobre o Reino de Deus, inteiramente novo), 6 (com nova ordenação das imagens bíblicas da Igreja), 7 – (com nova disposição da doutrina sobre o Corpo Místico) e 8 (com novo parágrafo sobre a Igreja dos pobres). Não obstante, certa oposição, a expressão “*Ecclesia veluti sacramentum*” (n.1) foi mantida, “*quia traditionale este et doctrinam aptam et abundantem exprimit*”. Esclarece a relação que o parágrafo sobre o Reino de Deus (n.5) foi inserido no texto a pedido de numerosos padres e porque manifesta a índole ao mesmo tempo visível e espiritual da igreja, seu aspecto histórico e escatológico. No n. 8 a formulação anterior dizia que a Igreja de Cristo “*est Ecclesia catholica*”, agora se ensina: “*subsistit in Ecclesia catholica*”. A Relação esclarece que assim o texto concorda melhor com a

---

forma de exercer o direito ao sufrágio. Já o escrutínio é a forma como se pratica o voto, ou seja, o método do seu procedimento.

<sup>102</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 197.

<sup>103</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 218.

afirmação que fala dos elementos eclesiais “*quae álibi adsunt*”. Na parte final deste mesmo n. 8 acrescentou-se que a Igreja é “*sancta simul et semper purificanda*” expressão inspirada na alocação de Paulo VI no dia 22-09-63.<sup>104</sup>

Capítulo II: O povo de Deus. A exposição do texto aos Padres Conciliares foi feita por Mons. Gabriel Garrone, arcebispo de Tolosa, na França. Na exposição, o Mons. Garrone, dentre outros aspectos, destacou as principais razões pelas quais tinha se criado aquele capítulo. São elas:

- 1) O título do capítulo “O Povo de Deus”, que por sua vez é profundamente bíblico, é quem melhor apresenta a Igreja tanto na perspectiva histórica, quanto na relação da Igreja com a sua finalidade;
- 2) Como Povo de Deus, a Igreja recupera, por assim dizer, a igualdade fundamental que é comum a todos os fiéis, tornando com isso mais claro que os pastores e fiéis pertencem a um só povo, muito embora a hierarquia preceda os fiéis, uma vez que é dispensadora dos sacramentos, o que confere a participação do fiel ao povo de Deus e também ordena esse mesmo povo à Salvação;
- 3) Este capítulo, mesmo que indiretamente, torna mais claro tanto o múnus dos pastores quanto à vocação dos fiéis. A hierarquia é tirada do povo para estar a serviço do povo e ordená-lo à vocação de santificação de toda a Igreja;
- 4) Torna igualmente mais evidente a diversidade católica dos ministérios, dons e serviços na unidade da mesma Igreja, na unidade da mesma fé;
- 5) Outro aspecto importante do capítulo diz respeito à finalidade ecumênica do Concílio. É mais fácil estabelecer corretamente a perspectiva para tratar a questão do ecumenismo com a redescoberta do povo de Deus como critério de pertença à Igreja do que com a terminologia de “membros”;
- 6) Por último, o Mons. Garrone observou que Povo de Deus permite uma melhor compreensão do processo de constituição da consciência eclesial na história e como cresce e se desenvolve a obra e a vida de

---

<sup>104</sup> KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 219.

Cristo no mundo. Não obstante, esse aspecto abre a possibilidade de novas e contínuas perspectivas missionárias para a Igreja.

Feita a exposição, ainda no dia 17 de setembro, o texto foi submetido a quatro votações parciais (1ª = ns. 9-12, 2ª = n. 13, 3ª = ns. 14-16, 4ª = n. 17). No dia 18, foi feita a votação geral do capítulo segundo. Os padres conciliares, com e apesar de suas dúvidas quanto ao capítulo, aprovaram<sup>105</sup>.

Capítulo III: A constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado. O terceiro capítulo recebeu um tratamento diferenciado e extremamente cuidadoso na apresentação e nas votações que ocorreram de 21 a 30 de setembro. O texto oficial estava subdividido em três partes apresentadas, respectivamente pelo Cardeal Koenig, Mons. Parente e por Dom Luís Ed. Jiménez Henríquez. Havia ainda uma *“relatio altera quae difficultates movi”* assinada pelo Mons. Francisco Franic. O primeiro texto a ser lido foi a *“relatio altera”*.<sup>106</sup>

Terminada a leitura da “relação das dificuldades” a palavra foi passada ao Cardeal Koenig que na sua fala isentou a Comissão Teológica da responsabilidade pelo texto do Mons. Franic dizendo que o texto que tinha acabado de ser lido

não são relações da maioria, mas relações aprovadas por toda a Comissão Teológica. Por isso – continuou – segundo a mente desta comissão não há relações da maioria ou da minoria [...] que acaba de ser lida por Mons. Franic, não é uma relação da minoria, nem foi por ele apresentada como tal<sup>107</sup>.

A leitura das três relações oficiais destacou as principais declarações. A novidade foi a defesa do Mons. Parente (Assessor do Santo Ofício) à doutrina da Colegialidade. Concluída a leitura das relações oficiais, passou-se imediatamente à votação. No dia 21 foram realizadas quatro votações: (1ª = n. 18, 2ª = n. 19 (primeira

<sup>105</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 220-221.

<sup>106</sup> Mons. Francisco Franic era considerado o “advogado” da minoria conciliar. O texto assinado por ele girava em torno de três pontos: a sacramentalidade do Episcopado, a colegialidade dos bispos e restauração do diaconato permanente. Acerca da sacralidade, ele alegava que o esquema queria dirimir uma questão historicamente complexa e obscura, o que não seria prudente. Em relação a colegialidade dos bispos ele alegava que se tratava de uma doutrina recente, sem base nas escrituras e na tradição, além disso, estava em flagrante contradição ao magistério dos últimos papas. Opunha-se a restauração do diaconato permanente porque, segundo a sua compreensão, seria o começo do fim do celibato também para os padres. (KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 221-222).

<sup>107</sup> KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 222.

alínea), 3ª = ns. 19 (a última frase) e 20 (as duas primeiras alíneas), 4ª = n. 20 (posição da última alínea)<sup>108</sup>.

No dia seguinte, a Congregação Geral deu seguimento às votações. Ao todo, foram realizadas oito: (5ª = n. 20 (a última alínea), 6ª = n. 21 (primeira alínea), 7ª = n. 21 (segunda alínea), 8ª = n. 21 (o ensinamento de que a consagração episcopal confere o múnus de santificar, o de ensinar e o de reger; acrescentando-se, todavia, que estas funções só podem ser exercidas em comunhão com o Papa e os membros do Colégio Episcopal), 9ª = n. 21 (a alínea que fala da graça do Espírito Santo), 10ª = n. 22 (primeira frase), 11ª = n. 22 (a exposição do argumento a favor da Colegialidade), 12ª = n. 22 (a sustentação de que não há Colégio sem Chefe, que nesse caso é Pedro), 13ª = n. 22 (a sustentação de que o poder do Colégio sustenta-se na comunhão com o Papa, nunca sem ele e/ou independente dele), 14ª = ainda n. 22 (a fundamentação bíblica de Pedro como chefe da Igreja a partir do paralelismo bíblico entre Mateus: 18,18; 28, 16-20 = Mt 16, 18-19 = Jo 21,15ss), 15ª = n. 22 (o colégio exprime a variedade e universalidade do Povo de Deus, enquanto unido num só chefe, exprime a unidade da grei de Cristo), 16ª = n. 22 (a omissão da forma “solene” do exercício do poder supremo do Colégio), 17ª = n. 22 (a última frase do número), 18ª = n. 23 (o ensinamento de que a união colegial aparece também nas relações de cada bispo com a sua Igreja particular e a Igreja Universal)<sup>109</sup>.

Continuam as votações no dia 24. Seis votações foram realizadas: (19ª = n. 23 (segunda alínea), 20ª = n. 23 (terceira alínea), 21ª = n. (quarta alínea), 22ª = n. 24 (primeira alínea), 23ª = n. 24 (segunda alínea), 24ª = n. 25 (primeira alínea). No dia 26 foram realizadas seis votações: 25ª = n. 25 (segunda alínea), 26ª = n. 25 (o objeto que identifica a infalibilidade da Igreja), 27ª = n. 25 (quarta alínea), 28ª = n. 25 (quinta alínea), 29ª = n. 25 (quinta alínea), 30ª = n. 26<sup>110</sup>.

No dia 28, votam-se as seguintes posições: 31ª = n. 27 (primeira parte que trata de múnus episcopal de reger), 32ª = n. 27 (exortação ao bispo para que seja humilde, complacente, paternal, disposto a escutar seu povo, 33ª - n. 28 (primeira parte que trata dos presbíteros e sua relação com Cristo e os Bispos), 34ª = n. 28

<sup>108</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 223-224.

<sup>109</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 224-230.

<sup>110</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 230-232.

(relação dos presbíteros com os outros presbíteros), 35ª = n. 29 (primeira parte que começa a tratar da restauração do diaconato), 36ª = n. 29 (a possibilidade da Igreja Latina restaurar o diaconato com grau próprio e permanente da hierarquia).<sup>111</sup>

As últimas votações parciais do capítulo terceiro foram realizadas no dia 29 de setembro. Foram votadas: 37ª = n. 29 (a definição que define de quem é a responsabilidade competente para restaurar o diaconato), 38ª = n. 29 (a possibilidade de conferir o sacramento do diaconato a “*viris maturioris aetatis etiam in matrimonio viventibus*”), 39ª = n. 29 (abertura às perspectivas para conferir o diaconato também aos jovens, sem que lhes seja imposta a obrigatoriedade do celibato). Essa foi a única proposta não aceita pelo Concílio.<sup>112</sup>

A votação geral do capítulo foi realizada no dia 30 de setembro. Tendo em vista a complexidade das tensões que ainda havia, em torno de várias questões, os Moderadores tendo consultado o plenário, determinaram que primeiramente seriam votados os nn. 18 – 23 referentes aos primeiros 17 sufrágios e depois votar-se-iam os ns. 24 – 29. Apesar das acaloradas discussões, o capítulo foi aprovado de modo absoluto. Em termos gerais, a minoria não passou de 3%<sup>113</sup>.

Capítulo IV: Os Leigos. A questão do laicato já havia sido amplamente discutida na II sessão do Concílio. Por esta razão, não houve resistência à aprovação do capítulo que, por sua vez, foi submetido apenas a um único sufrágio realizado no dia 30 de setembro de 1964.

A leitura do texto (já discutido e corrigido desde a segunda sessão) foi feita pelo Mons. Wright, dos Estados Unidos da América. Mons. Wright destacou que as observações feitas ao texto anterior incidem precisamente em três pontos: 1) a forma negativa da definição do “leigo”; 2) a dificuldade para definir o lugar do leigo na Igreja; 3) a ampliação do conceito de sacerdócio régio aplicado ao leigo e uma explicação melhor do que significaria e o que implicaria a *consecratio mundi*, consagração do mundo por parte dos leigos<sup>114</sup>.

A palavra da Comissão Geral acerca destes pontos que foram apresentados chama a atenção para a positivação ou ressignificação do laicato na vida da Igreja.

Explica:

<sup>111</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 232-234.

<sup>112</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 234-236.

<sup>113</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 236.

<sup>114</sup> Cf., KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 236-237.

não temos a intenção de apresentar uma definição ontológica do leigo, mas apenas uma descrição “tipológica”; entretanto, o conceito que oferecemos é agora mais positivo, também só o aspecto doutrinal. Quanto ao segundo desejo, tentamos um caminho médio e seguro [...] para evitar a confusão entre leigos, religiosos, clérigos de ordens menores e maiores<sup>115</sup>.

De fato, a *Lumen Gentium* não oferece uma definição ontológica para o leigo como o fez com a hierarquia. No entanto, só o fato de acolher os impulsos de renovação vindos dos movimentos leigos precedentes ao Concílio para repensar e conseqüentemente reposicionar o leigo na estrutura e na vida da Igreja é algo, por assim dizer, “copernicano”. Isso porque, antes do Vaticano II, como disse Yves Congar com fina ironia, o leigo tem na Igreja 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 as mãos no bolso, para tirar daí o dinheiro que sustenta a hierarquia”<sup>116</sup>.

Passada a explicação da Comissão Geral acerca dos pontos que tinham ficado para serem discutidos desde a segunda sessão, o relator Mons. Wright apresentou as diferenças entre o texto atual e o anterior, elucidando com isso cada vez mais a ressignificação e posituação do texto em relação ao leigo na vida e na estrutura da Igreja.

O novo texto consta de: a) um melhor desenvolvimento na elaboração do proêmio; b) descreve de forma mais ampla e elucidativa a dignidade do leigo como membro do Povo de Deus; c) elucida com mais precisão o específico do apostolado do leigo e como exercê-lo; d) ganha um novo número sobre a participação do leigo no sacerdócio comum e no culto; e) outro número sobre a participação dos leigos no múnus profético de Jesus e no testemunho, sobretudo na vida cotidiana, no matrimônio e na família cristã; f) explica a dignidade régia do cristão e como “fermentar o mundo” com o Espírito de Cristo; g) torna mais clara as relações de direitos e deveres entre hierarquia e laicato com ênfase nos conceitos de liberdade e obediência cristã.

Capítulo V: A vocação universal à santidade. Esse texto também foi debatido na segunda sessão conciliar. Porém, num primeiro momento, o texto contava de

---

<sup>115</sup> KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 236.

<sup>116</sup> CONGAR, Yves M.-J. Jalons pour une théologie du laicat *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 94.

apenas nove números e,, desta quantidade, cinco tratavam especificamente dos religiosos. Daí foi proposta a divisão do capítulo para que se tratasse do específico dos religiosos num capítulo separado. Para a revisão do texto foi constituída uma comissão com membros da Comissão Teológica e da Comissão dos Religiosos. A primeira votação realizada por esta comissão foi para decidir se dividia o capítulo em dois. A proposta foi aprovada.

A principal justificativa para ter dividido o capítulo em dois é que, desde a segunda sessão, alguns padres pediam que fosse afirmada a santidade ontológica e moral da Igreja como modo de deixar claro que todos e cada um dos membros da Igreja são ordenados à santidade. A aprovação do capítulo foi decidida por maioria absoluta e não de dois terços. Com a aprovação do capítulo quinto, deu-se imediatamente o surgimento de mais um capítulo à parte na Constituição sobre a Igreja, a saber Capítulo VI: os Religiosos. Assim com o capítulo quinto, o sexto também foi votado no dia 30 de setembro.

É importante destacar que a nova redação do texto que constituiu o capítulo sexto, procurando evitar a formulação de uma definição propriamente dita, abandonou a expressão “*status perfectionis acquirendae*” ou *status* de perfeição adquirida pelo fato da profissão religiosa. O relator da Comissão, falando por si próprio disse em italiano – sobre uma possível definição dos religiosos – “*Siamo buona gente*”. O capítulo foi aprovado através de um único sufrágio global<sup>117</sup>.

Capítulo VII: A Índole Escatológica da Igreja Peregrinante e sua União com a Igreja Celeste. A discussão desse capítulo ficou para a III sessão do Concílio. O debate foi realizado na Aula Conciliar nos dias 15 e 16 de setembro. Ali mesmo o texto foi corrigido e emendado pela Comissão Teológica e em seguida reimpresso e devolvido aos padres para ser votado nos dias 19 e 20 de setembro. Como previsto, no dia 19 de setembro, após a leitura da Relação Oficial pelo Cardeal R. Santos, Arceb. de Manilla (Filipinas), o texto foi submetido a quatro sufrágios: 1ª = n. 48; 2ª = n. 49; 3ª = n. 50; 4ª = n. 51). O capítulo foi aprovado sem grandes dificuldades.

Capítulo VIII: Maria Santíssima no Mistério de Cristo e da Igreja. A discussão do conteúdo desse capítulo foi realizada entre os dias 16 – 18 de setembro. Por conseguinte, o texto com as devidas emendas e correções feitas pelos padres foi distribuído na Aula Conciliar do dia 27 de outubro de 1964, para ser votado já no dia

---

<sup>117</sup> KLOPPENBURG, *Op. cit.*, 1965, p. 237-238.

29 com um único sufrágio. Curiosamente ou não, o dia 29 marcava exatamente um ano que, noutra ocasião, os padres haviam decidido que o ensinamento sobre a Virgem Maria deveria ser inserido na Constituição *De Ecclesia*. Como previsto, a votação e a aprovação do capítulo todo ocorreram no dia 29 de outubro. Não obstante, é mister destacar que a inserção do capítulo sobre a Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no Mistério de Cristo e da Igreja atenua tanto maximalismo como o minimalismo acerca da pessoa de Maria, o que possibilita uma aproximação melhor com os cristãos da Reforma.

Considerando o que foi exposto acerca dos pressupostos históricos e teológicos no que diz respeito o processo de constituição da Constituição sobre a Igreja, pode-se dizer que com a aprovação do capítulo oitavo no dia 29 de outubro, o texto de toda a Constituição Dogmática *De Ecclesia* estava finalmente redigido, ponderado, corrigido e polido.

Uma vez concluído o esquema *De Ecclesia*, no dia 21 de novembro de 1964, em solene Sessão Pública presidida pelo Papa Paulo VI, foi definitivamente aprovado o texto da Constituição Dogmática sobre a Igreja, que por sua vez, abre-se com as solenes e ricas palavras carregadas da herança imagética bíblica e patrística, *Lumen Gentium*.

### **3.3 A *Lumen Gentium*: documento nuclear da grande virada**

Como se sabe, a Constituição *De Ecclesia* aprovada pela grande maioria dos padres conciliares – apenas cinco votaram contra o texto final – consta de oito capítulos. Mons. Gérard Philips secretário-adjunto do Concílio Ecumênico Vaticano II oferece, por assim dizer, uma síntese que proporciona uma noção ampla de conjunto da constituição acerca da Igreja. Para ele, a Constituição *De Ecclesia* divide-se em quatro partes de dois capítulos:

Primeira parte: os capítulos I e II falam do “mistério” da Igreja, tanto em sua dimensão transcendental, capítulo I, como em sua forma histórica, capítulo II. Segunda parte: os capítulos III e IV descrevem a “estrutura orgânica” da Igreja: a hierarquia e os leigos Terceira parte: reflete a “missão essencial” da Igreja, que é a santificação de todos os seus membros, assunto do capítulo V, sendo a vida religiosa ligada justamente a essa finalidade, o tema é especificado no capítulo VI. Quarta parte: refere-se à dimensão escatológica da Igreja

peregrina em tensão com a Igreja celeste, capítulo VII, concluindo com o modelo da cristã Maria, capítulo VIII, ou seja, aquela que dá esperança aos que peregrinam entre a Ascensão até a Parusia do Senhor.<sup>118</sup>

A *Lumen Gentium* é concebida, por muitos, como documento nuclear da eclesiologia do Vaticano II. Nele estão expressas as linhas que implicam o marco da virada eclesiológica, o novo (nem tão novo, uma vez que baseia-se no retorno às fontes) paradigma de compreensão da Igreja: uma Igreja povo de Deus aberta para o mundo a fim de que por ela pudesse entrar (como entrou) o “ar fresco” conforme disse João XXIII a um jornalista quando perguntado sobre o que ele esperava do Concílio.<sup>119</sup> A *Lumen Gentium* é portadora da mudança eclesiológica pretendida pelo Concílio, conseqüentemente uma mudança de época e também uma mudança histórica na organização e na vida da Igreja.

Sendo assim, esta pesquisa buscará expor nas linhas que se seguem o que significou a recuperação da categoria povo de Deus para a eclesiologia da Igreja saudada no processo de recepção do Concílio como “revolução copernicana” na *Lumen Gentium*. Há quem diga que na Igreja não existe “revoluções”, há “transições”. No entanto, se se considera o processo histórico da consciência eclesial e neste se compreende a Igreja no horizonte do movimento de Jesus (que era naturalmente revolucionário), essa Igreja de Jesus deveria, a exemplo do movimento que está nas suas origens, ser sempre “revolucionária”.

A partir disso, não se compreende a resistência que alguns eclesiólogos têm para com o uso do termo “revolução” aplicado à Igreja, muitas vezes, como sinônimo de transição, inversão, virada, giro etc. Seja como for, a “revolução” ou “renovação” eclesiológica da *Lumen Gentium* implicou, em alguns aspectos, no rompimento com esquemas seculares de autocompreensão da Igreja, redescobriu a riqueza de antigas imagens e abriu caminhos sempre novos para uma nova compreensão da Igreja, caminhos que sempre estão “à nossa frente”.<sup>120</sup>

Tanto é verdade que, por ocasião da chegada do novo milênio, o papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* usou a metáfora da bússola tanto

<sup>118</sup> PHILIPS, *Op. cit.*, 1968, p. 73-74.

<sup>119</sup> CONGAR, Yves M.-J. **Igreja serva e pobre**. Lisboa: Editorial Logos, 1964, p. 152.

<sup>120</sup> “Ainda que passem anos, ele (o Concílio) está sempre e ainda à nossa frente. Não é a lembrança de ontem apenas, é a esperança de amanhã”, dizia o Cardeal Martini (MARTINI, Carlo Maria. *Il Concílio è sempre e ancora davanti a noi apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 24).

para apontar a atualidade do Concílio Vaticano II no novo século como para dizer as tarefas a serem realizadas a partir das iniciativas e buscas de renovação da Igreja gestadas no Concílio, porém nem sempre exitosas. Disse o Papa João Paulo II, o Vaticano II “oferece uma bússola confiável para nos orientar no caminho do século que começa”.<sup>121</sup> Esta metáfora continua sendo muito feliz porque provoca reflexões sobre os horizontes, tanto teológicos como pastorais, abertos pelo acontecimento e pelos documentos que dele resultaram.

Sendo assim, mais do que um ponto de chegada, a *Lumen Gentium* figura como horizonte para o qual a Igreja deve caminhar. Se é assim, não há dúvidas que “a mudança histórica desencadeada pelo Concílio comporta, antes de mais nada, uma ‘virada copernicana’, na configuração e compreensão da própria Igreja, e uma ‘virada copernicana’ em sua maneira de se relacionar com o mundo.”<sup>122</sup> E, como toda transição não é fácil para ninguém, para a Igreja também não foi, inclusive, os mais avisados não duvidaram disso. Um deles teria dito “Estamos pagando por quinze minutos de loucura do papa.”<sup>123</sup>

Conforme poder-se-á ver no próximo capítulo desta pesquisa, a *Lumen Gentium* carrega em si as marcas dessa venturosa e dolorida “virada copernicana” ou, como preferia Roncalli, dessa “transição”.

---

<sup>121</sup> JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica **Novo Millenio Ineunte**. n. 57. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)>. Acesso em 23 de jul. 2018.

<sup>122</sup> VELASCO, *Op. cit.*, 1995, p. 234.

<sup>123</sup> Essa expressão, conforme Almeida, citando o Diário do Concílio, foi dita por um dos bispos italianos (não cita o nome do bispo) que considerava o Concílio uma doença na Igreja. (Cf., FESQUET, Henri. **Diario del Concílio**. Tutto il Concílio giorno per giorno. Mursia: Milano, 1967, p. 122).

## CAPÍTULO II

### A IMAGEM POVO DE DEUS NA *LUMEN GENTIUM*

Uma das principais chaves hermenêuticas da eclesiologia do Concílio Vaticano II é o conceito/imagem/categoria Povo de Deus. Esse conceito ocupa o importante segundo capítulo na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Além disso, pode-se verificar elementos estruturantes deste conceito nos demais capítulos da Constituição sobre a Igreja. Sendo assim, reabilitar o conceito Povo de Deus a partir da revisitação ao Vaticano II, significa, como disse Comblin, “[...] colocá-lo no centro da eclesiologia”.<sup>1</sup>

Este segundo capítulo da dissertação divide-se em três partes: Inicialmente apresentar-se-á um panorama histórico-salvífico do conceito Povo de Deus resgatado pela constituição sobre a Igreja. Na segunda parte, mostrar-se-á o lugar do Povo de Deus na *Lumen Gentium*, como se articula o segundo capítulo no esquema *De Ecclesia*. À terceira parte cabe a tarefa de apresentar a hermenêutica dos temas que formam o conceito Povo de Deus na *Lumen Gentium*, alguns limites e algumas perspectivas que esse conceito suscita à eclesiologia Igreja-povo de Deus.

A intenção é, na medida em que apresenta o que está contido na *Lumen Gentium* sobre o Povo de Deus, identificar os acenos da reviravolta eclesiológica ou “revolução copernicana” a partir da redescoberta da imagem Povo de Deus respondendo basicamente às perguntas: que elementos estão presentes na Constituição sobre a Igreja que marcam a redescoberta e autocompreensão da Igreja à luz do retorno às fontes bíblicas e patrísticas como Igreja-povo de Deus? De que forma esses elementos se apresentam?

Em princípio, é válido destacar que o resgate do conceito Povo de Deus pelo Concílio condensa uma mudança significativa no modo de conceber a natureza da Igreja. Tem, por conseguinte, implicações tanto para a autocompreensão da identidade da Igreja, quanto para mostrar a continuidade desta mesma Igreja entre o antigo Israel e o novo povo de Deus, o povo da Nova Aliança.

---

<sup>1</sup> COMBLIN, José. **O Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 9.

## 1 A REDESCOBERTA DO CONCEITO POVO DE DEUS NA *LUMEN GENTIUM*

A Igreja é, por sua própria natureza, uma realidade multiforme, de modo que é praticamente impossível reunir sua realidade multiforme num único conceito e/ou numa única definição. Tanto é verdade que nem mesmo o Novo Testamento se prestou a tarefa de oferecer um conceito abstrato para exprimir a essência da Igreja. Ao contrário, o Novo Testamento recorre ao uso de múltiplas imagens metafóricas para falar da Igreja. O fato é que as imagens, além de revelar algo do ser da Igreja, exprimem um sentido que permite conectar o símbolo à realidade que ele designa.<sup>2</sup>

O Vaticano II, ao logo do uso de trinta e cinco imagens organizadas em quatro blocos temáticos: a vida pastoril, a vida agrícola, o edifício e a vida familiar, buscou apresentar e exprimir a realidade da Igreja a partir da sua multiplicidade de faces. No entanto, ainda assim, tomadas isoladamente, nenhuma das imagens/dos símbolos usados pelo Concílio é capaz de expressar em sua inteireza o mistério da Igreja, muito embora não estejam em oposição. No que segue, complementam-se e se interpretam mutuamente.<sup>3</sup>

Essa pesquisa trata apenas da imagem Povo de Deus. Fato é que num primeiro momento do período pós-conciliar o conceito que essa imagem evoca foi, por assim dizer, tomado como referência para dizer a natureza essencial da Igreja. Inclusive, para alguns teólogos, representa uma novidade no Concílio ou até mesmo, em conclusões não tão a fins com tradição do sínodo de oitenta e cinco, uma “revolução copernicana” na autocompreensão da Igreja.

De qualquer maneira, embora ressaltando que não é evidente que o concílio tenha enfatizado unilateralmente a autocompreensão da Igreja como Povo de Deus, e mesmo considerando até justificáveis as disposições contrárias a essa autocompreensão eclesiológica, insiste-se permanecer com esta intuição pela pertinência que redescobrir a Igreja, toda ela como povo de Deus, num tempo em que a Igreja se autocompreendia como hierárquica, implicou e implica ainda hoje.

Por conseguinte, cabe perguntar: de onde se pode considerar o conceito de “povo de Deus” como ideia-chave eclesiológica do Concílio? O ponto de partida para

---

<sup>2</sup> Cf., KASPER, Walter. **A Igreja Católica**: essência, realidade, missão. São Leopoldo: UNISINOS, 2012, p. 166.

<sup>3</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 166.

elucidar a questão é analisá-lo biblicamente em termos histórico-salvíficos. Assim, poderá ver não somente como se torna chave de leitura do concílio, mas também o que ele traz de novidade e de implicações sociopolíticas para a Igreja, implicações estas severamente negadas e interditas pelo teólogo Joseph Ratzinger.

### 1.1. Recuperação do significado histórico-salvífico do Povo de Deus

A memória histórica e a autoconsciência de Israel baseavam-se na convicção de ter sido escolhidos por Deus (cf. Dt 7,6-9). Israel não é qualquer povo, não é um povo entre outros povos da terra. Israel é o povo escolhido, eleito, tirado do meio das diversas tribos nômades e congregado por *Yhweh* num único povo, na nação do *gô'el*, o resgatador. Noutras palavras, é o povo congregado por *Yhweh* segundo a fórmula da aliança presente no Lv 26,12 e Ex 6,7: “Estarei no meio de vós, serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo”. Sendo assim, a imagem “Povo de Deus” mais do que um fato histórico e/ou sociológico, é uma categoria teológica.

Não obstante, biblicamente falando, em termos histórico-salvíficos, o conceito ou a terminologia povo de Deus, está relacionado à identidade do povo que se reúne em torno de um Deus único, subentendendo o povo “como uma grande família da qual Deus é o *gô'el*, ‘redentor’, mais precisamente como se pode constatar no Pentateuco e no Deutero-Isaías”<sup>4</sup>. Assim, falar do povo de Deus expressa o caráter histórico à luz da história da salvação, muito embora não se encerra no aspecto histórico.

Convém ressaltar que, diferentemente do termo “povo” que inúmeras vezes aparece tanto no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento com vários significados, a expressão “povo de Deus” não é encontrada no Antigo Testamento, salvo algumas alusões em: (Nm 11,29; 17,6; Jz 5,11; 1Sm 1,12; 6,21; 14,13; 2Rs 9,6; Sb 2,10) e apenas uma no Novo Testamento, a saber, em 1Pd 2,10: “Vós que outrora não éreis povo, mas agora sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançareis”<sup>5</sup> designando, nestes termos, cristãos e gentios como povo de Deus.

<sup>4</sup> ROSSANO, Pietro. **Nuovo dizionario di teologia bíblica**. 7. ed. Milano: San Paolo, 2001, p. 250.

<sup>5</sup> Vale ressaltar que esse texto é de cunho batismal, sacramental. Embora não sendo “eclesial”, é o único texto no Novo Testamento que usa expressamente o termo “Povo de Deus” em referência a todos os povos que, pelo batismo, foram incorporados a Cristo e ao seu povo.

Nesse sentido, muito embora o termo *novo Povo de Deus*, como é usado pela *Lumen Gentium*, não ocorra na Bíblia, é de fundamental importância para a eclesiologia porque, de todo modo, entre e além dos seus limites, não se pode negar que exprime a continuidade da Antiga Aliança (abraâmica ou mosaica) com o povo da Nova Aliança (jesuânica), ou seja, a continuidade do *'am elohim* na Igreja de Jesus, Igreja-Povo de Deus. Em última análise, o conceito conciliar da Igreja Povo de Deus é a definição que faz com que todos se tornem uma só família de Deus (GS, 32c; 40b) em Cristo (LG, 51b).<sup>6</sup>

Com isso, quer-se evidenciar que o conceito povo de Deus resgatado pelo Vaticano II exprime, a continuidade da Antiga Aliança com o povo da Nova Aliança, ou seja, “a continuidade da comunidade de Deus do Antigo Testamento chamada *qahal*”,<sup>7</sup> que se entende na continuidade da Igreja dos discípulos e discípulas de Jesus, o *novo* povo de Deus.<sup>8</sup> Não obstante, evidencia com a mesma força que, tanto é pertinente como consequente dizer que a Igreja, tanto é constituída por um elemento antropológico, quanto sociológico.

Se é assim, é forçoso pensar a Igreja unicamente a partir de categorias a-históricas sem base sociológica e antropológica. A Igreja é povo. Sem povo, a Igreja simplesmente não acontece. O povo é o sujeito correspondente à iniciativa salvífica de Deus. Tanto a *Lumen Gentium* 2 quanto o *Ad Gentes* 2 mostram claramente que a redescoberta do Povo de Deus se insere na iniciativa do Pai. É, portanto, um conceito bíblico e igualmente histórico-salvífico.

O povo de Deus, tal como redescobre o Vaticano II, se insere, por assim dizer, no centro da economia da salvação. Tanto é verdade que a *Lumen Gentium* 9 desenvolve a intuição da constituição do Povo de Deus ligado diretamente a sua iniciativa salvífica, na constituição do novo povo de Deus como a consumação da sua iniciativa salvadora. Ou seja, da vontade de salvar todos os homens e não de forma individual, mas constituindo com eles um povo.

Por esta razão, tanto do ponto de vista da raiz epistemológica quanto conceitual e teológica, se diz acertadamente que “Povo de Deus” é um conceito

---

<sup>6</sup> KLOPPENBURG, *Op., cit.*, 1971, p, 44.

<sup>7</sup> Expressão hebraica usada no Antigo Testamento para designar o povo escolhido, a assembleia de Deus reunida em oração.

<sup>8</sup> BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004, p. 80.

genuinamente bíblico e pode ser designado, sem erro, a *ekklesia* como forma básica da comunidade cristã.

## 1.2 A Igreja como Povo de Deus<sup>9</sup>

Para Karl Rahner, o Vaticano II foi “Concílio da Igreja sobre a Igreja e um Concílio de Eclesiologia, em uma concentração tal de temas como nunca se deu até então, em nenhum outro Concílio”.<sup>10</sup> De fato, a reflexão sobre a Igreja permeia, por assim dizer, praticamente todas as Constituições e Decretos publicados pelo Concílio. Não que a Igreja seja a partir daí o centro da fé cristã. O que se está a dizer é que a autocompreensão da Igreja, minuciosamente discutida e apresentada na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, articula e/ou está presente nos principais documentos e decretos do Vaticano II.

Entretanto, para se compreender melhor a autocompreensão e reviravolta eclesiológica assumida pelo Vaticano II, deve-se ter presente que a “eclesiologia anterior estava fundada no conceito de *societas perfecta* (“sociedade perfeita”) e se inspirava nos conceitos nominalistas segundo os quais o essencial da sociedade são

---

<sup>9</sup> Ao designar a Igreja como Povo de Deus, a Constituição dogmática *Lumen Gentium* destaca duas características particulares da realidade eclesial: a igualdade fundamental do Povo de Deus conferida pelo batismo e a sua historicidade ou determinação pela história. Ademais, se a igualdade e a historicidade são qualidades do povo de Deus, o que distingue esse povo, que é a Igreja, de tudo o que lhe possa ser semelhante, é a sua pertença a Deus. A Igreja é povo de Deus. Com efeito, o elemento unificador desse povo é a sua comunhão com Deus. Entretanto, convém ressaltar que, por mais que se diga aqui que a categoria Povo de Deus é a que mais expressa a autocompreensão da Igreja a partir do Vaticano II, uma vez que antes de tratar das realidades setoriais da Igreja, os padres optaram por tratar do Povo de Deus, ressaltando a igualdade comum desse povo conferida pelo batismo, e somente depois disso trata da constituição hierárquica, especialmente os bispos, não se pode confundir, a partir disso que o Vaticano II democratizou a Igreja e a tornou igualitária. Tanto é verdade que, ao final da Constituição sobre a Igreja, consta uma “Nota Explicativa Prévia” para explicar os “Modos” referentes ao capítulo terceiro do esquema *De Ecclesia*, que, por sinal, já havia sido aprovado no seu todo e em cada uma de suas partes. (Cf., RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 182-183). Ora, se o texto já havia sido aprovado, não faz sentido que se lance uma nota para explicar o texto, até porque ela não pode modificar o texto aprovado em assembleia. Não tem cabimento fazer uma Nota Explicativa Prévia para um documento doutrinário oficial da Igreja aprovado em Concílio. Se um documento doutrinário está redigido de modo ambíguo, seria o caso refazer a sua redação e colocar o texto para uma nova votação, não escrever uma explicação prévia para a sua leitura que, de certa forma, atenua o documento doutrinário. Isso faz pensar sobre o que teria motivado a elaboração dessa nota. Pois bem, é possível que uma das motivações que levaram a elaboração dessa nota e a sua publicação foi o medo que a minoria dos padres conciliares tinham de que a Igreja deixasse de ser hierárquica. Toda a explicação acerca do colégio episcopal, no fundo, resume-se na ideia de que a Igreja é hierarquicamente estruturada, tanto é verdade que, a título de ilustração, é desse ponto de vista que são distinguidos os ministros ordenados (capítulo III) e os fiéis leigos (capítulo IV), por exemplo, na Constituição sobre a Igreja.

<sup>10</sup> RAHNER, Karl. *Das neu Bild der Kirche apud SANTOS, Manoel Augusto (Org.). Concílio Vaticano II. 40 anos da Lumen Gentium.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 86-87.

os poderes que a regem”.<sup>11</sup> Essa eclesiologia jurídica ou hierarcologia predominou até o início do século XX quando a força de todos os movimentos de renovação da Igreja influenciou decisivamente a consciência católica em várias direções.

No fundo, o que está por trás dessas direções é o *aggiornamento*, a urgente necessidade da atualização da Igreja e de sua mensagem à nova realidade do mundo. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, carrega, por assim dizer, a tarefa de realizar a transição de uma Igreja hierarcologica à uma Igreja comunhão, Igreja-Povo de Deus, cujo conteúdo essencial é o mistério de Cristo. A imagem que mais vai marcar o *aggiornamento* eclesiológico conciliar será a de Povo de Deus, tal como foi discutida e depois apresentada na *Lumen Gentium*.

O Vaticano II trouxe o tema do Povo de Deus para o centro da eclesiologia, sendo, com isso, fiel a uma das suas orientações básicas que era, como se sabe, o retorno às fontes bíblicas e patrísticas. Povo de Deus como palavra chave da “revolução copernicana” na *Lumen Gentium* é uma “escolha feliz, porque se trata da ideia-guia através de todos os períodos da história da salvação, da eleição de Israel, até a reconstituição de todas as coisas.”<sup>12</sup> Por mais que parte da hermenêutica pós-conciliar tenha criticado alguns modos da recepção desse conceito-chave, seria desonesto negar que Povo de Deus está em continuidade clara com a Sagrada Escritura.

Além disso, a preferência pela categoria Povo de Deus como chave hermenêutica da eclesiologia do Vaticano II dar-se pelo fato de que essa categoria, talvez mais do que as outras, além de conseguir reunir em torno de si os eixos norteadores do Concílio, bem como, a fidelidade ao retorno às origens, exprime a articulação da virada eclesiológica que o Concílio elaborou desde o primeiro até o último capítulo na *Lumen Gentium* e também em relação a outros documentos.

O resgate da imagem Povo de Deus mostra o verdadeiro sentido da Igreja, reescreve a autocompreensão da Igreja. O capítulo II da *Lumen Gentium* destaca a ideia de eleição, aliança e missão que caracterizam a continuidade histórica da ação salvífica de Deus do antigo povo ao novo povo constituído por Cristo. Não obstante, a categoria Povo de Deus como chave eclesiológica, abriu por assim dizer, perspectivas de inclusão para a realização da missão da Igreja com a participação

---

<sup>11</sup> COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 20.

<sup>12</sup> ALMEIDA, *Op. cit.*, 2012, p. 202-203.

de todo o Povo de Deus, também como exercício do sacerdócio comum ou universal dos fiéis.

A partir do Batismo que incorpora todos que aderem a Cristo e conseqüentemente ao novo povo constituído por Ele, é conferido a todos os batizados a capacidade para as coisas sagradas e para o exercício da missão comum de todo o Povo de Deus.<sup>13</sup> Na Igreja Povo de Deus não existe superbatismo, existe o batismo e isso basta. Com isso, inequivocamente,

Esta eclesiologia introduz uma novidade fundamental, na autocompreensão da Igreja: todos têm o mesmo valor, embora tenham dons diferentes. Por imprimir caráter, isto é, a marca de Deus nos cristãos, o batismo oferece cidadania para todos em igualdade de condições (cf. Gl 3,28). Por isso, todos são irmãos e como família devem viver na casa comum um novo tipo de relações de reconhecimento, acolhimento e respeito das alteridades, através de atitudes de confiança mútua.<sup>14</sup>

Com efeito, ao redescobrir a dimensão carismática, a riqueza e a variedade de dons, ministérios e serviços que o Espírito Santo infunde em todos os batizados, essa eclesiologia vai construindo um pouco por vez a consciência que, anteriormente a qualquer distinção interna, todos no Povo de Deus são iguais. Ademais, a Igreja é, nesse sentido, constituída pela totalidade dos fiéis cristãos, que formam um só corpo, tendo como cabeça o próprio Cristo. É, portanto, Igreja-Povo de Deus e não menos que Igreja-povo Corpo de Cristo.

A concepção eclesiológica de Povo de Deus evidencia a pertença a Deus e a constituição de pessoas humanas, vivendo na igualdade, constituindo a unidade e universalidade desse povo no único Povo de Deus. Não obstante, a unidade na diversidade manifesta a forma católica da existência da Igreja-Povo de Deus que, comporta em sua natureza a tarefa de congregar todos os povos da terra no único Povo de Deus. Por esta razão, a Igreja entende que os cristãos católicos, os cristãos não católicos e até mesmo os não cristãos estão, de maneiras diversas, ordenados a comunhão e participação desse único povo.

---

<sup>13</sup> NEVES, Audálio. **O Povo de Deus**: renovação do direito na Igreja. São Paulo: Loyola, 1987, p. 53.

<sup>14</sup> TEPEDINO, Ana Maria. Celebrando os 40 anos da *Lumen Gentium*: Vivemos as flores da inesperada primavera. In: TAVARES, Sinivaldo Silva. (org.). **Memória e Profecia**: a Igreja no Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 55.

Entretanto, convém ressaltar que a eclesiologia da Igreja-Povo de Deus em sua dimensão universal com toda a sua expressão teológica e eclesial, poderia evoluir para uma espécie de solipsismo encantador e estático caso não se completasse no compromisso e na tarefa missionária. Por esta razão, os padres conciliares encerraram o tratado sobre o Povo de Deus – no segundo capítulo da *Lumen Gentium* – com a reflexão acerca do caráter missionário da Igreja.

A atividade missionária não é outra coisa, nem mais nem menos, que a manifestação ou epifania dos desígnios de Deus. Do íntimo mesmo de Deus (*divinitus*), a Igreja enviada a todos os povos, sem limites nem fronteiras, porque enquanto Povo de Deus peregrino a Igreja é, por essência e mandato, ou seja, por sua própria natureza, missionária.<sup>15</sup>

Sem mais, a decisão de integrar no esquema *De Ecclesia* um capítulo dedicado ao Povo de Deus expressou claramente a tarefa que o Concílio assumiu para superar o eclesiocentrismo baseando sobre a condição cristã comum – no sentido de universal – tudo o que deveria ser dito em relação à missão, as funções, as tarefas para a comunidade universal do Povo de Deus. Com isso, o Vaticano II realiza uma “revolução copernicana”, ou, em termos amenos, opera o que se pode chamar de “inversão eclesiológica fundamental”.<sup>16</sup>

Por esta razão, o cardeal Suenens<sup>17</sup> afirma:

[...] se me perguntassem qual o ‘germe de vida’ mais rico em conseqüências pastorais que devemos ao Concílio, responderia sem hesitar: a redescoberta do Povo de Deus como um todo, como globalidade, e, conseqüentemente, a co-responsabilidade que daí decorre para cada um de seus membros. Ao apresentar a Igreja como Povo de Deus, o Concílio se situou, de uma vez para além da distinção orgânica e funcional da hierarquia e do laicato, no nível comum a todos: o batismo... A decisão de integrar à constituição *Lumen gentium* um capítulo II consagrado ao ‘Povo de Deus’ sancionou o desejo do Concílio de basear sobre a condição cristã ‘comum’ – no sentido ‘universal’ – tudo o que devia ser dito em relação à missão, as funções, às tarefas dos fiéis, dos batizados. As discussões marginais que podem existir a esse respeito, mesmo

<sup>15</sup> PANAZZOLO, João. **Igreja comunhão, participação, missão**. São Paulo: Paulus, 2010, p.101.

<sup>16</sup> Cf. LIBANIO, João Batista. *Lumen Gentium*: Mina inesgotável. **Vida Pastoral: Revista Bimestral Para Sacerdotes e Agentes de Pastoral**, São Paulo, v. 45, n. 236, p. 3-8, maio, 2004.

<sup>17</sup> A posição de Suenens é que ao apresentar a Igreja como Povo de Deus, o Concílio recuperou de uma vez por todas a igualdade fundamental do Povo de Deus pelo batismo. Por esta razão, cada qual deve viver sua responsabilidade ou co-responsabilidade pessoal na Igreja. O germe dessa co-responsabilidade é a noção de Povo de Deus e dentro dela o batismo.

justificadas, não podem fazer perder de vista a significação de todo o capítulo. Essa prioridade batismal atrai, como corolário imediato, a prioridade comunitária. Cada qual deve viver sua responsabilidade pessoal, inserindo-se na de todos os outros fiéis, e em união com eles.<sup>18</sup>

Passados mais de cinquenta anos do Vaticano II, a observação feita por Congar é ainda de plena atualidade. O capítulo segundo da *De Ecclesia* continua sendo um programa carregado de intuições propulsoras para uma autêntica renovação da eclesiologia a partir da restauração da teologia do Povo de Deus. É verdade que há limitações na letra do documento, como há também em todo o Vaticano II. A *Lumen Gentium* não abordou, nem resolveu todos os problemas acerca da eclesiologia. No entanto, é inegável que abriu, por assim dizer, horizontes largos e plantou, no campo da Igreja, sementes que desde a segunda metade do século XX tem germinado e frutificado em abundantes colheitas.

Para Comblin, “se quiséssemos numa palavra exprimir o que trouxe o Vaticano II à Igreja, precisaríamos dizer: lembrou à Igreja que ela é Povo de Deus”<sup>19</sup> Não obstante, a importância da expressão Povo de Deus no Vaticano II foi destacada por Congar nos seguintes termos:

A expressão “Povo de Deus” traz consigo tal densidade, tal seiva, que é impossível usá-la para significar a realidade que é a Igreja, sem que o pensamento se encaminhe para determinadas perspectivas. Quanto ao lugar ocupado por este capítulo, sabe-se o alcance doutrinal, muitas vezes decisivo, que advém à ordem nas questões e ao lugar atribuído a uma delas. No esquema *De Ecclesia*, podia ter-se seguido esta disposição: Mistério da Igreja, Hierarquia e Povo de Deus em geral. Mas é esta a ordem que se seguiu: Mistério da Igreja, Povo de Deus, Hierarquia. Pôs-se assim como valor primeiro a qualidade de discípulo, a dignidade inerente à existência cristã como tal [...]. Só o tempo desvendará as consequências desta opção de pôr na ordem que dissemos o capítulo *De populo Dei*. É nossa convicção que serão consideráveis.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> SUENENS, *Op. cit.*, 1969, p. 22-23.

<sup>19</sup> É importante ressaltar que na categoria Povo de Deus – que ocupa os quatro primeiros capítulos da obra de José Comblin – está a concepção da Igreja como “povo dos Pobres”: “os conceitos de ‘povo’ e de ‘pobres’ são solidários e correlativos”. Ademias, povo e pobre é sinônimo de “Igreja dos Pobres” que, por sua vez é um tema transversal em toda a abordagem eclesiológica proposta por Comblin com a categoria Povo de Deus na *Lumen Gentium*. (Cf., COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 11).

<sup>20</sup> CONGAR, *Op. cit.*, 1965, p. 9.

Nesse sentido, a preferência pela categoria Povo de Deus como chave hermenêutica da eclesiologia do Vaticano II dar-se pelo fato de que essa categoria, talvez mais do que as outras, além de conseguir reunir em torno de si os eixos norteadores do Concílio, bem como, a fidelidade ao retorno às origens, exprime a articulação da virada eclesiológica que o Concílio elaborou desde o primeiro até o último capítulo na *Lumen Gentium* e também em relação a outros documentos. Dentre as principais características da Igreja a partir da *Lumen Gentium*, junto a Igreja como Povo de Deus destacam-se, por exemplo: a Igreja como presença do Reino de Deus; Igreja sinal da salvação para o mundo; Igreja serva e comprometida com os pobres; Igreja mais voltada para colegialidade; Igreja implicada com a catolicidade de todo o Povo de Deus.

Cinquenta anos após o Vaticano II, percebe-se que a eclesiologia de Povo de Deus ainda não penetrou profundamente nas diversas áreas da vida prática da Igreja. Em todo caso, essa constatação, longe de implicar a desesperança e com ela o abandono daquilo que a categoria Povo de Deus significou em todo o documento e mais ainda, para a vida da Igreja, exige compromisso, empenho para o desenvolvimento ulterior. Sendo assim, doravante, a teologia do Povo de Deus é imperativo à reflexão eclesiologia consequente com o Vaticano II.<sup>21</sup>

## **2 O LUGAR DO POVO DE DEUS NA *LUMEN GENTIUM***

Qual era a necessidade de inserir um capítulo sobre o “Povo de Deus” no esquema *De ecclesia*? O desenvolvimento da reflexão acerca do significado histórico-salvífico e histórico do conceito povo de Deus não fornece dados suficientes para responder de maneira precisa essa questão. De toda forma, é provável diante da necessidade da Igreja, de um lado se fazer uma autorreflexão acerca da sua natureza íntima; de outro lado, assumir o mundo enquanto lugar teológico, justifique de certa forma a decisão de dedicar no tratado sobre a Igreja um capítulo exclusivo a reflexão sobre o povo de Deus.

Conforme mostrou o processo histórico da consciência eclesial, a noção povo de Deus para exprimir a natureza da Igreja vai desaparecendo da autocompreensão eclesial na medida em que a própria Igreja vai se identificando,

---

<sup>21</sup> COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 50-51.

um pouco por vez, com as características dos impérios e reinos temporais ao ponto de compreender-se como uma *societas perfecta* e hieracologicamente desigual.

Nesse sentido, é provável que o capítulo II da *Lumen Gentium* tenha a função – e não apenas isto – de oferecer os pressupostos que contribuam para a realização da transição de uma Igreja entendida como sociedade desigual a uma Igreja povo de Deus, baseada em relações de comunhão. Por esta razão, o povo de Deus figura, por assim dizer, como que o símbolo de uma das principais mudanças que o Concílio queria realizar na Igreja.

Com efeito, redescobrir a verdadeira identidade da Igreja como quem faz um trabalho de restauração de pintura que minunciosamente tem que raspar cada uma das camadas de tinta que foram postas sob a pintura original é um trabalho delicado e também doloroso. No entanto, de certa forma, esse foi o trabalho que os padres conciliares assumiram no Vaticano II em vista de recuperar o conceito “Povo de Deus” como revelador da natureza teológica e histórica da Igreja para além das diversas roupagens que a Igreja assumiu no contato com a história e a cultura.

O documento conciliar que carrega essa intuição, como é sabido por todos, é a *Lumen Gentium*. Como já foi dito no capítulo I desta pesquisa, logo depois do tema sobre o mistério da Igreja e, antes do tema sobre a hierarquia, o Vaticano II dedicou o capítulo II da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* para a especificidade do tema da Igreja-povo de Deus que, por sua vez foi desmembrado do capítulo *de populo de Dei et speciatim de laicis*.<sup>22</sup>

Pesou para essa decisão, o fato da eclesiologia pré-conciliar ser notadamente marcada por uma autocompreensão como sociedade desigual, aquilo que Yves Congar chama de hierarcolgia,<sup>23</sup> uma Igreja ensimesmada, hierárquica, assoberbada. Nesse sentido, o resgate da identidade da Igreja enquanto povo de Deus passa a ocupar o que na eclesiologia anterior ao Concílio era inversamente ocupado pela identidade da Igreja como sociedade desigual ou hierárquica.

Sendo assim, a necessidade do capítulo II da *Lumen Gentium* justifica-se não só pelo conteúdo, mas também pelo lugar que lhe é assinalado no esquema *De Ecclesia*. Assim como Copérnico revolucionou a ciência quando comprovou que não

---

<sup>22</sup> Cf., ACERBI, *Op. cit.*, 1975, p. 301.

<sup>23</sup> Terminologia usada pelo cardeal Yves Congar para caracterizar, com fina ironia, a eclesiologia jurídica que, por sua vez, era totalmente centralizada na figura do papa e na cúria romana.

é o sol que gira em torno da terra, mas a terra que gira em torno do sol, a redescoberta do conceito bíblico histórico-salvífico “Povo de Deus” implicou para a vida da Igreja uma grande virada, uma revolução no sentido de inverter o rumo de uma concepção de Igreja como sociedade desigual a uma Igreja constituída de um único povo com diferentes serviços e ministérios.

Contudo, cabe ressaltar que o povo de Deus não elimina a importância da hierarquia para a Igreja. No entanto, retifica, por assim dizer a eclesiologia desenvolvida na obra *L'Église du Verbe Incarné* de Ch. Journet que, por sua vez, ensina que Deus instituiu primeiro a hierarquia e a Igreja precede da hierarquia.<sup>24</sup> O capítulo II da *Lumen Gentium* vai mostrar exatamente como hierarquia e o conjunto dos fieis articulam-se mutuamente a partir do sacerdócio comum. A Igreja não deixa de ser hierárquica porque é povo de Deus.

O redescobrimento do povo de Deus não implica de maneira alguma o desmonte da hierarquia até porque se assim o fosse, a Igreja seria reflexo de qualquer coisa, menos da comunhão Trinitária que está, por assim dizer, na sua gênese. O redescobrimento do povo de Deus evidencia o que é comum a todos na vida da Igreja, e ao fazê-lo torna claro que assim como o sábado foi feito para o homem e não o contrário, a hierarquia é para a vida do ser humano e não o contrário.

Como se disse anteriormente, nenhuma das várias imagens, metáforas, noções, resgatadas da Sagrada Escritura pela *Lumen Gentium* para designar a natureza da Igreja, será capaz de abranger na totalidade a realidade polifacetada e dinâmica da Igreja. Entretanto, considerando a ordem e o lugar que ocupa o “Povo de Deus” na *Lumen Gentium*, não se pode negar tampouco diminuir o seu valor e a importância no que implica conceber a igreja toda como sal e luz no mundo. O “Povo de Deus”, na *Lumen Gentium* não é apenas uma expressão a mais da realidade eclesial, entre outras expressões complementares, para dizer o que é a Igreja, é o que a Igreja é mesmo.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Cf., JOURNET, Charles. **L'Église du Verbe Incarné**. 2. ed. Bruges: Desclée de Brouwer, 1955, p. 66. Essa obra foi considerada durante muito tempo, uma das mais importantes do século XX. Para Journet, a hierarquia é causa eficiente da Igreja, princípio ativo, uma vez que o que faz a Igreja é a fé e os sacramentos, no entanto, somente a hierarquia pode administrar legalmente os sacramentos. O resto (todo o resto) é princípio passivo, apenas recebe do princípio ativo aquilo que ele por sua própria natureza realiza.

<sup>25</sup> Cf., VELASCO, *Op. cit.*, 1996, p. 250.

Por esta razão, “Povo de Deus” é ponto de partida para melhor compreender a Igreja. A referência nuclear da qual dependem muitas outras renovações e ou viradas eclesiológicas presentes da *Lumen Gentium*. Além de ser o conceito central da *Lumen Gentium* é também aquilo que Henri De Lubac entende como “uma das maiores originalidades tanto da Constituição como do Concílio.”<sup>26</sup> Não obstante, não se pode esquecer que, numa estreita conexão com o primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, a imagem bíblica de povo de Deus é sem erro a concretização histórico-salvífica do mistério da Igreja.

## 2.1 Conexão entre ‘O mistério da Igreja’ e ‘O povo de Deus’ na *Lumen Gentium*

Foi demonstrado no capítulo anterior desta pesquisa que, já nas primeiras discussões do novo esquema *De Ecclesia*, a maioria conciliar optou pela criação de um capítulo sobre o Povo de Deus que, por sua vez, deveria ser desmembrado do capítulo “*de populo Dei et speciatim de laicis*”. Os padres conciliares reconheciam que tratar do povo de Deus de modo específico estabeleceria uma articulação maior com o Capítulo I – O Mistério da Igreja, compreendido, primeiramente, em sua relação com a Trindade.

O mistério da Igreja e O povo de Deus respondem, de certa forma, uma das intuições do papa João XXIII para o Concílio, a saber, Igreja o que dizes de ti mesma? Intuição essa acatada pelo seu sucessor o Cardeal Montini – papa Paulo VI – que, por sua vez, ampliou a discussão desdobrando a pergunta em duas: o que é a Igreja? ou seja (que coisa é, que dizes de ti mesma?) E, o que faz a Igreja? (qual é a sua missão no mundo?)<sup>27</sup>. Sendo assim, os capítulos I e II articulam-se mutuamente porque congregam em si tanto a dimensão essencial da Igreja (mistério da Igreja – fundamento teológico) como a sua configuração histórica e missão no mundo (povo de Deus – correspondente estrutural).

Outra análise destaca que ao dar um lugar próprio para o povo de Deus no esquema *De Ecclesia*, os padres tanto reconheceram que nessa categoria estão presentes os elementos comuns a todos os batizados, quanto evitam a espiritualização da metáfora do corpo de Cristo presente no capítulo I da *Lumen*

---

<sup>26</sup> DE LUBAC, Henri. **Paradoxo e mistério da Igreja**. São Paulo: Herder, 1969, p. 43.

<sup>27</sup> Cf., Acta Sinodalia *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 100.

*Gentium*, uma vez que a noção do povo de Deus torna concreta no tempo e no espaço o mistério da Igreja de quem a Igreja é como que reflexo.

Todavia, para Moeller a articulação entre o primeiro e o segundo capítulo da *Lumen Gentium* está no fato de que povo de Deus e mistério da Igreja compreendem a Igreja desde a sua origem até a sua configuração na história e consumação entre e além da história,

o capítulo primeiro falaria da Igreja em toda a sua extensão, da criação, no plano divino até a consumação celeste: a seguir, o capítulo segundo falaria deste mesmo mistério, *inter tempora, zwischen den Zeiten* como dizem os alemães, isto é, entre a Ascensão e a Parusia.<sup>28</sup>

Noutras palavras, a articulação do Mistério da Igreja com Povo de Deus responde, nesse sentido, de onde vem a Igreja, o que ela é e para onde caminha. Primeiramente, a Igreja tem sua origem no mistério da Santíssima Trindade, principalmente no desejo do Pai salvar de forma coletiva toda a humanidade; segundo, essa Igreja que tem sua origem na Trindade, manifesta-se ou configura-se como povo de Deus; terceiro, peregrina na terra entre os bens que passam, dirige-se para a Jerusalém celeste, onde finalmente Cristo será tudo em todos. Ela tem sua origem na Trindade, realiza-se historicamente como povo de Deus e, enquanto povo de Deus, povo peregrino, caminha na história em direção à pátria celeste.

Por esta razão, pode-se dizer, como afirma inequivocamente a Comissão Teológica Internacional: “o mistério constitui o sujeito histórico, e o sujeito histórico desvela o mistério”<sup>29</sup>. O povo de Deus é, em última instância, constituído povo no mistério da Santíssima Trindade e por isso enquanto povo eleito, revela o mistério que o constituiu.

A partir dessa articulação, o novo esquema *De Ecclesia* conseguiu priorizar o que, por assim dizer, pode-se chamar o “fato maior” da eclesiologia, a saber a natureza constituinte da Igreja a partir do conceito histórico-salvífico Povo de Deus, colocando em evidência aquilo que é comum na Igreja, a saber a pertença a Deus

---

<sup>28</sup> MOELLER, *Op. cit.*, 1965, p. 180.

<sup>29</sup> COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Temas específicos de eclesiologia (1985), em Documentos 1969-1996 *apud* XAVIER, Donizete José. A Igreja em seu mistério. **Revista Eletrônica Espaço Teológico de Teologia da PUC-SP**, n. 2, 2007. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/6750/4881>>. Acesso em 28 de jun. de 2018.

como povo. Além disso, conforme pode-se constatar na significativa introdução do capítulo II da *Lumen Gentium*, reinsere a continuidade do Antigo povo de Deus no agora *novo* povo, constituído por Cristo a partir do tema da nova aliança.<sup>30</sup>

Em última instância, a articulação do mistério da Igreja com o Povo de Deus e o tema do povo novo e nova aliança evidência que a Igreja de fato tem sua origem na iniciativa de Deus. Ela é misteriosa, pois não nasce de um esforço humano para chegar até Deus, mas de um povo eleito, escolhido, constituído povo historicamente por iniciativa e méritos do próprio Deus. Mas é também histórica porque é constituída por um povo que existe e vive num contexto, tempo e lugar. É também peregrina, caminha na história em direção a sua pátria definitiva.

Essa perspectiva abre caminho para a transição de uma Igreja eterna, imutável e, portanto, perfeita, à uma Igreja histórica, sujeita as vicissitudes da história. O resgate da categoria povo de Deus articulado com o mistério da Igreja, constrói “uma teologia histórica e concreta, colocando a Igreja em uma linha histórico-salvífica, que, por sua vez, atua na história humana.”<sup>31</sup> Portanto, redescobrir a continuidade da Igreja com Israel, mas sobretudo a novidade dessa continuidade no “novo” inaugurado por Cristo, implica situá-la numa perspectiva mais ampla da história da salvação.

Muito provavelmente, nisso está o ponto de partida para as principais inversões ou reviravoltas eclesiológicas que aparecem tanto no esquema *De Ecclesia* quando nos demais documentos do Vaticano II e que são tidos ainda hoje como desafios e/ou perspectivas para a Igreja.

## 2.2 O povo de Deus à luz da Trindade

Se a articulação do mistério da Igreja com o povo de Deus é imprescindível à compreensão do que significa a eclesiologia da *Lumen Gentium*, cabe ainda, antes do estudo do capítulo II, uma apresentação do povo de Deus a luz da Trindade, núcleo central do capítulo I da constituição sobre a Igreja.

Não é fácil compreender todo o alcance que significou ou que significa e, menos ainda o que implica a opção conciliar em dedicar um capítulo no esquema *De*

---

<sup>30</sup> Cf. NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 89.

<sup>31</sup> HACKMANN, *Op. cit.*, 2003, p. 155.

*Ecclesia* ao tema do povo de Deus. Em palavras sintéticas e talvez imprecisas, possa-se dizer que essa opção “comporta, antes de mais nada, uma ‘virada copernicana’, na configuração e compreensão da própria Igreja, e uma ‘virada copernicana’ em sua maneira de se relacionar com o mundo”.<sup>32</sup>

Nesse sentido, tendo em vista apresentar o que está contido no documento sobre o Povo de Deus em termos da mudança, transição ou mesmo virada copernicana na eclesiologia do Vaticano II, é necessário destacar, *a priori*, o título do da Constituição Dogmática sobre a Igreja. A Constituição Dogmática sobre a Igreja inicia-se com uma rica imagem metafórica realizando logo com o tópico frasal a transição de uma linguagem altamente conceitual e jurídica a uma linguagem imagética.

Cristo é a luz dos povos. Por isso, este sagrado Concílio, congregado no Espírito Santo, deseja ardentemente, 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.<sup>33</sup>

Não se trata de uma imagem puramente abstrata, mas uma imagem profundamente rica de sentido bíblico, patrístico e litúrgico. Como se sabe, desde o Vaticano I, a linguagem da Igreja tornou-se predominantemente jurídica. Todavia, a Igreja do Vaticano II atenta ao simbolismo da *Lumen Christi* (da luz de Cristo) “sempre a brilhar no centro da história e da vida”<sup>34</sup>, ao abrir a constituição sobre a Igreja com a celebre afirmação “Cristo é a luz dos povos”, rompeu com o conceitualismo jurídico da hierarcolgia pós tridentina.

Não é mais a linguagem jurídica e conceitualista que aparece dizendo o que é a Igreja. É a linguagem imagética. A imagem de Cristo como luz dos povos é o ponto de partida para toda a reflexão que exaustivamente foi feita pelo Concílio sobre a própria Igreja tanto na sua dimensão *Ecclesia ad intra* quanto *Ecclesia ad extra*. Cristo é a luz do mundo e a Igreja por sua configuração com Cristo, torna-se como que luz para os povos; “Cristo-luz e a Igreja-luz”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> VELASCO, *Op. cit.*, 1996, p. 234.

<sup>33</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. 23. ed. São Paulo: Paulus, 2011, n. 1. Doravante, citada em nota apenas pela abreviatura: LG, acrescida pelo número correspondente a citação.

<sup>34</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 228.

<sup>35</sup> JOÃO XXIII, Papa. Radiomensagem (11.09.1962) *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 51.

Nesse sentido, o mistério que a Constituição convida a contemplar já no primeiro capítulo está intimamente ligado a Cristo, luz do mundo revelado na história. A Igreja por sua vinculação intrínseca com o Cristo luz é Igreja luz. É como a luz colocada sobre um candelabro para que possa irradiar luz à casa toda como diz o Evangelho de Mateus (5, 14). É o “estandarte elevado entre as nações” (Jr 51,27) A luz que ilumina e ajuda a guiar a vida com a luz das Escrituras Sagradas de quem a Igreja é guardiã e intérprete.<sup>36</sup>

### Segundo Orígenes

nós cristãos possuímos dois luminares que devem nos iluminar: o Cristo e a sua Igreja. O Cristo é a luz do mundo (*lux mundi*); ele ilumina a sua Igreja, que, por sua vez, torna-se luz para iluminar o mundo simplesmente porque é participação da verdadeira luz.<sup>37</sup>

Inequivocamente Jesus é a luz do mundo que ilumina a Igreja. “Cristo veio como luz dos povos, apareceu como esplendor benéfico para a salvação dos homens”.<sup>38</sup> A Igreja, por sua vez, com a luz que recebe de Jesus se torna como que farol luminoso para o mundo. Por esta razão, a imagem da luz usada da *Lumen Gentium* é altamente cristocêntrica.

A Luz do mundo não é a Igreja, mas o próprio Cristo. A Igreja, como a lua que reflete a luz do sol, tão somente reflete a luz de Cristo. O que isto implica para a eclesiologia? Implica que a eclesiologia não está mais fixa nos aspectos visíveis da Igreja, mas enraizada no próprio Cristo que diz “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8, 12). Luz que deve irradiar o mundo por meio dos seus discípulos missionários que receberam do próprio Cristo a missão de ser luz do mundo e sal da terra (cf. Mt, 5, 13-14).

É importante considerar que ao apresentar a Igreja a luz de Cristo, o Vaticano II intenta explicar, a natureza e a missão universal da Igreja, considerada pelos padres conciliares “em Cristo como que sacramento ou sinal, e também instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano”<sup>39</sup>

<sup>36</sup> As referências bíblicas são feitas a partir da tradução da Bíblia de Jerusalém. Porém, é importante ressaltar que as referências bíblicas citadas na e pela *Lumen Gentium* não se sabe identificar qual seja a tradução. Algumas o próprio documento dá a entender que foi traduzido direto do Grego.

<sup>37</sup> ORÍGENES *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 49.

<sup>38</sup> CIPRIANO *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 50.

<sup>39</sup> LG, n.1.

em duas direções, a saber, na linha vertical (união do ser humano com Deus) e na linha horizontal (a união de todo o gênero humano).

A Igreja como sacramento de salvação é diferente de Cristo. Uma vez que realizou a vontade salvífica do Pai, Cristo é por excelência o sacramento de salvação. A Igreja, por sua vez, assim como tudo o que está na ordem do criado, foi alcançada pela salvação de Cristo. Por isso, é que ela se torna “como que” sacramento de salvação para a humanidade. A expressão “como que” expressa não a substancialidade da Igreja como sacramento, mas a sua participação e, por esta participação, o tornar-se sinal e instrumento da salvação.<sup>40</sup>

O mistério da Igreja-Povo de Deus apresentado no primeiro capítulo como que sacramento/sinal de salvação implica dizer algo sobre a natureza íntima da Igreja que, por sua vez, “só se explica à luz da Trindade”,<sup>41</sup> tal modo que, por esta razão, a Trindade torna-se, por assim dizer, uma chave de leitura não apenas da constituição sobre a Igreja, mas de toda a obra conciliar.

O conteúdo dos ns. 2-4 da Constituição Dogmática sobre a Igreja é dedicado à declaração acerca das origens eternas da Igreja-Povo de Deus e o seu fundamento último<sup>42</sup>. Nesse horizonte, nota-se que a Igreja é, *a priori*, do Pai. Existe antes mesmo de existir. Como dizia Orígenes, não creias que “a Igreja exista somente com a vinda do Salvador na carne; ela existe desde o início do gênero humano, aliás, desde a criação do mundo; aliás [...] ainda antes da própria criação do mundo.”<sup>43</sup> Antes do princípio da criação, da ação do verbo criador “faça-se”, a Igreja já existia no horizonte do Pai. Vem, portanto, do Alto, se revela nas várias etapas ou coordenadas históricas e se destina ao Alto, à sua plena realização no *escaton* onde com o Pai, termo primeiro e último da Criação, os filhos se encontrarão.

A natureza da Igreja está intimamente ligada como desígnio do Pai para a salvação de todo o gênero humano. O Pai não apenas criou os homens, o mundo e tudo o que nele há como um relojoeiro e depois abandonou ao acaso. Ao contrário, por libérrima vontade o Pai criou e quando o pecado entrou no horizonte da vida humana, não abandonou, cuidou de providenciar os auxílios necessários para que,

---

<sup>40</sup> Cf. LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 111-112.

<sup>41</sup> PHILIPON, Michel. A Santíssima Trindade e a Igreja. *In*: BARAÚNA, *Op. cit.*, 1965, p. 361.

<sup>42</sup> Cf. ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 61-64.

<sup>43</sup> ORÍGENES *apud* ALMEIDA, *Op. cit.*, 2012, p. 34.

pela obra de redenção do Filho “que é a imagem do Deus invisível, o primogênito de todas as criaturas” (Cl 1,15), todos fossem salvos, todos pudessem participar da sua vida. Foi então que

Veio, pois, o Filho enviado pelo Pai, que ainda antes de toda a criação do mundo nos escolheu nele e nele nos predestinou à filiação adotiva [...] E Cristo para cumprir a vontade do Pai, inaugurou na terra o reino dos céus, cujo mistério nos revelou; e pela sua obediência, operou a redenção [...] Sempre que no altar é celebrado o sacrifício da cruz, no qual Cristo, nossa Páscoa foi imolado (1Cor 5,7), atua-se a obra da nossa redenção.<sup>44</sup>

A Igreja do Pai realizada na missão do Filho revela uma existência intratrinitária (foi em Cristo, no Filho, que o Pai nos escolheu. Nele nos tornamos filhos), histórica (o Filho veio do Pai, inaugurou o seu reino, nos revelou seu mistério) e sacramental, uma vez que tendo recebido a salvação, atualiza sacramentalmente a obra da redenção do gênero humano toda vez que celebra o sacrifício de Jesus. Nesse sentido, Cristo assume a centralidade da Igreja, quer na vida intratrinitária (Trindade imanente) quer na sua epifania histórica (Trindade econômica).<sup>45</sup>

Como bem lembra Irineu de Lyon:

Ninguém pode conhecer o Pai senão por meio do Verbo de Deus, isto é, sem o Filho que o revela. Também não se conhece o Filho sem a vontade do Pai. O Filho faz a vontade do Pai, pois o Pai envia, o Filho é enviado e vem a nós. E assim, o pai que é invisível e incognoscível, é conhecido por seu próprio Verbo [...]<sup>46</sup>.

Em Jesus, o termo ou o desígnio do Pai assume sua máxima revelação e expressão. E Jesus, que veio para fazer a vontade do Pai constitui em torno da proclamação do reino um povo, uma comunidade, a Igreja.

Por conseguinte, a Igreja prefigurada pelo Pai que assume a sua realização histórica na missão Filho, culmina no envio do Espírito. O envio do Filho, para elevar as criaturas a participação da vida trinitária revela também o Espírito Santo por meio de quem todas essas coisas se tornam possíveis. De certo que:

---

<sup>44</sup> LG, n. 3.

<sup>45</sup> RAHNER, Karl. **El Dios trino como fundamento transcendente de la historia de la salvación**. Madrid: MySal, 1969, p. 370.

<sup>46</sup> IRINEU. **Adversus haereses**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 380

Consumada a obra que o Pai confiara ao Filho para que ele realizasse na terra (cf. Jo 17,4), no dia de Pentecostes foi enviado o Espírito Santo para santificar continuamente a Igreja e assim dar aos crentes acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cf. Ef 2,18)<sup>47</sup>.

Conforme as Sagradas Escrituras, o Espírito está presente desde a origem do mundo, testificado no Gênesis com referência ao Espírito que pairava sobre as águas. Não obstante é o espírito que dá a vida. Deus soprou nas narinas do primeiro ser humano comunicando-lhe a vida. O Pai, conforme o texto da Carta aos Romanos (8, 11) e Colossenses (2, 12) ressuscita através do Espírito. O Filho ressuscitado dos mortos soprou sobre os seus discípulos o seu espírito; o Espírito do ressuscitado, o Espírito da vida, da renovação, da esperança e no dia de Pentecostes enviou definitivamente o Espírito a fim de que por meio dele o Pai possa santificar e vivificar a Igreja.

Este mesmo Espírito é quem unifica a Igreja na comunhão e no ministério, dota a Igreja de carismas e a adorna com seus frutos: “habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cf. 1Cor 3,16; cf. 6,19)”<sup>48</sup>. O Pai manda o Filho e do amor entre ambos é enviado o Espírito Santo. Por tal caminho, Deus veio aos homens. O gênero humano, por sua vez, chega ao Pai pelo caminho inverso: o Espírito Santo o conduz ao Filho, e este, ao Pai. Nesse sentido, a Igreja toda aparece como “o povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”<sup>49</sup>.

Por mais que, pedagogicamente se fale do desígnio do Pai, depois desse desígnio assumido pela redenção do Filho e do Espírito como o que restitui o acesso a vida que o Pai desígnou, convém ressaltar que não se trata de três momentos e/ou três ações separas. Considerando a natureza comum das três Pessoas da Trindade, as suas respectivas missões/ações acontecem simultaneamente. Ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo criam juntos, santificam juntos, salvam juntos. Por esta razão, pode-se dizer inequivocamente que a Igreja é obra da Trindade<sup>50</sup>.

O povo de Deus vem ser exatamente o que correspondente à natureza íntima da Igreja, pois, em Cristo revelador dos desígnios do Pai pelo Espírito Santo,

---

<sup>47</sup> LG, n. 4.

<sup>48</sup> LG, n. 4.

<sup>49</sup> CIPRIANO. De orat. Dom. *apud* LG, n. 4.

<sup>50</sup> PHILIPON, *Op. cit.*, 1965, p. 361-369.

todas as mulheres e homens são chamados a fazer parte do único Povo de Deus, uma vez que é da vontade dele e conseqüentemente da natureza da Trindade congregar na unidade o que está disperso.

Se é assim, pode-se tirar duas conclusões acerca da Igreja-povo de Deus à luz da sua natureza íntima. Primeiro, não há absolutamente nada de a-histórico no mistério da Igreja, pois, como já foi dito, a Trindade econômica (histórico-salvífica) é a Trindade imanente (intradivina) e vice-versa”. Segundo, toda ordem de desigualdade, exclusão, separação, seja por motivo de raça ou nação, de condição social, de gênero, sexo ou orientação sexual é incompatível com a natureza íntima da Trindade, que por sua vez é congregar, unificar, santificar e salvar a todos.

Nesse sentido, a Igreja-povo de Deus, que é, como foi dito, de iniciativa trinitária, divina e salvífica, comporta a tarefa de figurar no mundo como comunidade do encontro, da acolhida, da unidade. Como dizia Montini, “uma Igreja inteira para os seres humanos, entre os seres humanos, não menos que para Cristo, por Cristo, em Cristo”, portanto, sacramento de salvação, Igreja *lumen gentium*. Com isso, a Igreja finalmente restitui sua natureza divina que de modo visível se revela se manifesta, à consciência eclesiológica<sup>51</sup>.

### **3. O POVO DE DEUS NA *LUMEN GENTIUM* E SEUS RESULTADOS**

A princípio, sabe-se que, por um lado, era preciso superar imagem de Igreja como edifício solidamente construído, sob a inspiração do esquema piramidal da Idade Média; por outro, iniciar uma nova etapa com a consciência clara do longo processo histórico de consciência da fé, da Igreja e conseqüentemente de toda reflexão teológica, eclesiológica. Ademais, havia também a necessidade premente de se relacionar com o mundo moderno da ciência, e das várias revoluções e evoluções.

Resgatar, a partir da volta as fontes, a imagem bíblica povo de Deus, pareceu uma alternativa pertinente. Era isso mesmo. O Povo de Deus não foi uma escolha inadvertida. Os padres conciliares queriam mesmo esta expressão. Aliás, mais do que a expressão, toda a carga conceitual que ela evoca, desde o destaque

---

<sup>51</sup> Cf. ALMEIDA, *Op. cit.*, 2012, p. 76-77.

ao desígnio salvífico de Deus, por meio de um povo escolhido a conotação escatológica desse povo enquanto peregrino.

Todo o segundo capítulo da *Lumen Gentium* é dedicado para tratar desse povo: a sua constituição enquanto tal, suas características e a sua relação com o mundo, organizado a partir dos seguintes temas:

a) a descrição dos elementos que fundam a dignidade do povo de Deus no Antigo 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, c) a dignidade profética do mesmo povo pela unção do Espírito, que tem lugar na Cabeça e nos membros e se manifesta por meio do *sensus fidei* e dos carismas; d) e unidade deste povo, do qual todos os homens e mulheres são chamados a fazer parte, a 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 uma reconhece e defende.<sup>52</sup>

Dessa forma, os padres conciliares tinham plena convicção de que esse capítulo II, entre e além dos limites do texto, Povo de Deus impõe-se por sua própria força como um divisor de águas em relação à eclesiologia hierárquica de quase 700 anos. Os padres conciliares não quiseram outra coisa, povo de Deus não foi algo accidental no documento sobre a Igreja. Ao contrário, a decisão foi tomada muito antes a partir de profundas reflexões. “Por isso, qualquer tentativa de edulcorar o alcance ou fora do conceito de povo de Deus vai contra as intenções mais explícitas do Concílio.<sup>53</sup>

Nesse sentido, Povo de Deus ou Igreja-povo de Deus como conceito bíblico era exatamente o que os padres conciliares desejavam dizer e disseram. A opção por esse conceito denota de certa forma uma vontade de ruptura e de novidade, mas também a volta às origens de onde a Igreja continua a nascer e nutrir-se. Os números de 09 a 17 do segundo capítulo *De Ecclesia* expressam, como se verá, o entendimento que, respeitadas a dialética da continuidade-descontínua, pode-se ter

---

<sup>52</sup> Cf., LG, n. 9-17.

<sup>53</sup> COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 20.

acerca do que significa recuperar o conceito Povo de Deus para expressar a natureza da Igreja.

### 3.1 A nova aliança e o novo povo (LG, n. 09)

O capítulo II inicia justificando, de certa forma, tanto o seu título quanto a denominação mesmo do “Povo de Deus” em referência à Igreja. Deus salva coletivamente, como Povo, a quem Ele propõe uma aliança. “Aprouve, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre eles, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade”, assim como na Antiga Aliança com o povo de Israel<sup>54</sup>.

Não se pode compreender a Igreja como povo sem indagar a verdadeira significação desse enunciado. Muito provavelmente a consciência democrática da era moderna contribuiu para conceituar a Igreja como uma comunidade popular. Todavia, povo de Deus não pode ser explicado suficientemente nos termos da democracia do tempo presente. Redescobrir que a Igreja é “povo” apenas no sentido democrático de povo, não diz a natureza da Igreja.

Sendo assim, para compreender melhor o significado do primeiro enunciado do segundo capítulo da *Lumen Gentium*, deve-se levar em conta duas particularidades essenciais: primeiro, a questão da unidade e igualdade dentro da Igreja expressa na afirmação de que Deus quis santificar e salvar os homens, não individualmente, e, além disso, excluindo toda a relação entre eles; segundo, a sua configuração na história da salvação, como povo. Por isso se diz, muito acertadamente, na *Lumen Gentium*: “formando com eles um povo”<sup>55</sup>.

Uma vez justificada a denominação povo de Deus, os padres conciliares inserem no texto o tema da aliança que, por sua vez, está como já foi dito, intimamente ligado ao povo de Deus. Com efeito, não se trata apenas de uma referência à antiga aliança de Deus com o povo de Israel, mas da nova aliança, do novo povo constituído por Cristo. Aliás, a aliança com Israel aconteceu, segundo a

---

<sup>54</sup> LG, n. 9.

<sup>55</sup> Cf., SEMMELROTH, Otto. A Igreja, o Novo Povo de Deus *In*: BARAÚNA, *Op. cit.*, 1965, p. 479.

releitura no Antigo Testamento à luz do Novo Testamento, como prefiguração da nova aliança a ser comunicada pelo Verbo de Deus feito carne.<sup>56</sup>

Eis que virão dias – oráculo de Iahweh – em que concluirei a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. Não como a aliança que concluí com seus pais, no dia em que os tomei pela mão para fazê-los sair da terra do Egito – minha aliança que eles próprios romperam, embora eu fosse o seu Senhor, oráculo de Iahweh! Porque está é a aliança que concluirei com a casa de Israel depois desses dias, oráculo de Iahweh. Porei minha lei no fundo do seu ser e a escreverei em seu coração. Então serei seu Deus e eles serão meu povo<sup>57</sup>.

A nova e perfeita aliança que concluí com a casa de Israel, conforme anuncia o Profeta, foi, segundo a releitura intertestamentária, selada com a vinda de Cristo, quando ele mesmo revelou, por assim dizer, a parcialidade por seu povo. Essa aliança realizou-se com a vinda de Cristo bem como também nele foi constituído o novo povo de Deus. Cristo reuniu em si, não mais pela raça como outrora, mas pelo Espírito, judeus e pagãos num único povo<sup>58</sup>. Sendo assim, a redescoberta do povo de Deus na *Lumen Gentium* tem, por sua vez, um caráter de descontinuidade, não como ruptura, mas superação e/ou novidade.

A primeira aliança, por exemplo, foi gravada em pedras e selada com o sangue do cordeiro. É uma aliança que se exprime de fora para dentro. O conteúdo está gravado na pedra. O povo deve internalizar as leis ali escritas. A rocha, como se sabe, a depender da sua composição geológica pode ser perecível, como é o caso das sedimentares. Noutras palavras, a rocha pode ser mutável, está sujeita às erosões causadas pelo vento, pelas chuvas, sol, pelo tempo, enfim, pela própria natureza. A nova aliança traz novidade em relação a isso.

Desde a profecia de Jeremias, já se tem indícios de uma nova aliança. Conforme se lê no Profeta, o critério que distingue a antiga aliança da nova é que Iahweh não mais a fará com os pais de Israel, tampouco escreverá a nova aliança em pedras, mas diretamente no coração do ser humano. A Carta aos Hebreus, por exemplo, ao mostrar a superioridade de Cristo como mediador da aliança melhor,

---

<sup>56</sup> Cf., LG, n. 9.

<sup>57</sup> Jr 31, 31-34.

<sup>58</sup> Cf., LG, n. 9.

testemunha a esse respeito: “diz o Senhor: Porei minhas leis na sua mente, e as inscreverei no seu coração”.<sup>59</sup>

A aliança gravada no coração, no ser da pessoa, é a confirmação de que lahweh abitará agora não mais necessariamente na arca que fica dentro do templo, mas no próprio ser da pessoa. O templo de pedra não é mais importante do que os templos vivos que carregam agora no próprio ser o selo da nova aliança. Por esta razão, o novo povo da nova aliança não é mais como outrora apenas povo-sinal para as nações, mas, sobretudo, povo-sinal-em-missão conforme alude (Mt 5, 16. 28,19; Mc 16, 15; Lc 24, 46-47).<sup>60</sup>

Por conseguinte, a nova aliança, além de ser inscrita no coração, ou seja, no próprio ser da pessoa, não será mais selada com o sangue do cordeiro, mas com o sangue do próprio Jesus. Testemunha a esse respeito, o relato mais antigo da última ceia, a saber, o escrito de Paulo a comunidade de Corinto. Por ocasião da celebração da última páscoa de Jesus com os seus discípulos, ceando com ele, Jesus “tomou o cálice, dizendo: ‘Este cálice é a nova Aliança em meu sangue; todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim’”.<sup>61</sup>

A superação ou novidade da nova aliança em relação à antiga ocorre porque o sacrifício de Jesus alcança uma plenitude tão grande que agora o sacerdote e o templo como intermediários da aliança são dispensáveis. Jesus é Mediador da nova aliança, e seu sangue derramado fala melhor do que o de Abel<sup>62</sup>. O sangue derramado de Jesus é a consumação de sua vida doada, entregue em favor de muitos. Por esta razão, essa aliança atinge diretamente os pecados de toda a humanidade, os quais pelo sangue do cordeiro pascal são perdoados por Deus e conseqüentemente apagados. Assim, pelo sacrifício de Cristo; sacerdote, altar e vítima todos podem conhecer a Deus, ter acesso a Ele. Ninguém mais será impedido da comunhão com o criador e da pertença a ele como povo seu.

Outras características que marcam as identidades da cada aliança e respectivamente de cada povo, mas também a novidade da nova aliança, é a concepção de Deus. Para o povo da aliança mosaica, arraigadamente nacionalista,

---

<sup>59</sup> Hb 8, 10.

<sup>60</sup> LUI, Lukas. **A Igreja do Espírito de Deus que nasce no coração do povo:** a relevância e o desafio do *sensus fidei* na constituição dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, p. 35.

<sup>61</sup> 1Cor 11,25.

<sup>62</sup> Cf., Hb 12, 24.

Deus é concebido como único. Para o novo povo constituído pela aliança jesuânica, Deus é único mais é também comunidade. Não é que o Deus da antiga aliança não seja Uno e Trino como ensina a doutrina da Igreja. O fato é que na antiga aliança a “trinitariedade” de Deus não é plenamente revelada, está implícita, tanto é verdade que até mesmo o nome de Deus é impronunciável, por isso o pentagrama YHWEH.

Na tradição de Jesus, a trinitariedade é revelada como operante na vida e na história humana. Se existe fronteiras entre a humanidade e Deus, Jesus revela que estas podem ser diminuídas e, em última instância, abertas. A busca da unidade entre todos os seres humanos é um desejo dado pela Revelação de um Deus que é uno e trino, ou seja, um Deus essencialmente comunitário. De qualquer maneira, não se pode negar que assim como Israel, esse novo povo também eleito e escolhido foi por Cristo consagrado, santificado para Deus. Noutras palavras, não se pode negar que o novo povo de Deus se insere na mesma tradição da raça eleita, nação santa, povo conquistado por Deus<sup>63</sup>.

Se é assim, esse povo constitui-se também como um povo messiânico, cuja condição enquanto tal “é a da dignidade e da liberdade dos filhos de Deus [...] tem por lei o mandamento novo, de amar como Cristo nos amou (cf. Jo 13,34); e tem por fim o Reino de Deus, começado já na terra pelo próprio Deus”<sup>64</sup>. Não obstante, o documento lembra que esse povo messiânico não consegue abranger todos os homens. Contudo, ainda assim não deixa de ser “para toda a humanidade um germe fecundíssimo de unidade, de esperança e de salvação”.<sup>65</sup>

Por esta razão, esse povo messiânico conquistado com o sangue de Cristo, portanto, Igreja de Cristo, é enviado ao mundo inteiro como luz do mesmo mundo e sal da terra.<sup>66</sup> Com efeito, o envio desse povo/Igreja ao mundo o configura tanto com o peregrinar do povo de Israel no deserto em direção a terra da promessa, quanto com o imperativo do reino de Deus que, embora já tenha sido iniciado por ele, deve ser continuamente desenvolvido até que por Ele mesmo seja, na glória, consumado. Nesse sentido, a Igreja de Cristo é povo que peregrina (entre as dúvidas e certezas, claro e escuro da fé) para a futura e perene cidade. Engajado com a transformação

---

<sup>63</sup> Cf., 1Pd 2, 9-10.

<sup>64</sup> LG, n. 9.

<sup>65</sup> LG, n. 9.

<sup>66</sup> Cf., Mt 5, 13-16.

do mundo no reino, esse povo caminha para um fim último, fim que não se encerra na história, mas encerrará a história<sup>67</sup>.

Assim sendo, a Igreja povo de Deus e não menos que Corpo de Cristo, repleta do Espírito Santo e dotada dos meios convenientes para a sua unidade visível e social, “deverá esforçar-se para realizar a salvação para si e para a história, enquanto o crescimento da Igreja significa crescimento para a história.”<sup>68</sup> Para tanto, a Igreja deve ir além fronteiras; levar o Evangelho de Jesus até os confins da terra a fim de alcançar todos os povos.

Dado o que foi exposto acerca do primeiro número do segundo capítulo da *Lumen Gentium*, nota-se que a Igreja enquanto Povo de Deus aparece como potencializadora da catolicidade que, por assim dizer, não necessariamente reduz-se à Igreja e/ou comunidade de fé que celebra segundo o rito romano. É possível que na Igreja Católica o conceito povo de Deus tenha o seu germe maior, mas não é evidente que seja apenas ela ou que se encerre nela.

### **3.2. Sacerdócio comum: a igualdade fundamental povo de Deus (LG, n. 10)**

O segundo tema que aparece no capítulo II do documento conciliar sobre a Igreja é o tema do sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial. Desde as primeiras discussões do esquema *De Ecclesia*, em 1963, esse tema já se fazia presente. No entanto, com a aprovação do capítulo II que ressalta a dignidade comum de todo o povo de Deus e a decisão de tratar o que é específico aos leigos no capítulo IV, a questão do sacerdócio comum e ministerial resumiu-se nos números dez e onze para tratar do sacerdócio comum e ministerial e no doze, tratando do sentido da fé e dos carismas do povo de Deus.

Ao apresentar a Igreja como mistério da Trindade no capítulo I e abrir o capítulo II apresentando-a como Povo de Deus, são postas as bases para inserir no documento sobre a Igreja o tema do sacerdócio comum. Convém ressaltar que o tema do sacerdócio comum foi preconizado na consciência da Igreja desde o movimento litúrgico que, por sua vez, dentre as suas ações, efetivou a participação ativa dos fiéis na ação litúrgica.

---

<sup>67</sup> LG, n. 9.

<sup>68</sup> HACKMANN, *Op. cit.*, 2003, p. 163.

De qualquer maneira, é um tema pertinente à eclesiologia do povo de Deus porque a sua principal função no documento é destacar o que há de “comum” e “igual” entre todos. Torna-se “fundamental” a eclesiologia do povo de Deus porque, na medida em que enfatiza o que há de comum e igual entre todos, evitar a pergunta e, mais do que isso, a tentação de falar da Igreja a partir de uma lógica piramidal, de uma classe que está subordinada a outra. O Concílio assume com isso a tarefa de superar fundamentalmente a representação da Igreja como uma sociedade desigual.

Cristo Senhor, Pontífice tomado de entre os homens (cf. Hb 5,1-5), fez do novo povo “um reino de sacerdotes para Deus, seu pai” (cf. Ap 1,6; cf. 5.9-10). Pela regeneração e pela unção do Espírito Santo, os batizados consagram-se para serem edifício espiritual e sacerdócio santo, a fim de, por meio de toda a sua atividade cristã, oferecerem sacrifícios espirituais e proclamarem as grandezas daquele que das trevas os chamou para a sua luz maravilhosa (cf. 1Pd 2,4-10). Assim, todos os discípulos de Cristo, perseverando na oração e no louvor a Deus (cf. At 2,42-47), ofereçam-se também a si mesmos como hóstia viva, santa, agradável a Deus (cf. Rm 12,1); deem testemunho de Cristo em toda a parte; e, àqueles que por isso se interessarem, falem da esperança que possuem, na vida eterna (cf. 1Pd 3,15) <sup>69</sup>

A índole sacerdotal do povo cristão tem sua origem em Cristo, o sumo sacerdote por excelência, rei e profeta da nova aliança. Cristo fez desse povo novo uma comunidade consagrada: “mas vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o novo de sua particular propriedade, [...] vós que outrora não ereis povo, mas agora sois o Povo de Deus [...]”<sup>70</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que a índole sacerdotal do povo de Deus fundamenta a participação comum de todos no ministério profético, sacerdotal e régio de Jesus Cristo. Por isso, chamado sacerdócio comum, e por ser atribuído a todo Povo de Deus, sacerdócio universal.

A participação do mesmo sacerdócio de Cristo é conferida, conforme a *Lumen Gentium*, pelo Sacramento do Batismo, que é, nesse sentido, o sacramento que não apenas possibilita participar da vida nova que o ressuscitado inaugurou, como também confere à Igreja aquilo que está na base sacramental do conceito povo de Deus, a saber a igualdade comum enquanto povo, enquanto participantes do mesmo sacerdócio de Cristo.

---

<sup>69</sup> LG, n. 10.

<sup>70</sup> 1Pd 2,9-10.

Se uma das intuições do Concílio seria superar a categoria de sociedade desigual, era necessário afirmar, *a priori*, aquilo que está no fundamento da Igreja povo de Deus. Em última análise, o sacerdócio comum destaca primordialmente que na Igreja povo de Deus os estados de vida, independentemente de quais sejam, estão a serviço de uma missão comum, o reino de Deus. Entretanto, embora comum, esse sacerdócio não é único, pelo menos é o que decidiram os padres conciliares quando afirmaram a existência do sacerdócio ministerial ou hierárquico.

Escabele-se a diferenciação entre o sacerdócio nos seguintes termos:

O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, apesar de diferirem entre si essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se um para o outro mutuamente; de fato, ambos participam, cada qual a seu modo, do sacerdócio único de Cristo. O sacerdote ministerial, pelo poder sagrado de que é investido, organiza, rege o povo de Deus, em nome de todo o povo; por seu lado, os fiéis, em virtude do seu sacerdócio régio, têm também parte na oblação da eucaristia e exercem o mesmo sacerdócio na recepção dos sacramentos, na oração e na ação de graças, por meio do testemunho duma vida santa, da abnegação e da caridade operante.<sup>71</sup>

O documento não oferece elementos suficientes que evidenciem o caráter ativos dos dois tipos de sacerdócios. O caráter ativo fica mais evidenciado na descrição ou atribuições que do sacerdócio hierárquico a quem compete oferecer o sacrifício eucarístico, bem como perdoar e reter pecados, a ungir os enfermos para a saúde e alívio do corpo e da alma, comunicar o Espírito Santo, comunicar a graça impondo as mãos etc. Os outros fiéis, por sua vez, tomam parte da comunicação dessas graças pela oferta de suas vidas.<sup>72</sup>

É interessante notar que, por mais que o documento tenha insistido em demarcar uma diferença de essência entre sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial, procurou não excluir a ação gratuita e primeira de Deus que é convocar e constituir rigorosamente e comunitária um povo. Em todo caso, considerando o peso que a igualdade fundamental (de fundamento) tem na perspectiva do povo de Deus, é curioso que apenas o sacerdócio hierárquico mereça no documento uma definição de natureza teológica, enquanto o sacerdócio comum, que é, inclusive, base para o

---

<sup>71</sup> LG, n. 10b

<sup>72</sup> NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 97-101.

sacerdócio ministerial seja, por assim dizer, relegado a uma definição relativa, tipológica.

O Vaticano II tentou explicar essa relação entre o especial “sacerdócio de serviço (ministerial)” e o “sacerdócio comum dos fiéis” com a formulação muito equivocada de que ambos “se diferenciam na essência e não apenas em grau”. O que significa? Ora, pela palavra “não apenas”, essa afirmação exclui não claramente uma intensificação “gradual” na participação do sacerdócio de Jesus e, sendo assim, dentro do ser-cristão; como se o ofício do presbítero participasse por si objetivamente “mais” da graça do sacerdócio de Jesus Cristo que o sacerdócio comum dos batizados e crismados e, em razão disso, estivesse na ordem salvífica acima deste. Hoje, em geral, isso é rejeitado teologicamente, porque tal intensificação gradual na graça e na salvação não é precisamente o sentido desse sacramento. Ele não concede – como que já anteriormente à atitude existencial receptor – uma santidade objetivamente mais alta ou coisa parecida. Isso contradiria claramente à “verdadeira igualdade da dignidade comum a todos os fiéis”, acentuada em LG 32.<sup>73</sup>

O documento procura atenuar essa lacuna dizendo que “O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico [...] ordenam-se mutuamente um ao outro; de fato, ambos participam, cada qual a seu modo, do sacerdócio único de Cristo”<sup>74</sup>. Contudo, na prática, o que se vê nas comunidades cristãs é bem diferente. Aliás, esse caráter sacerdotal do povo de Deus pouco aparece. Normalmente, o único sacerdócio que aparece e que assume uma certa primazia na Igreja-povo de Deus – nesse caso menos povo de Deus e mais povo da Igreja – é o sacerdócio ministerial.

O limite aqui não é que o sacerdócio ministerial possa aparecer mais do que o sacerdócio comum. O problema reside no fato de que, na prática, nem sempre é evidente que o sacerdócio ministerial seja orientado para o sacerdócio universal do povo de Deus e o sacerdócio dos fiéis orientado para o ministerial. No fundo, o clero continua sendo a Igreja e o povo de Deus os leigos.

### 3.2.1 O exercício do sacerdócio comum nos sacramentos (LG, n. 11)

No tema seguinte, o sacerdócio comum passa a ser abordado a partir do exercício dos sacramentos, ou seja, o modo como leigos e clérigos atuam através do

<sup>73</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 106.

<sup>74</sup> NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 97-101.

sacerdócio comum no culto a Deus através dos sacramentos. A princípio, é válido ressaltar que, neste número, o documento não usa a expressão “leigos” e “clérigos”. No entanto, considerando que há uma diferenciação real em termos de grau entre o sacerdócio comum dos batizados e o sacerdócio dos ministros ordenados no número dez, optou-se aqui pelo uso dos termos mencionados acima. Até porque, na prática, essa diferenciação só reforçou esses dois estados de vida na Igreja.

Com efeito, o exercício do sacerdócio comum nos sacramentos, expressa, por assim dizer, a índole sagrada da Igreja. A participação do sacerdócio comum no culto à Deus através dos sacramentos mostra a ponte que une a Igreja-povo de Deus a Deus e, igualmente, a fonte permanente de onde jorra a santidade da dos fiéis e conseqüentemente da sua Igreja.

[...] Os fiéis, incorporados na Igreja pelo batismo, recebem o caráter que os delega para o culto cristão, e, renascidos como filhos de Deus, são obrigados a professar diante dos homens a fé que pela Igreja receberam de Deus. Pelo sacramento da confirmação vinculam-se mais perfeitamente à Igreja e recebem especial vigor do Espírito Santo. [...] Participando no sacrifício eucarístico, que é fonte e ponto culminante de toda a vida cristã, oferecem a Deus a Vítima divina, e oferecem-se a si mesmos com ela, [...] e fortificados com o corpo de Cristo na sagrada comunhão, manifestam de forma concreta a unidade do povo de Deus, [...] Aqueles que se aproximam do sacramento da penitência obtêm da misericórdia de Deus o perdão da ofensa que lhe fizeram e, ao mesmo tempo, reconciliam-se com a Igreja que feriram pelo pecado, [...] Pela santa unção dos enfermos e a oração dos sacerdotes, toda a Igreja encomenda os doentes ao Senhor, que sofreu e foi glorificado, para que ele os alivie e salve (cf. Tg 5, 14-16), e exorta-os a unirem-se livremente à paixão e morte de Cristo [...] os esposos cristãos, pela virtude do sacramento do matrimônio, sejam símbolos do mistério de unidade e de amor fecundo entre Cristo e a Igreja [...] é desta união que procede a família, na qual para a sociedade humana nascem os novos cidadãos para perpetuarem através dos séculos o povo de Deus.

O critério decisivo para a incorporação à Igreja corpo de Cristo cujo líder é o próprio Cristo é o batismo, o qual torna a pessoa apta a participação do culto cristão. Pelo Batismo, os fiéis renascem como filhos de Deus, são incorporados à comunidade do povo de Deus e, como tal, são chamados a dar testemunho da fé que receberam. Concomitante, o Batismo tanto incorpora a Igreja quanto oferece, por assim dizer, as condições para que se confesse a fé recebida da Igreja. Tem,

nesse sentido, um forte aceno missionário. Ninguém é batizado para ser apenas cristão. Ser cristão implica testemunhar as razões da sua fé. Por sua vez, testemunhar as razões da sua fé implica anunciar, de alguma maneira, a autocomunicação de Deus e a boa notícia do reino.

Por conseguinte, os padres conciliares lembram que pelo sacramento da confirmação ou crisma, os cristãos recebem uma especial força do Espírito Santo, tornando-se responsáveis pela propagação da fé e do Evangelho. O importante a ser destacado no sacramento da crisma não é necessariamente o “especial vigor” que se recebe do Espírito Santo, mas sobretudo a responsabilidade que é conferida por este “especial vigor” do Espírito Santo. O “especial vigor”, antes de ser um privilégio, é uma responsabilidade. Nesse sentido, o sacramento da crisma, não que complemente, confere o ponto alto do caráter missionário recebido no batismo.

No tocante à eucaristia, o documento lembra que se trata de um sacramento de oblação sacerdotal, ou seja, uma oferenda de tipo sacrificial, comum de todos e para todos os fiéis que participam da ação litúrgica. Entretanto, lembrando que no número anterior a *Lumen Gentium* ressaltou a distinção entre o sacerdócio comum e hierárquico, aqui também se matem essa distinção quando se diz que todos os fiéis participam da oblação eucarística, não de maneira igual, mas, cada qual da sua maneira. De qualquer maneira, a Eucaristia é fonte e ápice da vida cristã. Em princípio, a participação/comunhão do Corpo e Sangue de Cristo (pão e vinho) deve manifestar visivelmente a unidade do povo de Deus.

Levando em consideração um axioma de teologia sacramental que diz “*sacramenta significando causant*”, ou seja, os sacramentos causam significando, a eucaristia não deve ser apenas o sacramento que celebra a graça de ser Igreja a partir da sua participação no sacrifício de Cristo, mas, sobretudo, significar o que é a presença de Cristo no seu dia-a-dia, independentemente de como cada um participa da oblação eucarística. Ademais, se é verdade que a Igreja faz a eucaristia, e a eucaristia faz a Igreja, como diz o axioma da teologia da eucaristia, também deveria ser verdade que a Igreja que faz a eucaristia, “antes” de fazê-la, a vive e porque a vive convence aos que ainda não vivem na comunhão do povo de Deus, desejarem tomar parte desse povo.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Cf., TABORDA, Francisco. Eucaristia e Igreja. **Perspectiva Teológica**. v. 17, n. 41, p. 29-62, 1985.

Pelo sacramento da reconciliação penitencial, conforme definiram os padres no documento sobre a Igreja, os fiéis contemplam de perto a face de Deus misericordioso: recebem dele o perdão pelos pecados cometidos e reconciliam-se com a Igreja, reintegram-se à comunhão com o povo de Deus. O sacramento da reconciliação penitencial tem como implicações o apelo à conversão a partir da prática da caridade e da oração.

No que diz respeito ao sacramento da Unção dos Enfermos, merece destaque o fato de a Igreja encomendar os enfermos ao Senhor. Os frutos de serem encomendados ao Senhor são o alívio e a graça para sua salvação, bem como a livre associação a Paixão e morte de Cristo<sup>76</sup>. De modo consequente e responsável, o sacramento não garante a cura para a enfermidade e nem pode garantir. No entanto, exerce um certo poder psicoterápico, na medida em que ao recomendar o enfermo ao Senhor, transmite ao enfermo a confiança de que o Senhor não é indiferente a sua enfermidade.

Pelo sacramento da ordem, alguns fiéis de dentro do povo de Deus são constituídos para conduzir a Igreja-povo de Deus pela Palavra e pelos sinais visíveis da graça de Deus, ou seja, pelos sacramentos. Esse sacramento evidencia de modo mais claro a distinção entre o sacramento comum e hierárquico de que falou o número dez da *Lumen Gentium*. Não obstante, é interessante notar que nesse ponto o documento não recorreu a nenhuma citação bíblica, apenas faz a afirmação como conclusiva ao que vem sendo desenvolvido acerca dos sacramentos da reconciliação penitencial e unção dos enfermos. O sacramento da ordem entra nessa lógica como necessário à constituição dos demais.

Uma questão polêmica que poderia ter sido abordada nesse ponto trata-se da possível ordenação de mulheres. É uma pena que a doutrina conciliar, além de não ter eliminado a diferença entre laicato e clérigos, torne o sacerdócio ministerial um sacerdócio exclusivamente masculino, o que coloca em dúvida a participação igual de todo o povo de Deus no único sacerdócio de Cristo. Há quem argumente que a participação igual e fundamental do povo de Deus no único sacerdócio de

---

<sup>76</sup> Cf., Rm 8,17; Cl 1,24; 2Tm 11,12; 1Pd 4,13.

Cristo não deve ser compreendida no sentido mundano-democrático ou no sentido de uma igualdade abstrata de todos.<sup>77</sup>

Por fim, conforme a constituição sobre a Igreja, pelo sacramento do matrimônio os fiéis participam do mistério da unidade do amor fecundo entre Cristo e a Igreja.<sup>78</sup> Noutras palavras, a dimensão unitiva do sacramento do matrimônio na qual o casal torna-se a mesma carne, sem anular as suas diferenças, é reflexo da união entre Cristo e a Igreja, entre Cristo e o seu povo. Não obstante, esse sacramento garante, a partir da sua dimensão procriativa, a perpetuação do povo de Deus, a família cristã.

Em linhas gerais, percebe-se que o Vaticano II permanece com a decisão de Trento acerca dos sacramentos. A novidade aqui é tratar dos sacramentos no conjunto do povo de Deus, como meio pelo qual todo o povo de Deus participa do culto a Deus. O que antes era específico da hierarquia agora, com as devidas diferenciações, é abordado na lógica do sacerdócio comum a todo o povo de Deus.

Por isso, entre e além dos limites que a constituição apresenta nesse ponto, cabe ressaltar que essa noção trouxe bons frutos a Igreja, “um novo estilo e uma nova convivência fraternal ou então irmanada de bispos, sacerdotes, leigos e cristãos das ordens”. Independentemente do modo de vida, leigos e clérigos, cada um a seu modo, através do sacerdócio comum do culto a Deus. Nesse sentido, na Igreja-povo de Deus “ninguém é só objeto, todos também são sujeitos na Igreja”.<sup>79</sup>

Contudo, é preciso dizer quais são os direitos e os deveres desses sujeitos. Não basta dizer que todos são sujeitos na Igreja e, a partir disso, inferir uma eclesiologia de comunhão. Afinal, sem a devida definição de direitos do sacerdócio comum em todos os níveis e, conseqüentemente, tribunais para apoiar e garantir a

---

<sup>77</sup> Cf., KASPER, Walter. *Op. cit.*, 2012, p. 263. A ponderação é muito pertinente, no entanto, é preocupante sustentar a igualdade base do povo de Deus com ideias justapostas (que é o que ocorre no documento sobre a Igreja) que vão numa direção e práticas pastorais diversas que vão noutra direção. Além disso, de que mundanização se está falando quando se diz que a igualdade comum que aparece na *Lumen Gentium* não pode ser comparada a noção “mundana” de democracia? Noutros aspectos o Concílio quis reconciliar a Igreja com o mundo, mas nestes termos não? Não é evidente que o conceito teológico povo de Deus, por não ser um conceito político, implique numa clara oposição a noção de democracia moderna. Ademais, acaso o desígnio salvífico de Deus não foi para salvar a todos como povo, mas para salvar uns como leigos e outros (apenas homens) como clérigos? Com isso não se está defendendo uma postura contra a estrutura hierárquica da Igreja, mas questionando os limites que o tema do sacerdócio comum suscita na reflexão sobre a Igreja.

<sup>78</sup> Cf., Ef 5,32.

<sup>79</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 263.

efetivação desses direitos, a ideia de sacerdócio de base e de uma eclesiologia de comunhão não passa de uma mistificação da teologia da comunhão.<sup>80</sup>

Uma Igreja que se autocompreende a partir do sacerdócio comum e da participação de todos do culto a Deus pelos sacramentos como comunhão, mas que não expressa de maneira clara os direitos e os deveres de todos, mas apenas de uns, incide facilmente na suspeição de querer se contentar com ideologia teológica.<sup>81</sup> Ainda assim, considerando o que há de potencial na doutrina do sacerdócio comum e por ele a participação de todos no culto a Deus, pode-se dizer que a Igreja não é uma monarquia absoluta, nem uma aristocracia, nem uma democracia moderna. Mas certamente figura com possibilidades de fazer-se numa espécie de democracia de comunhão.

O capítulo II da *Lumen Gentium* é, se dúvida um marco para a eclesiologia, mas se os seus limites e impulsos não forem assumidos com afinco, tende a cair naquilo que Comblin chama de mistificação da teologia ou o que Medard Kehl chama de ideologia teológica. Por esta razão, não se pode de maneira alguma abandonar o caminho de continuar desenvolvendo decididamente

### 3.2.2 O *sensus fidei* e os carismas do povo cristão (LG, n. 12)

Nesse ponto, o documento sobre a Igreja conclui, por assim dizer, a reflexão acerca do sacerdócio comum do povo de Deus iniciado no número dez. Os números dez e onze foram dedicados a expressarem como o povo de Deus participa do sacerdócio de Cristo. O número doze diz a participação do povo de Deus no sacerdócio profético de Cristo. Mais do que isso, a Igreja-povo de Deus é chamada a viver a tríplice missão de Cristo – sacerdotal, régia e profética – e dar um testemunho vivo dessa missão<sup>82</sup>.

Diz a *Lumen Gentium*: “O povo santo de Deus participa também da missão profética de Cristo: dá testemunho vivo dele, especialmente pela vida de fé e de caridade, e oferece a Deus o sacrifício de louvor, fruto dos lábios que glorificam o seu nome (cf. Hb 13,15).”<sup>83</sup> O “*sensus fidei*” ou, mais expressamente, o “*consensus*

<sup>80</sup> COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 407.

<sup>81</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 49.

<sup>82</sup> Cf., NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p.106.

<sup>83</sup> LG, n. 12.

*fidei*” é, um desdobramento da ação “convocante” de Deus e do sacerdócio comum dos batizados. O *sensus fidei* “recupera a dimensão mais profunda da fé, que como dizia Santo Tomás de Aquino, não acaba nos enunciados, ou nos “artigos” da fé, mas toca a própria realidade de Deus.”<sup>84</sup>

O sentido da fé ou *sensus fidei* é a experiência primeira com a realidade do mistério do Deus revelado. Essa experiência “tem a sua origem e seu alimento no Espírito de verdade”. Por esta razão, não se engana na fé, de tal modo que, “desde os bispos até os últimos fiéis leigos”, exprime o seu consenso universal a respeito das verdades de fé e costumes”<sup>85</sup>. O *sensus fidei* não é exclusivo de um determinado grupo (no caso, só dos leigos ou, só do clero), mas de todos os que, foram incorporados a Cristo e a seu povo. Para não ficar no binômio clero e laicato, que se diga; o mesmo se aplica aos religiosos, às mulheres, aos diáconos etc.

Nesta perspectiva, a Igreja-povo de Deus, na sua totalidade, não só ensina, mas também é ensinada. O *sensus fidei* é a garantia dada pelo Espírito, da infalibilidade de toda a Igreja que, por sua vez, “não pode enganar-se no ato da fé”, pois é o Espírito Santo que desperta e sustenta esse sentido sobrenatural, de modo que assim conduz toda a Igreja à plenitude da verdade e mantém toda a Igreja na verdade.

E ainda, sobre recuperar o do sentido da fé do povo de Deus, como momento constituinte da Igreja aprendiz e mestra da verdade, Rufino Velasco destaca o seguinte:

[...] o “*sensus fidei*” ou a experiência da fé, é o que propriamente nos constitui como Igreja, a um nível em que somos sujeitos que experimenta algo, que não nos põe na dependência de ninguém, nem em submissão a ninguém; pelo contrário, é a esse algo que tudo fica submetido e subordinado na Igreja<sup>86</sup>.

Nesse sentido, o *sensus fidei* figura como uma novidade na eclesiologia da constituição sobre a Igreja. Em última instância, o sentido da fé lembra a Igreja que toda ela, entenda-se aqui como Igreja-povo de Deus, torna-se, pela unção que vem

---

<sup>84</sup> VELASCO, *Op. cit.*, 1996, p. 258.

<sup>85</sup> LG, n. 12.

<sup>86</sup> VELASCO, *Op. cit.*, 1996, p. 260.

do Espírito de verdade, receptora e ao mesmo tempo depositária da autocomunicação de Deus.

A segunda parte do número doze da *Lumen Gentium* destaca os carismas do povo de Deus. Em vista do bem comum, Deus concede diferentes carismas ao seu povo. Diz a constituição sobre a Igreja que o mesmo Espírito Santo de quem procede o sentido da fé do povo de Deus e a mantém na verdade,

[...] não se limita a santificar e a dirigir o povo de Deus por meio dos sacramentos e dos ministérios, e a orná-lo com as virtudes, mas também, nos fiéis de todas as classes, “distribui individualmente e a cada um, conforme entende”, os seus dons (1Cor 12,11), e as graças especiais, que os tornam aptos e disponíveis para assumir os diversos cargos e ofícios úteis à renovação e maior incremento da Igreja, segundo aquelas palavras: “A cada qual se concede a manifestação do Espírito para utilidade comum”. (1Cor 12,7)<sup>87</sup>

Não obstante, a partir dessa exposição, que como se nota tem como base neotestamentária a primeira carta de Paulo aos Coríntios, pode-se definir carisma como uma

[...] capacidade dada, dentro da ordem salvífica neotestamentária, pela livre benevolência de Deus, pelo Espírito Santo, de modo espontâneo, eventual e individual a todo crente, para agir na comunidade dos fiéis e visando à salvação na Igreja e no mundo<sup>88</sup>.

Note-se que o documento não fala de dons extraordinários, milagrosos como, por exemplo, a traumatologia ou o famoso dom das línguas com referência à glossolalia que tanto recorrem quanto usam os movimentos neopentecostais e carismáticos hodiernos. Também não diz que esses dons/carismas não podem ser doados. Os carismas dados ao povo de Deus são as graças que torna esse povo apto e disposto para as diferentes obras e serviços na Igreja. Em todo caso, em virtude de se evitar tanto a interdição da ação do Espírito quanto os exageros que se fazem imputando a responsabilidade ao Espírito, é prudente em tudo ponderar, mas reter o que é bom<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> LG, n. 12.

<sup>88</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 103.

<sup>89</sup> Cf., LG, n. 12.

De qualquer maneira, não se pode esquecer que a iniciativa de enriquecer a Igreja com os carismas é sempre do Espírito. Cabe, portanto, ao povo de Deus manter aberta a consciência de que deve aceitar estes carismas com ação de graças, pois o Espírito Santo distribui individualmente a cada um os seus dons, em virtude do bem comum conforme entende. Por isso, deu

“[...] a um, o Espírito dá a mensagem de sabedoria, a outro, a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito; a outro, o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, o dom de falar em línguas, a outro ainda, o dom de as interpretar”.<sup>90</sup>

Não obstante, manifesta a cada um a sua utilidade comum pois todos esses carismas, desde os mais extraordinários aos mais simples e comuns, são perfeitamente acomodados e úteis que para santificar e conduzir o Povo de Deus.<sup>91</sup>

Em última análise, o sentido da fé e os carismas do povo cristão, tema do número doze do capítulo II da *Lumen Gentium*, atenua, por assim dizer o aparente desconforto que os números dez e onze causam com definição dos modos especiais de leigos e clérigos no sacerdócio de comum. De certo que não há distinção de quais carismas são mais importantes para a edificação do povo de Deus. Todos são perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja, são úteis para que o povo de Deus penetre as realidades do mundo, exercendo a sua missão de povo sacerdotal, profético e régio.

Sendo assim, parece pertinente e promissor admitir que a conexão do sacerdócio comum do qual ordenados e não-ordenados participam do único sacerdócio de Cristo, com o exercício desse mesmo sacerdócio nos sacramentos e a prática das virtudes, reconhecendo finalmente de modo inequívoco que Deus concede ao seu povo diferentes dons e carismas para o bem comum, imprime uma identidade de comunhão a esse povo de tal forma que as muitas possíveis vocações, ministérios e carismas individuais não precisam ser categorizados como um estado próprio. Ser povo de Deus, nesse sentido, parece bastar.

---

<sup>90</sup> 1Cor 12,7-10.

<sup>91</sup> Cf., LG, n. 12.

### 3.3 A catolicidade do povo de Deus: o povo de Deus é para todos (LG, n. 13)

O centro do capítulo II da *Lumen Gentium* é ocupado pelo tema da universalidade – sem confundir-se com uniformidade – ou catolicidade do único povo de Deus. E não é sem razão! Esse tema é o centro gravitacional do capítulo II. A catolicidade do povo de Deus diz, noutras palavras, que a salvação quer alcançar de fato a todos e não apenas uma porção do gênero humano. Essa catolicidade tanto diz, de certa forma, a natureza da Igreja quanto a sua missão.

A natureza da universalidade e catolicidade do povo de Deus reside no fato de que, embora esse povo exista como grupo social e sugira de forma adequada como o próprio título do Capítulo II “O povo de Deus”, o caráter social e histórico da Igreja, possuiu uma natureza celeste e não apenas terrena

Todos os homens são chamados ao Povo de Deus. É por isso que este povo, permanecendo uno e único, deve dilatar-se até os confins do mundo inteiro em todos os tempos [...] Para isto Deus mandou seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas (cf. Hb 1,2) para ser o Mestre, o Rei e o Sacerdote de todos [...] Para isto, enfim mandou o Espírito do seu Filho, o Espírito Santo soberano e vivificante que é para toda a Igreja e para todos e cada um dos crentes, o princípio da aglutinação e da unidade na doutrina dos apóstolos [...] Assim, o único Povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, dentre os quais vai buscar os seus membros, cidadãos dum reino, de natureza celeste e não terrena. [...].<sup>92</sup>

A universalidade do único povo de Deus está fundamentada em duas razões. A primeira está baseada na unidade de natureza específica que todos os homens possuem, e da missão universal de Jesus Cristo para todos os homens: “Para isto, Deus mandou o seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas (cf. Hb 1,2), para ser o Mestre, o Rei e o Sacerdote de todos, a cabeça do povo novo e universal dos filhos de Deus”<sup>93</sup>.

A outra razão da universalidade dos filhos de Deus se dá pela a ação do Espírito Santo procedente do Pai e do Filho. O Espírito Santo “é para toda a Igreja e para todos e cada um dos crentes, o princípio da aglutinação e da unidade na doutrina dos apóstolos, na união fraterna, na fração do pão e nas orações (cf. At

---

<sup>92</sup> LG, n. 13.

<sup>93</sup> LG, n. 13.

2,42, [sic] grego)”<sup>94</sup>. É, portanto, a graça que une e congrega a todos na Igreja-povo de Deus, corpo de Cristo.

Não obstante, povo de Deus é católico porque está espalhando entre todas as nações da terra. “Quem está em Roma sabe que os que estão na Índia são seus irmãos”. A unidade não se confunde com uniformidade, com a anulação do diferente. Corrobora, nesse sentido, a *Lumen Gentium* ao afirmar que, quando implantado em uma determinada realidade humana, esse povo nada retira, mas ao contrário, assume, purifica, fortalece e eleva as riquezas das culturas de todos os povos. Ao contrário de um entendimento unilateral sobre a “identidade católica”, a variedade ou pluralidade de expressões e culturas é entendida também como uma ação do Espírito Santo que, por sua vez, tende naturalmente a congregar a humanidade inteira em Cristo com tudo o que ela tem de bom<sup>95</sup>.

O povo de Deus se caracteriza por sua imensa variedade e diversidade de funções. Por esta razão, a Igreja-povo de Deus possui um caráter naturalmente orgânico e estruturado como se ler na *Lumen Gentium*:

Por força desta universalidade, cada parte contribui com os seus dons peculiares para os demais e para toda a Igreja, de modo que o todo e cada parte crescem por comunicação mútua e pelo esforço comum em ordem de alcançar a plenitude na unidade. É por isso que o povo de Deus não só reúne povos diversos, mas ainda comporta em si mesmo variedade orgânica. [...] Por este motivo que existem legitimamente, no seio da comunhão eclesial, Igrejas particulares, gozando de tradições próprias [...] Há entre as diversas partes da Igreja vínculos de comunhão íntima<sup>96</sup> quanto às riquezas espirituais e quanto à distribuição dos operários apostólicos e dos recursos materiais<sup>97</sup>.

Depois de uma apresentação em linhas gerais da universalidade e catolicidade do único povo de Deus, o Concílio desdobra o tema da catolicidade do

---

<sup>94</sup> LG, n. 13.

<sup>95</sup> Cf., LG, n. 13.

<sup>96</sup> a) entre clérigos, religiosos e leigos, tendendo todos a um só fim; b) entre a 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 particularidades dos povos, que a Igreja uma reconhece e defende. (ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 82).

<sup>97</sup> LG, n. 13.

povo de Deus sobre vários “graus” de comunhão deste povo através dos “círculos concêntricos”: a) fiéis católicos; b) cristãos não católicos; c) não-cristãos.<sup>98</sup>

A esta unidade católica do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal, são chamados todos os homens: a ela pertencem ou para ela se orientam, embora de maneira diferente, tanto os católicos como todos os cristãos, e mesmo todos os homens em geral, chamados pela graça de Deus à salvação<sup>99</sup>.

Não obstante, para entender os termos em que são empregados a “ordenança de todos os povos à Igreja”, cabe ressaltar que, do ponto de vista teológico, a catolicidade (no sentido qualitativo) não é o mesmo estado de validade da universalidade institucional (sentido quantitativo): “a figura universal e a figura institucional da Igreja [...] não podem existir teologicamente com igual validade uma ao lado da outra, resulta da visão fundamental teológica de que Deus reúne somente uma Igreja, somente um povo”.<sup>100</sup>

Por esta razão é que a ela (Igreja), pela vontade livre de Deus de reunir, não somente um povo, mas os povos da Terra, são ordenados de formas diversas, quer os cristãos de todas as tradições históricas e denominações teológicas, quer todos os homens das demais religiões, crenças e filosofias religiosas, quer enfim todos os homens de boa vontade. A catolicidade expressa a amplitude universal da Igreja que, pela vontade salvífica de Deus como seu fundamento teológico, abarca a terra inteira, tudo abrange e/ou deve abranger.

O que importa a Deus, no início e no fim, é a salvação de toda a criação que ele quer converter em reino de sua liberdade, de sua justiça e de sua vida; e para tanto lhe serve o povo de Deus (empiricamente tão particular), que, em vista disso, deve-se achar em casa junto de todos os povos e culturas e se deixar presentear por sua riqueza (cf. LG 13), e deve dar espaço em si mesmo a toda variedade possível dos dons e das vocações dos indivíduos (ib.), e que, enfim, deve se encontrar, em sua presença sacramental universal em toda a parte [...].<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> A Igreja católica constitui como que o centro da “comunidade universal na fé” do povo de Deus. Em torno dela estão os diversos círculos, cuja proximidade ou distância se mede segundo a expressividade e plenitude estrutural da fé. (KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 373).

<sup>99</sup> LG, n.13.

<sup>100</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 369.

<sup>101</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 121.

É próprio da vontade salvífica de Deus reunir todos os povos não como “povos de Deus”, mas como único povo de Deus. Com efeito, essa vontade

[...] não pode ser impedida por culpa humana, de sorte que a unidade intra-histórica do povo de Deus seja destruída inteiramente ou apenas represente um frouxo conglomerado de sinais e antecipações mais ou menos expressos do Reino de Deus.<sup>102</sup>

Todos os homens são chamados ao Povo de Deus e a reunião de todos os povos num único povo figura como expressão do Reino de Deus já nesta história. Sendo assim, a catolicidade da Igreja povo de Deus implica, em última instância, construir o Reino de Deus que, por sua vez é para todos. Por esta razão, a Igreja constitui-se como que o centro da comunidade universal da fé. É nesse sentido que a constituição sobre a Igreja admite, como será mostrado, as várias categorias e ou círculos de participação no povo de Deus.

### 3.3.1 Os fiéis católicos (LG, n. 14)

No tocante aos círculos de comunhão do único povo de Deus, o Concílio dirige em primeiro lugar o seu pensamento aos fiéis católicos. O primeiro ensinamento da constituição sobre a Igreja nesse ponto é que, apoiada na Sagrada Escritura e na Tradição, a Igreja é necessária à salvação. Por conseguinte, a constituição apresenta as razões pelas quais a Igreja Católica torna-se necessária à salvação.

A primeira razão está no fato de que Cristo, como único mediador e caminho de salvação, “torna-se-nos presente no seu corpo que é a Igreja”.<sup>103</sup> Ou seja, constitui a Igreja como corpo de Cristo. A outra razão é a necessidade da fé e do batismo como critério de pertença à Igreja. Nesse sentido, se Cristo torna-se presente no seu corpo que é a Igreja e o batismo é, por assim dizer, a porta de entrada para a vida cristã, para a Igreja corpo de Cristo, logo, a Igreja torna-se necessária para a salvação,<sup>104</sup> uma vez que Cristo é, como foi dito, único mediador e caminho de salvação.

---

<sup>102</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 369.

<sup>103</sup> LG, n. 14.

<sup>104</sup> NICOLAU, *Op. cit.*, 1966, p. 113-117.

São incorporados plenamente na sociedade, que é a Igreja, todos que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam integralmente a sua organização e de todos os meios de salvação nela instituídos, e que, além disso, graças aos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do governo e da comunhão eclesial, permanecem unidos no conjunto visível da Igreja, com Cristo, que a rege por meio do Sumo Pontífice e dos bispos. Não se salvam, porém, os que, embora incorporados na Igreja, não perseveram na caridade, e por isso pertencem ao seio da Igreja não pelo “coração”, mas tão só pelo “corpo”.<sup>105</sup>

Noutras palavras, o documento diz que pertencem plenamente à Igreja os que vivem conforme o Espírito de Cristo. Por conseguinte, apresenta os critérios pelos quais se vive conforme o Espírito de Cristo. Estes critérios são, conforme expressos na *Lumen Gentium*, acolher todas (não parcialmente) as disposições da Igreja e seus meios de salvação, sob a direção do soberano pontífice e dos bispos, na mesma fé, nos mesmos sacramentos, nas mesmas normas eclesiais de comunhão.

Todavia, é interessante ressaltar que mesmo que a Igreja seja necessária à salvação, e que o fiel católico cumpra rigorosamente os critérios para a vida segundo o Espírito de Cristo, o Concílio destaca que o fato de simplesmente estar nela não implica necessariamente que alcançou ou alcançará a salvação. O fato é que, em última instância, a salvação não pode ser assegurada para os que estão na Igreja e não perseveram no amor. “A mera pertença à organização externa da Igreja sem participação existencial no Espírito Santo e na *communio* por ele operada não tem relevância salvífica”.<sup>106</sup>

Nesse sentido, perseverar no amor parece que é, por assim dizer, imperativo e/ou o critério determinante para que se alcance a salvação. Concretamente, perseverar no amor implica não somente a comunhão com a doutrina da Igreja, mas sobretudo numa práxis da caridade, da justiça e do compromisso com a realização do Reino de Deus.

### 3.3.2 Os cristãos não-católicos (LG, n. 15)

O segundo círculo concêntrico é constituído pelos fiéis não-católicos. A partir dos diferentes laços de união entre os cristãos, o Concílio reconhece e demonstra o

<sup>105</sup> LG, n. 14.

<sup>106</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 372.

seu apreço com os cristãos que não tem a “plena” incorporação com a Igreja Católica. “Por múltiplas razões, a Igreja reconhece-se unida aos batizados que se honrar do nome de cristãos, mas não professam integralmente a fé, ou não mantêm a unidade de comunhão com o sucesso de Pedro”.<sup>107</sup>

Por conseguinte, ainda no mesmo número, a constituição sobre a Igreja segue com a apresentação dos meios que unem os cristãos católicos e os outros cristãos, bem como, com o reconhecimento dos inúmeros meios de santificação que eles possuem:

Há muitos que veneram a Sagrada Escritura como norma de fé e de vida, manifestam sincero zelo religioso, crêem de todo o coração com Deus-Pai Onipotente e em Cristo Filho de Deus Salvador, são marcados pelo batismo que os une a Cristo e admitem mesmo outros sacramentos e recebem-nos nas suas Igrejas próprias ou nas suas comunidades eclesiais. Vários dentre eles possuem também o episcopado, celebram a sagrada eucaristia e cultivam a devoção a Virgem Maria Mãe de Deus.<sup>108</sup>

O Vaticano II não revogou o antigo axioma de que “fora da Igreja não há salvação” nascido numa época em que podia-se partir do pressuposto de que a mensagem do Evangelho havia chegado até os confins do mundo e, mais tarde, usado com veemência os cristãos da Reforma. Em todo caso, a Igreja também não nega que é necessária a salvação. No entanto, não se apresenta aqui como única e exclusivamente necessária a salvação. Tanto é verdade que, especialmente pelos dons operados pelo Espírito e também numa espiritualidade vivida em comum, reconhece como Igrejas (com “I” músculo) ou comunidades eclesiais outras confissões cristãs.

Com isso, pode-se dizer que o Concílio reconcilia, por assim dizer, a Igreja com os cristãos da Reforma e não só com estes, mas todos os outros cristãos que não são católicos. De certo que os protestantes ainda que não “pertencam” plenamente à comunhão católica, são parte do povo de Deus. Essa postura assumida no Concílio inaugura um diálogo respeitoso com as religiões cristãs não católicas. Além disso, mais do que se autoafirmar como necessária à salvação, a posição do concílio nesse ponto faz pensar sobre como é possível compreender

---

<sup>107</sup> LG, n. 15.

<sup>108</sup> LG, n. 15.

hoje o axioma frequentemente mal entendido “*extra ecclesiam nulla salus* = fora da Igreja não há salvação” para além do discurso da Igreja como a única que salva sem com isso passar a impressão de intolerante, arrogante ou até mesmo tacanha.<sup>109</sup>

Por isso, diante das relações da Igreja com os cristãos não-católicos definidas na *Lumen Gentium*, mais pertinente do afirmar que fora da Igreja não há salvação e/ou que a Igreja é única e exclusiva à salvação, é se perguntar sobre como fica a salvação das muitas gerações que vieram antes e depois de Cristo que, sem culpa disso, não tiveram a possibilidade de aderirem à fé cristã, ou seja, como fica ou que dizer como cristãos sobre a questão premente da salvação dos não evangelizados.<sup>110</sup>

Em última instância, parece decisivo que, respeitadas as diferenças comuns da diversidade do único povo de Deus, unam-se num só rebanho, sob um único pastor<sup>111</sup> e empenhem-se, cada um a sua maneira, a fazer conhecida a mensagem da salvação a todos os povos, a fim de que todos os povos sejam, finalmente reunidos no único povo de Deus e o reino de Deus, de fato, aconteça. Com isso, “o Vaticano II deu mais um passo rumo a uma “compreensão relacional da Igreja”: o povo de Deus existe em e a partir dos vários modos de expressão do Reino de Deus antecipado intra-historicamente”.<sup>112</sup>

### 3.3.3 Os não cristãos (LG, n. 16)

O último círculo concêntrico do desdobramento da unidade e catolicidade de único povo de Deus trata da relação da Igreja com os não-cristãos. O Vaticano II reconhece que “aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus”<sup>113</sup>. Para tanto, divide-os em três categorias. Os não-cristãos de que fala a *Lumen Gentium* nesse ponto são: primeiramente os judeus, o povo da Antiga Aliança com o Senhor, depositário das promessas messiânicas de salvação

Em primeiro lugar, diz o texto,

<sup>109</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 160.

<sup>110</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 159-160.

<sup>111</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 160.

<sup>112</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 372.

<sup>113</sup> LG, n. 16.

aquele povo que foi objeto das alianças e promessas, e do qual Cristo nasceu segundo a carne (Rm 9,4-5): povo em virtude da sua eleição tão amado por Deus por causa dos patriarcas: pois os dons e os chamamentos de Deus são irrevogáveis (cf. Rm 11,28-29).<sup>114</sup>

A segunda categoria dos não-cristãos que são alcançados pela salvação são os muçumanos:

[...] o desígnio de salvação abrange igualmente aqueles que reconhecem o Criador, em particular os muçumanos, que, professando manter viva a fé de Abraão, adoram conosco um Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia.<sup>115</sup>

A terceira categoria compreende três grupos de pessoas: os que não conhecem o Deus verdadeiro, mas buscam, ainda que nas sombras e imagens o Deus desconhecido<sup>116</sup>; os que, por sua vez, não ignoram sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam Deus na sinceridade do coração, e os ditames da consciência se esforçam por cumprir na vida a sua vontade; por fim, àqueles que, sem culpa, ainda não chegaram ao conhecimento explícito de Deus, ou seja, aqueles aonde o Evangelho ainda não pôde ser anunciado. De toda forma, “tudo o que neles há de bom e verdadeiro, considera-o a Igreja como preparação evangélica”.<sup>117</sup>

Igreja se define como povo de Deus. Pela implicância da vontade salvífica de Deus, essa mesma Igreja que a Ele pertence, se designa universal católica. Já não é mais referenciada pela geografia, nem pela tribo, nem pela raça, mas pela pertinência a Deus. Contudo, tem também seus limites. Por isso, depois de ter elencado as três categorias de participação no povo de Deus, os padres conciliares acharam pertinente designar quem não faz parte desse povo. Estes, por sua vez, são aqueles que, “enganados pelo Maligno”, vivem e morrem sem Deus, mantêm um relacionamento com a Igreja.

[...] os homens, muitas vezes enganados pelo demônio, entregam-se a pensamentos vãos e trocaram a verdade pela mentira, servindo mais às criaturas que ao Criador (cf. Rm 1,21 e 25); ou então vivendo

---

<sup>114</sup> LG, n. 16.

<sup>115</sup> LG, n. 16.

<sup>116</sup> Cf., At 17,24-28.

<sup>117</sup> LG, n. 16.

e morrendo sem Deus neste mundo, expõem-se à desesperação final.<sup>118</sup>

Em última análise, pode-se dizer que o círculo dos não-cristãos ou fiéis anônimos são orientados, por diversos modos dados por Deus, a integrarem o Povo de Deus. É verdade que há alguns limites nas afirmações que os padres conciliares fazem acerca dos fiéis anônimos, principalmente na terceira categorias que, por sua vez, abrange três grupos de pessoas. Para citar um exemplo apenas, não é evidente de modo algum que aqueles que negam o Evangelho e a sua Igreja, mas buscam a Deus sinceramente, cumprindo a sua vontade pelo critério de sua consciência, podem obter a salvação, não tenham “culpa” por negá-los.

Que critério da consciência é esse de que fala a *Lumen Gentium*? Seria, por ventura, uma lei natural? Se é lei natural, não deveria ser comum a todos? Se é comum a todos, como conceber, de modo consciente, que alguém não conhece o princípio da lei natural, ou que conhecendo, pode negá-lo sem culpa?

É pertinente que, se a salvação é dom de Deus, todas pessoas que orientam a sua vida pelo valor do “bem” do “verdadeiro” e do “justo”, fomentando assim a unidade universal dos homens (ib.: GS 42)<sup>119</sup>, tenham parte na salvação. Mas não é evidente que essa orientação da vida a partir desses princípios tenha como ponto de partida a consciência os ditames da consciência.

Em todo caso, considerando a importância que esse círculo tem dentro da perspectiva da unidade e catolicidade do povo de Deus, é salutar a Igreja reconhecer que todas essas categorias e grupos de pessoas, mesmo não estando incorporados à Igreja, estão, de alguma forma, ordenados à constituição do povo de Deus. A *Lumen Gentium* reconhece neles o que, noutra abordagem, tratou como sementes do Verbo.<sup>120</sup>

Por esta razão, respeitadas as distâncias entre cristãos e cristãos não católicos, cristãos e não-cristãos em suas diversas categorias de fé ou até mesmo fé nenhuma, reconhecer que todos eles poderão receber a salvação é assumir como termo último da catolicidade da Igreja o desígnio salvífico do Deus, reunir a todos como um povo e salvar. Por isso, os padres conciliares encerram esse número

---

<sup>118</sup> LG, n. 16.

<sup>119</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 373.

<sup>120</sup> Cf., LG 5.

lembrando o caráter missionário do Povo de Deus e o mandato de Jesus Cristo para a Igreja: “Disse-lhes: ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura”.<sup>121</sup>

#### **2.4. O caráter missionário da Igreja-povo de Deus (LG, n. 17)**

O último tema do capítulo segundo da *Lumen Gentium* ressalta a dimensão missionária da Igreja-povo de Deus. O povo de Deus constituído por Cristo comporta, pelo mandato do próprio Jesus, uma tarefa missionária. A Igreja-povo de Deus é enviada a evangelizar, propagar o Reino e a justiça, anunciar aos cativos a libertação e aos pobres a salvação que vem de Cristo. O mandato missionário foi dado pelo próprio Jesus.

No que diz respeito ao caráter missionário da Igreja-povo de Deus, os padres conciliares deram destaque a três aspectos. Na primeira parte do número dezessete evidenciaram o fundamento da missão da Igreja:

Assim como fora enviado pelo Pai, também o Filho enviou os Apóstolos (cf. Jo 20,21), dizendo: “Ide pois, ensinai todas as gentes, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a observar tudo quando vos mandei. E eis que eu estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos” (Mt 28, 19-20). Este mandamento solene de Cristo, de anunciar a verdade da salvação, recebeu-o a Igreja dos Apóstolos para lhe dar cumprimento até os confins da terra (cf. At 1,8); por isso faz suas as palavras do Apóstolo: “Ai de mim se não evangelizar!” (1Cor 9,16), e continua, sem descanso, a enviar arautos do Evangelho, até que as jovens Igrejas fiquem perfeitamente estabelecidas, e continuem por si mesmas a obra de evangelização. O Espírito Santo impele-a a cooperar na realização do propósito de Deus, que estabeleceu Cristo como princípio de salvação para o mundo inteiro.<sup>122</sup>

Como se nota, a missão da Igreja tem como fase fundamental a missão do Filho, missão de Jesus que se estende dele aos Apóstolos e na ação do Espírito Santo. No entanto, se o fundamento está na missão do Filho, pode-se voltar mais a fundo e dizer que, na verdade, a origem dessa missão se baseia no mistério trinitário. O fundamento primeiro é o Pai, o Filho é enviado pelo Pai para realizar a

---

<sup>121</sup> Mc 16,15.

<sup>122</sup> LG, n. 17.

sua vontade, a sua missão, e Espírito Santo, coroa por assim dizer, o fundamento da missão da Igreja na medida em que presente na nela, a vivifica e a impulsiona.

O segundo aspecto a ser destacado na *Lumen Gentium* acerca da missão da Igreja diz respeito ao fato que a ação missionária da Igreja no mundo assume e reforça o que há de bom nos povos e nas culturas, ou seja, toca diretamente na delicada, porém necessária, questão da inculturação. Diz o texto:

Pregando o Evangelho, a Igreja dispõe os ouvintes para crerem [*sic*] e confessarem a fé, prepara-os para o batismo, liberta-os da escravidão do erro e incorpora-os a Cristo, para que, amando-o, cresçam até a plenitude. E consegue que tudo o que há de bom no coração e na mente dos homens, ou nos ritos e nas culturas próprias de cada povo cristão, não se perca, mas se purifique, eleve-se e aperfeiçoe, para a glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem.<sup>123</sup>

É importante considerar a questão da inculturação dentro do tema da missão da Igreja para evitar que a atividade missionária continue, como era *praxe*, atuando como cristianização dos povos. A “evangelização” no Brasil, por exemplo, é um excelente exemplo, diga-se de passagem, do que não se deve fazer. Na verdade, não houve evangelização no Brasil, houve o que era típico acontecer naquela época, a imposição da fé católica aos povos autóctones em detrimento da sua cultura, dos seus ritos e da sua fé.

O terceiro aspecto a ser destacado na *Lumen Gentium* acerca da missão da Igreja diz respeito ao fato de que, pelo mandato missionário de Jesus à sua Igreja, todos os membros da Igreja-povo de Deus participam, de diversas formas, na missão da Igreja. Cada membro da Igreja, portanto, discípulo de Jesus, participa na responsabilidade de propagar a fé. Com isso, a *Lumen Gentium* deixa claro que a missão da Igreja não é tarefa exclusiva para bispos, padres, diáconos, religiosos e religiosas, leigos e leigas consagradas em comunidades de vida, a missão da Igreja é para todos. Todos como discípulos de Jesus, Igreja-povo de Deus, Corpo de Cristo, devem anunciar o Evangelho, suscitar a fé no Batismo e na celebração eucarística.

---

<sup>123</sup> LG, n. 17.

Assim, a Igreja conjuga operações e esforços para que o mundo inteiro se transforme em Povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo, e para que em Cristo, cabeça de todos, seja dada ao Pai e Criador do universo toda a honra e toda a glória.<sup>124</sup>

O capítulo segundo da *Lumen Gentium* se encerra dizendo que, em último termo, o caráter missionário da Igreja implica em integrar o mundo inteiro a Igreja-povo de Deus. O capítulo abre-se dizendo que a Igreja é Povo de Deus e se encerra com a mesma afirmação. De certo que, por essa razão, em todos os tempos e lugares, ninguém, absolutamente ninguém deve ser excluído da pertença a Deus como povo e conseqüentemente do seu desígnio salvífico. O caráter missionário da Igreja implica que, por sua vocação missionária, a Igreja tem o dever de chamar a todos a fazerem parte do Povo de Deus.

### 3.5 O caráter missionário da Igreja-Povo de Deus em face do Reino de Deus<sup>125</sup>

O Reino de Deus não é identificado como Igreja e tampouco se esgota nela, entretanto, a Igreja lhe é realização, concretização e, por sua atuação, o torna presente no já da história, mesmo que, em última instância, seja sabedora que a dinâmica do Reino de Deus vai muito além da sua atuação.<sup>126</sup> O Reino de Deus está presente na pessoa, palavras e obras de Jesus. Acontece, nesse sentido, com Jesus, em Jesus e por Jesus. Por isso,

A presença do Reino na palavra, na pessoa e nas obras de Jesus não pode ser identificada com a Igreja. O Reino de Deus não é uma organização, uma instituição; ele desconhece desenvolvimento, nem abrange justos e pecadores, nem depende de fatores terrenos e humanos. Estas são, pois, características da Igreja. Pode-se dizer que está é, dum lado, objeto e ambiente da atividade divina e, de outro, órgão e instrumento da salvação. Ela não é o Reino de Deus.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> LG, n. 17.

<sup>125</sup> Considerando que a expressão “Reino de Deus” ocorre 38 vezes na Constituição sobre a Igreja, não é conveniente ignorar a pertinência da implicância que o Reino de Deus coloca a imagem eclesiológica da Igreja-Povo de Deus no conjunto da *Lumen Gentium*.

<sup>126</sup> Cf. LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p.109.

<sup>127</sup> RIGAUX, Bèda. O Mistério da Igreja à Luz da Bíblia. In: BARAÚNA, *Op. cit.*, 1965, p. 321.

A partir dessa observação, percebe-se que a famosa e controversa afirmação de Loisy, de que “Jesus anunciou o Reino e nasceu a Igreja”, não é tão equivocada quanto pareceu aos que a rejeitaram drasticamente. O fato é que, primeiro Jesus anunciou o Reino. Depois de sua morte nasceu a Igreja fundada a partir do anúncio da sua Palavra cuja centralidade está na pregação do Reino de Deus que, por sua vez, conduz à formação de um povo novo, o Povo de Deus. De fato, primeiro o Reino, depois a Igreja. Em todo caso, cabe ressaltar que a Igreja não é um desvio da pregação de Jesus. Tanto é que, desde o movimento de Jesus e a pregação pós-pascal, a Igreja já aparece como sinal-sacramental do Reino que Jesus anunciou.<sup>128</sup>

O Reino de Deus e a Igreja, estão, de certa forma implicados, pois, mesmo que a Igreja não seja o Reino, o Reino é critério ou a realidade a partir do qual a Igreja se compreende e julga a sua missão. Por isso, a Igreja guiada pelo Espírito Santo somente pretende continuar a obra de Jesus Cristo, que veio ao mundo para salvar e não para condenar, para servir e não ser servido.<sup>129</sup> A finalidade principal da Igreja e da sua missão é servir o Reino, torna-lo presente no mundo, promovê-lo e levá-lo à sua plenitude.

Com efeito, a Igreja tem dupla missão em relação ao Reino: em primeiro lugar, ela deve tornar presente o Reino de Deus por meio da proclamação da sua Palavra e pelos sacramentos, sinais sensíveis da presença do crucificado ressuscitado no mundo; em segundo, assumir que, de fato, Jesus e o Espírito Santo não abandonaram o mundo reconhecendo a sua presença nas pessoas e, de modo particular, nos pobres e marginalizados.<sup>130</sup> É oportuno lembrar aqui que o Reino de Deus foi revelado primeiramente aos pobres e oprimidos.

Em função da proclamação da Palavra e pelos sacramentos, a Igreja é vocacionada e enviada ao mundo para realizar nele a missão contínua de Jesus e do Espírito Santo através do serviço as pessoas, mesmo aquelas que não estão plenamente incorporadas a Igreja. Talvez a estas deva dedicar mais cuidado e

---

<sup>128</sup> Cf. LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p.123.

<sup>129</sup> Cf., CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium es spes*, n. 22. In: **Vaticano II: mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. Doravante citada como GS e o número correspondente.

<sup>130</sup> Cf., JORDÃO, José Cláudio. **Estudo do conceito Povo de Deus na *Lumen Gentium***. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 46.

atenção assim como Jesus fez para com os que não eram da “casa de Israel”, ou como o Bom Pastor que deixa as noventa e nove ovelhas e sai em busca da ovelha extraviada a fim de que volte ao rebanho. É curioso que nessas situações, muitas vezes a Igreja tenha que lidar com o olhar que imprime julgamento e rejeição por parte das noventa e nove ovelhas.

Pelos sacramentos a Igreja serve ao Reino de Deus como símbolo-sacramento da ação continuadora de Jesus no mundo, na história, na vida das pessoas. Não obstante, celebra e festeja a presença do Reino, na sua expressão mais intensa, que é o banquete da Eucaristia, sacrifício-memorial da paixão morte e ressurreição de Jesus. Primícias do banquete celestial que foi preparado para todos na Jerusalém celeste. Pela força da Eucaristia, a Igreja serve do Reino não mede esforços para congregar, reunir e fazer com que todos os povos de todas as nações tomem parte do banquete da vida.

Não obstante, em virtude da proclamação da Palavra e a força da Eucaristia, a segunda missão/tarefa da Igreja-Povo de Deus enquanto serve do Reino de Deus é redescobrir no aqui da história a presença de Jesus nos rostos dos pobres (em todos os sentidos da palavra) e oprimidos, da grande multidão de imigrantes que são obrigados a deixarem sua pátria em busca de sobrevivência, das grandes minorias: negros, mulheres, população LGBTQ, povos autóctones, população de rua, população sem-terra, teto e trabalho etc. dos que estão no reverso da história.

Se é verdade, como se disse, que o Reino de Deus foi revelado primeiramente aos pobres e oprimidos, também é verdade que a missão da Igreja-Povo de Deus, serve do Reino passa inequivocamente pela opção clara e radical pelos pobres, prediletos do Reino de Deus: “Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,1). Só em Deus eles podem confiar. Por isso são seu povo, são felizes e tem como herança o Reino dos Céus. Reconhecer a pessoa de Jesus na pessoa do pobre e marginalizado e servi-lo com alegria e autenticidade é, provavelmente, o primeiro e o mais importante critério para fazer o Reino presente no mundo.

A dupla missão da Igreja-Povo de Deus em relação ao Reino são formas inter-relacionadas do empenho na realização do objetivo único que o serviço ao

Reino que, de maneiras diversas, já está presente entre os povos.<sup>131</sup> Desta feita, a Igreja deve ser testemunha dessa presença e, além disso, não medir esforços para que ela se torne palpável aonde ainda não se é possível contemplar. Em última instância, se a missão da Igreja é “proclamar o Reino de Deus e fazê-lo presente ao mundo, como foi a missão de Jesus, então, esse mesmo Reino a conclama para que ela se empenhe nos dois modos de ser da sua missão”.<sup>132</sup>

Cabe ressaltar que, embora a Igreja seja servidora do Reino, e o torne presente por meio dos sinais sensíveis da Palavra, dos sacramentos, e da caridade, o Reino é bem maior que ela. Como bem lembra Libanio, o Reino não cabe nas malhas estreitas do *Ecclesiam nulla salus*. Por esta razão, faz parte também da missão da Igreja acolher com alegria os sinais do Reino que atuam para além de suas fronteiras, como por exemplo, nas outras Igrejas evangélicas, nas outras religiões (também as religiões não cristãs) e nos projetos históricos humanistas.<sup>133</sup>

Por esta razão, o capítulo seguinte desta pesquisa, não responderá unicamente à questão de que maneira o Povo de Deus, como um todo deve responder ao apelo do Senhor em função das necessidades do tempo presente e/ou da demanda missionária em virtude do Reino, mas demonstrar-se-á como a Igreja, a partir das principais características do capítulo II da *Lumen Gentium*, expressa a sua vocação católica em virtude de reunir todos os povos da terra num único Povo de Deus.

---

<sup>131</sup> Entenda-se a presença do Reino ‘já presente entre os povos’ como “a ação salvífica de Deus na história, interpelando as pessoas para muito além da visibilidade da Igreja. A presença do Reino de Deus trata-se de uma realidade dinâmica, não definida nem definível porque o Reino é, ao mesmo tempo, uma realidade presente e futura, histórica e transcendente, interior e visível, pessoal e social”. (LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 121)

<sup>132</sup> JORDÃO, *Op. cit.*, 2012, p. 47.

<sup>133</sup> Cf., LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 121.

## CAPÍTULO III

### POVO DE DEUS COMO IMAGEM ECLESIOLÓGICA DO VATICANO II

A redescoberta do conceito Povo de Deus é saudada no pós-concílio como uma revolução copernicana na *Lumen Gentium*. Mesmo que se diga outra coisa, a intenção dessa pesquisa é dizer que o Vaticano II redescobriu a Igreja como Povo de Deus e que isso constitui uma virada copernicana na eclesiologia da segunda metade do século XX. Tudo o mais que se diz aqui acerca da Igreja está implicado nesta intuição. Portanto, Povo de Deus é, conforme se entende aqui, a imagem eclesiológica do Vaticano II.

Com efeito, considerando pertinente o perene processo de recepção do Concílio, não se deve apenas debruçar-se sobre como e/ou identificar os aspectos na *Lumen Gentium* que caracterizam a redescoberta do Povo de Deus como imagem eclesiológica do Concílio, é necessário também tirar conclusões que, por assim dizer, tanto confirmam a letra do Concílio como entram na dinâmica do espírito, propondo desdobramentos e/ou deslocamentos para além das hermenêuticas fechadas exclusivistas.

Por esta razão, o terceiro capítulo desta pesquisa está dividido em três partes ou três abordagens acerca da categoria Igreja-Povo de Deus como imagem eclesiológica para a catolicidade da Igreja. Inicialmente a abordagem trata das implicações que a redescoberta da categoria Povo de Deus coloca para a catolicidade da Igreja, tanto uma catolicidade ecumênica quanto holística. Na segunda parte, considerando as implicações à catolicidade da Igreja a partir dos seus desdobramentos em outros documentos do Concílio, mostrar-se-á a prospecção para uma eclesiologia verdadeiramente católica. Por fim, procura-se pautar a realização dessa catolicidade no serviço da Igreja ao Reino de Deus e ao compromisso com o pobre.

Em princípio, procura-se, sem mais, mostrar um panorama da virada incontestável e até radical na autocompreensão da Igreja, da sua relação com o mundo e com as outras religiões, inclusive as religiões não-cristãs, o que a torna cada vez mais católica, e não menos que Povo de Deus.

## 1 IMPLICAÇÕES DA LUMEN GENTIUM PARA A CATOLICIDADE DA IGREJA

Nenhum Concílio é perfeito, nenhum concílio é cheio de novidade, nem tudo é contraditório, nem todas as deliberações, embora consensuais, são unânimes, nem todo concílio da abertura para avançar com a tradição da Igreja. Entretanto, cada Concílio tem seus pontos de abertura para o novo e de conservação dos valores do passado. Cada Concílio, respeitadas as distâncias de contexto, tempo e lugar, procura manter-se numa dinâmica de continuidade-descontínua com a tradição. Isso é próprio da atualização da mensagem cristã em relação às vicissitudes do tempo e da história.

O Concílio Ecumênico Vaticano II é marcado por profundas reformas, seja na teologia, seja na práxis pastoral, seja nas estruturas eclesiais, o que o coloca na perspectiva da máxima cunhada por Calvino, porém oriunda dos santos Padres na formulação: *Ecclesia semper reformanda* (UR 6) ou *Ecclesia Semper Purificanda*<sup>1</sup>, marca essa que é também um dos meios, pelos quais, pode-se tornar cada vez mais visível a catolicidade holística de uma Igreja que se re-descobre para além dos seus muros.

Resgatar, renovar, inovar, reformar, transformar são ações próprias da ordem do vivido. A Igreja enquanto povo de Deus é inequivocamente um organismo vivo. Se essas ações citadas são próprias da ordem do vivido, ou seja, do que tem vida e a Igreja é um organismo vivo, então pode-se dizer que são igualmente tarefas/metapas para a Igreja, entretanto tarefas que para serem cumpridas terão que enfrentar as dificuldades, as oposições, reações contrárias e favoráveis etc. Para ir além da própria sombra, contudo, a Igreja não pode, por medo das dificuldades, ficar refém de estruturas enrijecidas, caducas, que lhe dão uma falsa sensação de segurança e de proteção.

Por isso, ao resgatar a noção Povo de Deus em comunhão com os demais povos, o Vaticano II traz consigo algo “novo”, algo próprio de uma Igreja que não se encerra como organismo histórico, porém não prescinde a história. Traz algo novo, não porque se trata de algo inédito, mas porque se trata de uma realidade potencializadora de ulteriores renovações, transformações e mudanças. É “novo”

---

<sup>1</sup> Cf., BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 110.

também porque, com isso, a Igreja assume o desafio de sair da falsa sensação de proteção e segurança e se arrisca ao diálogo com o mundo moderno, colocando-se em relação a esse mundo como fiel servidora.

Nesse sentido, o Vaticano II significou um salto para a frente, um saltar a própria sombra, pois a partir de suas posições, desencadeia decisivamente o processo de uma nova consciência e configuração eclesial que, de certa forma já vinha sendo preparado, como se mostrou no primeiro capítulo desta pesquisa, antes mesmo do Concílio. A novidade da eclesiologia do Vaticano II manifesta-se em contraste com a eclesiologia anterior ao Concílio.

Diante da eclesiologia clerical do segundo milênio, o Vaticano II propõe uma Igreja Povo de Deus; diante de uma Igreja legalista, o Concílio professa uma Igreja mistério de comunhão em Cristo; e diante de uma Igreja triunfalista, afirma a Igreja peregrina na história, sempre vivificada pelo Espírito.<sup>2</sup>

Por isso e não apenas isso, mas não sem isso, pode-se dizer que o Vaticano II, ao antepor o capítulo II sobre o Povo de Deus ao capítulo sobre a hierarquia (III), realizou uma verdadeira revolução copernicana na Constituição sobre a Igreja. Há um antes e um depois do Concílio e a *Lumen Gentium* é, por assim dizer, um marco nessa concepção.<sup>3</sup>

De uma eclesiologia centrada em si mesma, ensimesmada, autoreferenciada como Reino de Deus, a Igreja abre-se para uma compreensão em relação ao Reino, do qual, como bem coloca a *Lumen Gentium*, ela é, na terra, semente e começo (LG 5). De uma Igreja entendida como sociedade perfeita e hierarquicamente desigual, passa-se a uma eclesiologia entendida à luz da comunhão radicada na Trindade, portanto uma Igreja mistério e sacramento, símbolo/sinal da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo (LG 4).<sup>4</sup>

Precisando mais ainda,

[...] de uma Igreja identificada com a hierarquia passa-se para uma Igreja toda ela Povo de Deus, com diversos carismas e ministérios.  
[...] de uma Igreja arca da salvação, fora da qual não há salvação,

<sup>2</sup> CODINA, Víctor. Nova configuração da Igreja. In: BRIGHENTI, Agenor; ARROYO, Francisco Merlos. **O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?** São Paulo: Paulinas, 2015, p. 112.

<sup>3</sup> Cf., CODINA, *Op. cit.*, 2015, p. 113.

<sup>4</sup> Cf., CODINA, *Op. cit.*, 2015, p. 118.

passa-se para uma Igreja sacramento de salvação (LG 1; 9; 48), em diálogo com as outras Igrejas e com as outras religiões da humanidade (NA), em pleno reconhecimento da liberdade religiosa (DH).<sup>5</sup>

É decisivamente o fim dos 1.500 anos de união com o Estado, o fim dos 1.000 anos de cisão com as Igrejas do Oriente, a despedida dos 500 anos de ataques e defesas contra as Igrejas Reformadas, o fim de mais de um século de defensiva contra o mundo moderno e de mais de 400 anos do juridicismo enrijecido e infértil de Trento.<sup>6</sup> Nesse sentido, a configuração eclesial que surge a partir daí que, em tudo não é totalmente nova, mas renovada/reformada, situa a Igreja no contexto de uma visão abrangente da realidade como um todo.

Isso se evidencia na reinterpretação ou ressignificação que o Concílio deu ao antigo axioma “fora da Igreja não há salvação”, bem como na decretação do fim da era do *Syllabus* com sua ordem de condenações das ideias modernas, e o início de uma era marcada pelo diálogo com o mundo tornado adulto e a liberdade religiosa como se vê na *Gaudium et spes* e na *Dignitatis humanae*. Com isso, pode-se dizer que o Concílio rompeu com tradições enrijecidas condicionadas pelas épocas para fazer com que reluzisse, de fato, a imagem da Igreja a luz da sua fonte e origem, tradição fértil e genuína.

### 1.1 Preparação para a abertura crucial a catolicidade ecumênica

Dentre outros aspectos, o Concílio Ecumênico Vaticano II realiza uma mudança de paradigma no que diz respeito à salvação dos que estão fora da Igreja e/ou os que não estão plenamente incorporados à Igreja. Essa mudança começou a acontecer desde a rejeição, por parte dos padres conciliares, do esquema *De Ecclesia* de 1962. Como foi dito no primeiro capítulo desta pesquisa, a Comissão Preparatória havia elaborado na primavera de 1962 um esquema para ser discutido e aprovado. No entanto, o esquema foi rejeitado.

Logo no seu primeiro capítulo, intitulado *Sobre a natureza da Igreja militante*, o esquema *De Ecclesia* reafirmava com rigor a identidade total e exclusiva entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Romana presente na *Mystici Corporis* de Pio XII.

---

<sup>5</sup> CODINA, *Op. cit.*, 2015, p.119.

<sup>6</sup> Cf., CODINA, *Op. cit.*, 2015, p.119.

[A Igreja romana é o Corpo místico de Cristo]. O Santo Concílio ensina solenemente que não há mais do que uma verdadeira Igreja de Jesus Cristo, a mesma que nós professamos no Símbolo como uma, santa, católica e apostólica, que o Salvador a adquiriu na cruz, que ele se uniu a ela como o corpo a sua cabeça e como esposa, e que o Ressuscitado deu Pedro e seus sucessores para governá-la, esta Igreja Católica Romana que é a única que tem o direito de ser chamada de Igreja.<sup>7</sup>

O texto exclui completamente a possibilidade de considerar como Igrejas, por exemplo, até as Igrejas Ortodoxas. A única Igreja verdadeira é a Igreja Católica Romana e, somente ela é o Corpo místico de Cristo. Tratava-se, portanto, de um texto restritivo, exclusivista e excludente. Também inspirado na *Mystici Corporis*, o segundo capítulo do esquema *De Ecclesia* versava sobre os membros da Igreja militante e a necessidade da Igreja para a salvação.

Diz o texto que, embora existam várias relações reais (de fato) tanto na ordem jurídica como sacramental, através das quais todos os batizados estão ligados à Igreja, em última instância, são chamados membros da Igreja. São membros da Igreja os que receberam o batismo e como tal, professam a fé católica, reconhecem a autoridade da Igreja que a governa como vigário de Cristo e estão unidos no organismo visível da Igreja, como ela está unida a Cristo que é sua cabeça.

Reconhece, por conseguinte, que os catecúmenos não são os únicos que, movidos pelo Espírito Santo, desejam entrar na Igreja com consciência clara e intenção explícita. Há também os que, mesmo não sabendo que a Igreja Católica é a única Igreja verdadeira de Cristo, podem, pela graça de Deus, obter um efeito similar através de um desejo implícito e inconsciente. Isso acontece porque os dons da esfera divina não faltam aqueles que, com coração sincero, desejam e procuram ser renovados pela luz divina.<sup>8</sup>

Diferentemente do texto do primeiro capítulo, o segundo texto, provavelmente preparado por Sebastian Tromp, evita o caráter restritivo do adágio clássico de que “fora da Igreja não há salvação”. O batismo aparece tanto como critério de pertencimento à Igreja (pertencimento de fato - real), como pertencimento

---

<sup>7</sup> Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II *apud* SESBOÜÉ, Bernard. **Fuera de la Iglesia no hay salvación**: Historia de una fórmula y problemas de su interpretación. Bilbao: Mensajero, 2006, p. 232..

<sup>8</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 234.

pelo desejo implícito e inconsciente. Entretanto, membros exclusivos da Igreja são somente os que receberam o batismo.<sup>9</sup>

Os outros, como se disse, pelo desejo “implícito e inconsciente”, estão, por sua vez, ordenados a pertença à Igreja, porém de modo não exclusivo. O texto tem limites. Ignora, por exemplo, que o fato de ser batizado não implica, de modo algum, que seja membro da Igreja católica. O batismo é critério de incorporação, mas é preciso distinguir batizados católicos dos batizados não católicos e não batizados. E, além disso, a questão do desejo tanto dos batizados não católicos quanto dos não batizados.

Quando se trata de não batizados catecúmenos, pode-se dizer, de fato, que há um desejo explícito de pertença à Igreja. Mas, quando se trata de não batizados não catecúmenos, como é possível afirmar que há nestes um desejo implícito de pertença à Igreja? E no caso dos batizados não católicos, parece que o desejo é explicitamente de pertença à confissão à qual estão batizados e não à Igreja Católica Romana.

O Cardeal Bea interveio firmemente contra este parágrafo do texto preparado pela Comissão. Não obstante, lamenta que o termo *membro* tivesse sido colocado no centro da perspectiva. Além disso, destacou que o termo “desejo”, também presente no mesmo parágrafo, é equívoco, pois tem sentidos diferentes se aplicado a grupos diferentes, por exemplo, judeus, cristãos, ortodoxos, protestantes e não batizados. Ademais, é um termo ofensivo para os não católicos e não crentes.

A intervenção do Cardeal Bea desenhou, por assim dizer, o debate que seria desenvolvido na aula conciliar em torno de duas questões: a lógica clássica, que parte da consideração da Igreja Católica e sua necessidade, e uma nova lógica que reitera a necessidade da Igreja na perspectiva do desígnio de Deus e situa neste contexto a natureza e a extensão desta necessidade. Bea desejava que se evitasse o termo “membro da Igreja”. Entendia que a categoria “membro da Igreja”, além de pobre e não evangélica, é generalizante.

Propôs uma redação nova que, muito embora não tenha entrado *ipsis litteris* na *Lumen Gentium*, sua intuição se nota expressamente no famoso *subsistit in* da constituição eclesial do Vaticano II e no número 15 do mesmo documento, o qual expressa, de forma positiva, os laços que unem, apesar da separação, cristãos

---

<sup>9</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 234.

não católicos com a Igreja Católica, porém sem recorrer à categoria do “desejo” para aplicar aos cristãos não católicos como fazia o texto inspirado na *Mystici Corporis*.

O novo esquema elaborado a partir das intervenções proposto em outubro de 1963 marca uma diferença significativa com o precedente.

Elimina-se a identificação simples e imediata entre o povo de Deus e a Igreja católico-romana, na medida em que a relação entre ambos não se expressa mais por um “est” (“é”) indiferenciado (o povo de Deus “é” a Igreja católico-romana), mas pelo conceito “subsistit in”, passivo de interpretação (o povo de Deus “subsiste” na Igreja católica, onde o adjetivo “romana” foi deixado de fora: LG 8).<sup>10</sup>

Com isso, o Vaticano II abre um novo horizonte para a Igreja. A partir desse novo horizonte, pode-se dizer que a Igreja de Cristo *subsiste* na Igreja católica, mas não é exclusiva nela, ou seja, realiza-se concretamente na Igreja católica, mas não se encerra nela. Antes, a posição tradicional da Igreja era esta:

a igreja de Jesus Cristo é (*est*) a Igreja Católica. Essa posição foi sustentada na Encíclica *Mystici corporis* (1943) e reitera uma vez mais expressamente da Encíclica *Humani generis* (1950). Desse modo, foi enunciada a completa identidade de igreja de Jesus Cristo e Igreja Católica e nenhum espaço foi deixado para o reconhecimento da eclesialidade fora dos limites da Igreja Católica. Visto que a unidade já está dada na Igreja Católica, a unidade ecumênica maior só pode ser concebida mediante o retorno dos demais cristãos ao regaço da Igreja Católica.<sup>11</sup>

A mudança realizada no esquema de *Ecclesia* a partir do Cardeal Bea tornou-se um princípio pelo qual essa posição da Igreja pôde ser reinterpretada numa perspectiva de abertura. A doutrina não muda no que diz respeito à afirmação de que a Igreja de Cristo encontra na Igreja católica a sua forma existencial, ou seja, a sua forma institucional correspondente. A Igreja de Cristo concretiza-se ou realiza-se na Igreja católica desde os tempos apostólicos, uma vez que “mantém tanto a continuidade com a tradição apostólica (sua identidade diacrônica) como a unidade universal na fé presente (sua dimensão sincrônica) com a ajuda de certa estrutura

<sup>10</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 371.

<sup>11</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 213.

da *communio*".<sup>12</sup> A novidade do novo esquema consiste em possibilitar o reconhecimento da Igreja de Cristo para além dos limites da Igreja Católica.

Em vista desse fim, o Concílio evitou cuidadosamente o termo "membros da Igreja", como já aludiu o cardeal Bea na primeira discussão do esquema *De Ecclesia*. Prefere falar de incorporação. Consideram-se "plenamente incorporados" (*plene incorporati*) os fiéis católicos, diz o número 14 da *Lumen Gentium*. Segundo Medard Kehl, a preferência pelo "*plene*" abre a possibilidade de ulteriores diferenciações dentro de uma mesma perspectiva. É o que acontece em relação aos catecúmenos, aos cristãos batizados nas outras Igrejas e até mesmo os não cristãos e não batizados.<sup>13</sup>

Diferentemente de "*reapse*" (de fato) da *Mystici corporis* que só admite a pertença real e não-real à Igreja, portanto ou se é membro ou não é, a formulação "*plene*" assume que, de fato, os cristãos católicos são incorporados na Igreja de maneira plena e total, entretanto não exclui a possibilidade de que cristãos podem ser incorporados à Igreja, embora de maneira menos completa. Com isso, o Vaticano II deu um passo decisivo em direção a uma compreensão relacional da Igreja: o povo de Deus existe em e a partir dos vários modos de expressão e de incorporação e/ou pertença graduada a Igreja de Cristo.<sup>14</sup>

Por isso, fora da Igreja católica há inúmeros sinais de santificação e salvação que, por sua vez, são elementos próprios da Igreja de Cristo, o que comprova que esta não se encerra na Igreja católica.<sup>15</sup> Também por isso, a *Lumen Gentium* é cuidadosa no trato com as outras confissões cristãs, segundo as quais, são designadas como "Igrejas e comunidades eclesiais" conforme sua própria autocompreensão. Não se diz, como o antigo adágio tão implicitamente e equivocadamente suposto ainda hoje, que fora da Igreja Católica não há possibilidade de salvação.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 377.

<sup>13</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 372.

<sup>14</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 372.

<sup>15</sup> Os elementos são: "a palavra escrita de Deus, a vivência da graça, fé, esperança do amor e outros dons do Espírito Santo e elementos visíveis da santificação e da verdade". (KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 213). Entretanto, o elemento institucional de pertença a Igreja Católica é o batismo.

<sup>16</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 371.

## 1.2 O *subsistit in* (LG 8): confirmado o giro copernicano para a catolicidade

O *Subsistit in* é uma questão muito discutida e controversa na Constituição sobre a Igreja. Nesse sentido, é oportuno ressaltar que o fato de se ter assumido aqui o *Subsistit in* como princípio de abertura para a catolicidade ecumênica, em nada acrescenta ou diminui a imensa bibliografia sobre esse tema, uma vez que não se busca encerrar (nem seria possível) a questão, mas apenas corroborar a tese, na perspectiva de vários autores, que a opção pelo *Subsistit in* na *Lumen Gentium* e a sua conexão com o capítulo II da mesma constituição, convergem para um giro copernicano no tocante a natureza, realidade e missão da Igreja-povo de Deus.

Faz-se necessário trazer algumas posições acerca do que significa o *subsistit in* para a Igreja da *Lumen Gentium*. Recorrer-se-á a interpretação feita pelo Cardeal Walter Kasper, Cardeal Joseph Ratzinger, Medard Kehl e Leonardo Boff. Kasper entende que com a substituição da palavra “*est*” por “*subsistit in*”, o Concílio buscou alcançar dois objetivos: manter a posição tradicional de que a Igreja Católica é inequivocamente a única verdadeira Igreja e, ao mesmo tempo, ampliar essa tradição no reconhecimento dos elementos dessa verdadeira Igreja fora dos limites da Igreja Católica.<sup>17</sup>

Entretanto, deve-se concordar que, na medida em que o Concílio afirma existir elementos da Igreja de Jesus Cristo noutras Igrejas e comunidades eclesiais, dizer que a substituição da palavra “*est*” por “*subsistit in*” quer manter a posição tradicional parece não dar conta do que consta da *Lumen Gentium* (13 – 16) em termos da pertença graduada ou ordenação graduada das outras Igrejas à Igreja de Jesus Cristo.<sup>18</sup> Os números 13 – 16 da *Lumen Gentium* não rompem com a tradição, mas também não a repte.

Para a tradição anterior, por exemplo, visto que a unidade já está dada na Igreja Católica, a unidade ecumênica só poderia acontecer mediante o retorno dos demais cristãos à Igreja Católica. O número 15 da Constituição sobre a Igreja não

---

<sup>17</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 213.

<sup>18</sup> A palavra *subsistit in* traduz-se em geral simplesmente por “realiza-se”. Todavia, conforme Medard Kehl, essa tradução está correta, mas é pouco esclarecedora, pois interessava ao Concílio elaborar o papel específico da Igreja católica tanto em relação ao mistério da Igreja (no nível estrutural-sacramental) e de sua realização sócio-histórica (sua forma existencial concreta e nesta a sua forma institucional correspondente). (Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 377). Então, dizer que a Igreja de Cristo realiza-se na Igreja católica pode parecer simplista diante da perspectiva de abertura que o *subsistit in* coloca a Igreja.

menciona, em momento algum, que os cristãos não-católicos devam regressar ao seio da Igreja. Mas, ao contrário, coloca o arrependimento, a purificação e a renovação como disposição da Igreja como tarefa para a unidade ecumênica. Não espera que a iniciativa seja do outro. Não espera o regresso do outro. Procura-se, por sua vez, realizar a sua missão católica na diversidade das Igrejas cristãs. Não se tem aí uma mera reprodução da tradição, ao contrário, tem-se uma re-novação.

Todavia, para Kasper, é preciso ter cuidado no entendimento do que o Concílio quis dizer com a expressão Igrejas e comunidades eclesiais ou reformadas. Kasper que, curiosamente, em nenhum momento se refere às outras Igrejas com “I” maiúsculo, mesmo quando cita a constituição sobre a Igreja que, por sua vez, usa a expressão com “I” maiúsculo, diz que é incompatível o que significa Igreja no âmbito católico e no âmbito das outras Igrejas. Não há equivalência de sentido. O fato é que, além de, nessas outras, faltar-lhes a sucessão apostólica, e o sacramento da eucaristia, elas não entendem o seu ser Igreja no mesmo sentido reivindicado pela Igreja Católica.<sup>19</sup>

O cardeal Ratzinger, por sua vez, não é partidário da compreensão de que vê na substituição da palavra “*est*” por “*subsistit in*” como princípio de abertura para uma catolicidade ecumênica. Para o cardeal, a tese de que a Igreja de Cristo que subsiste na Igreja Católica Romana, subsiste de modo equivalente em outras Igrejas cristãs, é relativista. Segundo Ratzinger,

A palavra *subsistit* deriva da antiga filosofia ulteriormente desenvolvida na escolástica. Corresponde-lhe a palavra grega *hypostasis*, que na cristologia tem papel central para descrever a união da natureza divina e humana na pessoa de Cristo. *Subsistere* é um caso especial de esse. É o ser na forma de um sujeito *a se stante* [isto é, que se sustenta a si mesmo]. Aqui se trata propriamente disto. O Concílio que dizer-nos que a Igreja de Jesus Cristo, como sujeito concreto neste mundo, pode ser encontrada na Igreja católica. Isso só pode acontecer uma vez e o sentido segundo o qual *subsistit* poderia multiplicar-se não capta propriamente o que se pretendia dizer. Com a palavra *subsistit* o Concílio queria exprimir a singularidade e não a multiplicidade da Igreja católica: existe a Igreja como sujeito na realidade história.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 214-215.

<sup>20</sup> RATZINGER, Joseph. L'ecclesiologia della *Lumen Gentium*. In: **Convegno internazionale sull'attualizzazione del Vaticano II promosso dal Comitato del grande Giubileo dell'anno 2000**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html)>. Acesso em 19 set. 2018.

A posição de Ratzinger segue o ensinamento tradicional e consequentemente a lógica clássica do que deveria ser. Entretanto, segundo Libanio, essa reflexão lógica de Ratzinger não dá conta do problema porque na realidade o que existe não é apenas uma Igreja, aliás, além das Igrejas Particulares e das Igrejas Locais onde se diz que nelas está totalmente a Igreja de Cristo, uma, santa, católica e apostólica, há inúmeras comunidades cristãs em comunhão com as Igrejas Locais e tantas outras comunidades cristãs não católicas.<sup>21</sup>

Todavia, Ratzinger reafirma essa mesma posição, já como Papa, na declaração *Dominus Jesus*, considerada por muitos eclesiólogos como problemática no que diz respeito a premente questão do ecumenismo. O fato é que “a declaração restringe a categoria de Igreja unicamente às que têm sucessão apostólica e uma válida Eucaristia, enquanto as outras seriam apenas comunidades eclesiais”.<sup>22</sup>

Não obstante, aderindo ao que diz a declaração *Dominus Jesus*, Kasper acolhe o que considera como “constatação” que, de fato, as outras Igrejas não seriam Igrejas em sentido próprio (*non proprio sensu*), mas comunhões eclesiais. Não é que Ratzinger, em última instância, disse que elas não são Igrejas, atenua o cardeal. O que há no documento é um problema de linguagem e comunicação. Elas não são Igrejas no sentido que a Igreja Católica se autocompreende. Atenua mais ainda a questão ao afirmar que a declaração *Dominus Jesus* não faz nenhuma “exposição abrangente da concepção católica para as questões do ecumenismo”.<sup>23</sup>

Em todo caso, respeitadas as proximidades e distâncias entre as perspectivas de Ratzinger e Kasper, este último reconhece que a formulação da *Dominus Jesus* foi grosseira, ríspida e ofendeu muitos cristãos evangélicos. Para Kasper, não se pode retirar o direito que as Igrejas reformadas têm, segundo a sua autocompreensão, de se chamarem de Igrejas, inclusive de usar esse título no seu nome como, por exemplo: Conselho Mundial das Igrejas, Igreja da Inglaterra, Igreja Evangélica da Alemanha etc.<sup>24</sup>

Em última instância, pode-se dizer que Kasper não identifica, como fizera Pio XII, a Igreja de Jesus com a Igreja Católica Romana, de modo que considera

---

<sup>21</sup> Cf., LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 153.

<sup>22</sup> LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 153.

<sup>23</sup> Cf., KASPER, Walter. *Dominus Jesus*. Publicado no 17º Encontro Internacional Catholic-Jewish Liaison Committee, New Iorque, 1º de maio de 2001 *apud* LIBANIO, 2005a, p. 153.

<sup>24</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 215.

que fora da estrutura visível da Igreja Católica há elementos da Igreja, podendo configurar-se como uma realidade eclesial.<sup>25</sup> Todavia, por mais que seja uma nas maiores referências (senão a maior) no que diz respeito à questão do ecumenismo, Kasper evita chamar as Igrejas não-cristãs de Igrejas. Não tira o direito delas de autodenominarem Igrejas, mas ele mesmo não as denomina. Para o nobre cardeal, o fato do Concílio dizer que há elementos da Igreja de Cristo (consequência do *subsistit in*) fora da Igreja Católica implica somente reconhecer que “fora da Igreja não há um vazio eclesiológico”.<sup>26</sup>

Medard Kehl, por sua vez, ao comentar o número 08 da *Lumen Gentium* diz que nota-se com mais clareza o sentido do *subsistit in* na seguinte tradução: “a Igreja de Jesus Cristo – no nível estrutural-sacramental, realiza-se concretamente na Igreja Católica”.<sup>27</sup> Ou seja, o *subsistit in* implica dizer que na Igreja Católica a Igreja de Cristo encontra a sua forma existencial concreta na Eucaristia como sacramento que funda a unidade e sua forma institucional correspondente, o colégio episcopal e o ofício de Pedro.

Nesse sentido, pode-se entender que o Concílio não tratou da realização plena da Igreja de Jesus Cristo apenas na Igreja Católica como naturalmente entendem os que defendem uma posição restritiva do *subsistit in*, mas da sua realização concreta e completa enquanto sacramento da mediação salvífica. Não se segue daí, por exemplo, que as outras Igrejas e/ou comunidades cristãs sejam excluídas do “ser Igreja”. Se a discussão permanece nesse nível, dificilmente se poderá contradizer ou ter que restringir a concepção do Concílio acerca desse princípio, como fez, por exemplo, o Cardeal Ratzinger.<sup>28</sup>

Leonardo Boff, seguindo a posição de um dos peritos conciliares, Grillmeier, para quem a Igreja de Cristo tanto na sua realidade mistérica quanto na sua configuração histórica, torna-se realidade na Igreja Católica, porém não identificando a eclesialidade, sem mais, com a Igreja Católica, assume a posição de que a opção pelo *subsistit in* significa que o Concílio quis evitar a identificação, por razões

---

<sup>25</sup> Cf., KASPER, Walter. **Current Problems in Ecumenical Theology**. n. 4. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20030227\\_ecumenical-theology\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html)>. Acesso em 19 set. 2018.

<sup>26</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 215.

<sup>27</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 377.

<sup>28</sup> Cf., KEHL, Medard. Die ein Kirche und die vielen Kirchen, **Stimmen der Zeit**, v. 126, p. 3-16, jan. 2001. Disponível em: <<https://www.herder.de/stz/autoren/medard-kehl/>>. Acesso em 23 set. 2018.

ecumênicas, entre a Igreja de Cristo e a Igreja Católica Romana.<sup>29</sup> Tanto é verdade que o texto que segue o *subsistit in* está no plural; “vários elementos” da Igreja de Jesus Cristo nas outras comunidades cristãs.

O subsistir na Igreja Católica significa, como observa Boff, que “ganha forma concreta, se concretiza, aparece”, mas não anula as outras comunidades cristãs, também Igrejas.<sup>30</sup> Considerando que o Vaticano II foi um Concílio Ecumênico, dialogal, parece mais pertinente com o espírito do Concílio seguir a posição dos que veem o *subsistit in* um princípio de abertura à catolicidade ecumênica do que seguir os que insistem numa espécie de identidade excludente da Igreja de Jesus.

Por mais que a Igreja Católica tenha convicção de que a ela foi dada a plenitude dos meios de salvação, em observação à abertura conferida pelo número 08 da *Lumen Gentium* em conexão com os números 13 – 16 da mesma constituição, sobretudo o número 15, não é pertinente que reivindique para si uma identidade excludente. E isso é fundamental tanto para o diálogo ecumênico que reestabelece a comunhão, mesmo que gradual, com as outras Igrejas e comunhões eclesiais, como para a realização de uma catolicidade holística, aberta, integral.

A consciência de que a Igreja é Povo de Deus e que nela subsiste a Igreja de Cristo não pode atentar contra a unidade do gênero humano. Não pode ser uma consciência exclusivista e excludente. Ela não significa que um povo específico, no caso da *Lumen Gentium*, os fiéis batizados, e somente este povo é “povo de Deus”. Deus é Pai de todos os homens e a todos, indistintamente, quis salvar como povo. O conjunto dos batizados, por estarem mais plenamente incorporados a Cristo e ao povo de Deus, têm uma missão especial em favor de todos os povos, a saber, fazer com que todos tomem posse de sua pertença a Deus como povo.<sup>31</sup>

Foi Deus mesmo quem estabeleceu com os homens a consciência de ser um povo escolhido. A aliança feita com o povo de Israel está orientada no horizonte de uma abertura a unidade originária de todo gênero humano. Nela se compreende se vincula a tradição de Abraão e de Noé que, por sua vez, não eram judeus, de Moisés, de Jesus e nesta todas as raças, nações e povos da terra. Por esta razão, a

---

<sup>29</sup> Cf., LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 151.

<sup>30</sup> BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? Resposta ao Cardeal J. Ratzinger. A propósito da *Dominus Jesus*. **Revista Eletrônica Latino Americana de Teologia – RELaT**. Disponível em: <<http://www.servicoskoinonia.org/relat/236p.htm>>. Acesso em 19 set. 2018. Ler mais sobre essa discussão: LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 149-154.

<sup>31</sup> Cf., FUENTE, Eloy Bruno de la. **Eclesiología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 30.

pequena porção que recebeu tanto no Antigo Testamento o desígnio salvífico de Deus com a Aliança como os que receberam de Jesus o selo definitivo da Aliança carregam a missão de servir, reconciliar e reunir todos os povos da terra no único povo de Deus.<sup>32</sup>

A exclusividade excludente é incompatível com o desígnio salvífico do Pai. Não está no horizonte aberto da Aliança. O Deus Criador é o mesmo Deus que estabelece com Abraão e com Moisés uma Aliança e que, nesses tempos derradeiros, selou essa Aliança enviando o seu Filho único para realizar definitivamente a redenção do gênero humano. O Filho enviado do Pai, concretiza na história o desígnio salvífico do Pai em toda a sua plenitude: encarnação, redenção, ressurreição e glorificação. Se é assim, está na raiz última da Igreja de Jesus oferecer indistintamente a plenitude da comunhão divina a realidade criada. Está, portanto, na raiz dessa Igreja uma catolicidade ecumênica.<sup>33</sup>

Em última análise, respeitadas as disposições contrárias acerca do *Subsistit in*, não se pode negar sob pena de traição ao espírito do Concílio que ele representa o giro copernicano que o Concílio pretendeu realizar acerca da autocompreensão da Igreja e a sua relação com os cristãos não-católicos, bem como de suas Igrejas com a Igreja e seu mistério.<sup>34</sup> Contudo, convém ressaltar que, embora se tenha assumido essa posição, não se tem aqui a intenção de encerrar essa questão (nem pode) até porque, se o concílio deixa em aberto questão da eclesialidade das Igrejas não-cristãs e comunidades eclesial, mais pertinente do que fazer interpretações restritivas à questão, é recepcioná-la como uma tarefa a ser assumida.

### **1.3 De uma catolicidade ecumênica a uma catolicidade holística**

A vontade salvífica de Deus reunir e salvar não pode ser impedida por culpa humana. As lesões e cisões causadas ao longo dos séculos pelo povo de Deus atentam diretamente contra a unidade e identidade do mesmo povo de Deus, porém, ainda assim, não impedem a realização do desígnio salvífico de Deus, pois, em última instância, independentemente das questões pertinentes acerca da

---

<sup>32</sup> Cf., FUENTE, *Op. cit.*, 1998, p. 31.

<sup>33</sup> Cf., FUENTE, *Op. cit.*, 1988, pp. 31. 254.

<sup>34</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 224.

universalidade e institucionalidade, ou seja, da figura universal e institucional da Igreja, Deus reúne somente uma Igreja, somente um povo e não, povos de Deus.<sup>35</sup>

É válido ressaltar que quando se fala que Deus reúne uma só Igreja, não se está falando aqui de uma exclusividade excludente, mas na perspectiva da Igreja de Jesus que subsiste na Igreja Católica, porém não se reduz ao caráter institucional católico romano e menos ainda se encerra nele. A relação de Jesus com o Pai enquanto criador e consumidor de toda a realidade, de quem também prescinde o desígnio salvífico, faz da Igreja o “sacramento universal da salvação”<sup>36</sup>, ou seja, o instrumento da comunhão universal dos homens com Deus e entre si.<sup>37</sup>

Nesse sentido, longe de ser algo estático, a catolicidade da Igreja de Jesus é uma realidade dinâmica. Por um lado, a luz do imperativo do desígnio salvífico é dom de Deus em Jesus Cristo e no Espírito Santo. Por outro lado, é busca. A Igreja recebe esse dom, mas, pela via da missão deve buscar cada vez mais concretizar a sua própria catolicidade, ou seja, realizá-la em todas as dimensões da sua existência e do existir humano, de torná-la presente entre todos os povos e em todas

---

<sup>35</sup> Muito embora o termo “holístico” não tenha, necessariamente, estatuto na teologia, recorre-se ao seu uso para falar de uma catolicidade que significa literalmente “conforme o todo”, e assim “inteiro”, “completo” ou “geral” e “universal”, ou seja, “uma catolicidade que conote a ausência de barreiras, ilimitação e transcendência”. (DULLES, Avery. *Catholicity and Catholicism*. **Concordia Theological Quarterly - CTQ**, n. 2, v. 50, abril 1986, p. 81-82. Disponível em: <<http://www.ctsfw.net/media/pdfs/dullescatholicity.pdf>>. Acesso em 11 dez. 2018). Numa linguagem missiológica moderna, a catolicidade holística, tal como se compreende aqui, poderia ser descrita como todo o evangelho, para o homem todo, e para todos os homens, portanto, uma catolicidade radicalmente evangélica, universalmente horizontal, geográfica e multicultural (para todo o mundo e o mundo todo). Não obstante, conforme se pensa, a catolicidade holística compreende, pelo menos, quatro níveis de plenitude, a saber: **1) catolicidade integral**, que significa que todo o homem e todos os campos da vida são impactados pelo evangelho, mas também uma catolicidade extensiva ou social; **2) catolicidade universal**, compreendida não apenas geográfica e transculturalmente, mas também para todos os homens (contra a segregação racista, sexista, de credo, por exemplo) e entre classes e grupos sociais (contra as ideologias que validam a luta de classes e instrumentalizam o pobre como objeto de autopromoção pessoal); **3) catolicidade teológica ou confessional**, consiste no anúncio do evangelho “todo”, sem cortes nem reduções a um campo particular de aplicação ou instrumentalização (por exemplo, as evidentes reduções particularizadas da Palavra de Deus, tanto pelos movimentos pentecostais carismáticos da Igreja Católica quanto pela teologia da prosperidade nas Igreja Protestantes); **4) catolicidade temporal ou tradicional, ou de continuidade**, uma catolicidade que implique pensar a Igreja e a fé em conexão consciente e responsável com as fontes e com o passado: os pais da Igreja, os doutores, os cristãos Reformados, as práticas litúrgicas diversas, devocionais e missionárias. A raiz da catolicidade holística não está na noção de catolicidade intensiva ou “cosmológica”, como já foi posto aqui, mas no evangelho e na universalidade de Jesus Cristo.

<sup>36</sup> LG, n. 48.

<sup>37</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 369.

as culturas e, em última instância, se fazer presente especialmente com os pobres e oprimidos.<sup>38</sup>

A partir da *Lumen Gentium*, pode-se dizer que o termo católico não tem uma função de demarcação confessional. A catolicidade se apresenta na constituição eclesial como conceito de uma Igreja universalmente aberta e holística. Possui uma importância tanto sincrônica (no tempo presente) como diacrônica (entre e além dos séculos até as origens apostólicas). Tem, por conseguinte, “um significado qualitativo no sentido da plenitude da salvação como um significado geográfico no sentido da universalidade”, significado esse que implica dizer; tanto verdade, autenticidade, ortodoxia de fé, como universalidade geográfica.<sup>39</sup>

Em todo caso, a catolicidade retomada pela *Lumen Gentium* vai em direção ao sentido fontal da palavra católico que, por sua vez, não tem nada de sentido demarcatório, exclusivista. Ao contrário, denota ao universal a totalidade que é naturalmente mais do que a soma das partes. “Católico queria dizer integridade no sentido de plenitude”.<sup>40</sup> Entretanto, não significa um sincretismo de todas as possíveis religiões e visões totalizantes de mundo, mas uma universalidade visível, palpável, concreta. Não se trata uma abertura generalista difusa e indeterminada.

Por esta razão, a Igreja Católica entende que nela

[...] isto é, na igreja em comunhão com o sucessor de Pedro e os bispos em comunhão com ele, realiza-se historicamente a igreja de Jesus Cristo em forma concreta e visível, que nela subsiste a igreja de Jesus Cristo, isto é, tem sua forma de existência histórica concreta. [...] A comunhão com o sucessor de Pedro confere uma universalidade católica que abrange todos os povos e todas as culturas e, ao mesmo tempo, uma unidade interna que nenhuma outra igreja pode apresentar. Por conseguinte, a comunhão com o sucessor de Pedro com os bispos em comunhão com ele não significa estreitamento da catolicidade; ela pode vir a ser, muito antes, sinal e instrumento da verdadeira catolicidade.<sup>41</sup>

Por isso, considerando que a vontade salvífica universal de Deus manifesta-se desde as origens na fé do ser humano buscar a verdade e nas diversas formas religiosas de expressão da fé e, sobretudo na fé na aliança, pode-se admitir que

---

<sup>38</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 235.

<sup>39</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 231.

<sup>40</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 231.

<sup>41</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 236.

haverá sempre salvação a partir de Deus. Porém, não sem o seu desígnio salvífico assumido até as últimas consequências por Jesus Cristo e/ou independente dele.<sup>42</sup> Isso porque Jesus representa, definitivamente, o “para que” de todos os caminhos salvíficos de Deus; da fé, do batismo, da comunhão, da Igreja etc.

Em vista desse “para que” a *Lumen Gentium* sabiamente recorre ao *subsistit in* como princípio de uma catolicidade ecumênica e conseqüentemente aberta, holística da Igreja-povo de Deus. Princípio igualmente das formas graduadas de pertença e/ou ordenança ao desígnio salvífico de Deus na mediação salvífica e abrangente da Igreja de Jesus como sacramento universal de salvação. Por esta razão, tem-se optado de forma recorrente, neste capítulo, por considerar e nomear as Igrejas separadas como Igrejas e não hesitará em igualmente chamar as comunhões eclesiais ou comunidades igualmente de Igrejas.

E isso não é, nem de longe, um falso irenismo. Ao contrário, é parte do desdobramento lógico e pertinente do *subsistit in*. A abertura a uma catolicidade holística como desdobramento da catolicidade ecumênica é parte integrante de uma recepção, talvez, ousada da eclesiologia da *Lumen Gentium*. Alguns sentir-se-ão obrigados a extrair as consequências do que isso implica para a Igreja-povo de Deus; outros tentarão simplesmente reduzir seu alcance a interpretações fechadas. Em todo caso, considerando que o Concílio não é apenas um ponto de chegada, mas também ponto de partida para colocar em curso a renovação da Igreja, é preferível assumir o risco de extrair as consequências do que reduzir seu alcance.

Por isso, se se considera a conexão do “*subsistit in ecclesia catholica*” (LG 8) com os números 13 e 16 da *Lumen Gentium*, deve-se admitir que o antigo adágio já não corresponde mais a uma autocompreensão da Igreja, uma vez que essa conexão mostra que as Igrejas separadas e as comunhões eclesiais ou comunidades eclesiais participam, em graus diferentes, da unidade e da catolicidade do único povo de Deus. Por esta razão, e não somente por ela, mas não sem ela, mais pertinente do que afirmar uma doutrina fechada e excludente, é curar mediante o diálogo ecumênico e inter-religioso as feridas, as cisões e as lesões causadas em virtude de, por meio dele, conduzir a unidade incompleta à uma unidade completa.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 375.

<sup>43</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 214.

O Vaticano II retomou a visão holística renovada e a amplitude do católico que abrange tudo e todos, assim como voltou a valorizar a sua unidade na multiformidade interior dos povos, das culturas, das igrejas locais e dos carismas, sem, todavia, renunciar o vínculo especial com a Igreja Católica no sentido institucional, que é a única que possui a plenitude dos meios de salvação.<sup>44</sup>

Portanto, falar de uma catolicidade ecumênica e, mais do que isso, de uma catolicidade holística do povo de Deus como desdobramento da primeira, tanto é pertinente como consequente com o modo com o qual a Igreja se autocompreende e se relaciona com o mundo e as outras Igrejas. Na medida em que a integralidade da catolicidade do povo de Deus abrange tudo e todos, o ecumenismo atua para o crescimento conjunto da unidade na multiformidade católica do povo de Deus. A formulação mais aberta do Concílio, nessa direção é, como já se disse, o “*subsistit in ecclesia catholica*”.

## 2 HORIZONTE PARA UMA ECLESIOLOGIA VERDADEIRAMENTE CATÓLICA

As posições adotadas pelo Concílio Vaticano II marcam, por assim dizer, uma virada incontestável e até radical na autocompreensão da Igreja e da sua relação com o mundo e as outras religiões, sem que isso represente uma ruptura com a continuidade do ensino dogmático da Igreja Católica. Em que sentido pode-se falar de uma virada incontestável na autocompreensão da Igreja e sua relação com o mundo e ao mesmo tempo de uma continuidade com a dogmática da Igreja Católica?

Um primeiro aspecto que mostra essa continuidade-descontínua é que, a partir da redescoberta do povo de Deus na *Lumen Gentium* que, por sua vez, comporta uma catolicidade universal, a posição da Igreja não é mais de oposição com as outras religiões, até mesmo outras Igrejas e comunidades eclesiais, como reconhece o documento. A Igreja não lança, por conseguinte, uma crítica ou juízo negativo sobre religiões não-cristãs, antes, reconhece nessas confissões tudo o que há de bom, inclusive admite que nelas não há um vazio eclesiológico, ou seja, há sinais, sementes, indícios de salvação.

---

<sup>44</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 234.

Permanece o ensino dogmático da necessidade da Igreja à salvação, porém com o devido reconhecimento de que o desígnio salvífico a Deus pertence e Ele pode salvar de maneira que somente Ele conhece. O Concílio não diz com clareza que há salvação fora da Igreja, e nem pode dizer. Do contrário, estaria anulando a necessidade da própria Igreja. Diante do posicionamento de abertura para as outras Igrejas, religiões não-cristãs e comunidades eclesiais seria irrelevante insistir numa questão que, em última instância é Deus quem decide.

A salvação é dom d'Ele. A Igreja é sacramento universal desse dom, e enquanto tal não é um círculo fechado, mas uma força viva dinâmica, comunidade aberta para o mundo. A sua missão é ser sempre para. É por isso que numa atitude de quem carrega esse tesouro como que em vasos de barro, foi capaz de positivar a relação com as outras Igrejas, reconhecer os sinais de salvação que existem para além dos seus limites e ainda assim permanecer como um estandarte entre os povos, um farol que durante a noite aponta a direção do porto.

Outro aspecto do giro incontestável realizado pelo Vaticano II é que, tanto na *Lumen Gentium* quanto nos documentos do Concílio que já foram citados aqui e que ainda serão mencionados como desdobramentos da virada copernicana, o Vaticano II não examina ou não se detém em explicitar os esforços individuais de cada mulher e de cada homem para obter a salvação. A salvação é tratada na perspectiva do desígnio salvífico de Deus que quer salvar a todos como povo e, dentro dessa, o Concílio estabelece um diálogo com cada confissão religiosa, cada religião, cada grupo humano a partir do ordenamento desses grupos à catolicidade do povo de Deus.

Por conseguinte, como consequência do *subsistit in* que possibilita a abertura da Igreja para o reconhecimento da eclesialidade, mais ou menos completa, das confissões não cristãs, a *Lumen Gentium* apresenta três grupos de pertença ou ordenamento à Igreja-povo de Deus: os fiéis católicos (plenamente incorporados ao povo de Deus), os cristãos não-católicos (não plenamente, mas incorporados ao povo de Deus) e os não cristãos (ordenados ao povo de Deus).

Isso é algo novo para o ensinamento dogmático da Igreja. Antes, não se reconhecia nenhuma eclesialidade fora da Igreja. Agora o Concílio está dizendo que todos, estão mais plenamente ou menos plenamente incorporados e/ou ordenados ao povo de Deus. Não obstante, diferente do ensinamento anterior que falava de um

desejo implícito das outras confissões religiosas e/ou grupos humanos ao único povo de Deus, o Concílio retira essa expressão. É o Espírito quem desperta o desejo de reunir todos os povos num só povo, todos os rebanhos num só rebanho.

Apenas o caso dos não cristãos continua sendo tratado como ordenados a pertença ao povo de Deus. Entretanto, ainda assim, a *Lumen Gentium* não usa formalmente nem intuitivamente, contra eles, o adágio clássico da Igreja, ao contrário, tanto o número 16 da Constituição sobre a Igreja quanto o número 7 do *Ad Gentes*, citam, em relação a eles, a fórmula bíblica da salvação universal: “Deus, nosso Salvador, quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2, 4).

Isso tanto permite uma abertura da Igreja para poder realizar mais plenamente a sua catolicidade, quanto não lhe tira nada, ao contrário, investe-a mais de responsabilidade. Se a vontade salvífica de Deus é que todos os homens sejam salvos, e que igualmente todos cheguem ao conhecimento da verdade e a Igreja é conhecedora dessa verdade, cabe então a essa Igreja, através de suas missões, a responsabilidade de proclamar o Evangelho a toda criatura de acordo com a ordem de Cristo e com isso, poder constituir-se mais plenamente como uma Igreja verdadeiramente católica.

## 2.1 Desdobramentos da catolicidade holística do Povo de Deus no Vaticano II

Em virtude de apontar as confirmações e os desdobramentos da catolicidade holística integral totalizante do Povo de Deus, o que configura cada vez mais a *Lumen Gentium* como um documento copernicano no que diz respeito à eclesiologia do século XX, deve-se associá-la a outros documentos também do Vaticano II. São eles: *Unitatis Redintegratio* (sobre o ecumenismo), *Gaudium et Spes* (sobre a relação da Igreja e o mundo), *Ad Gentes* (sobre a atividade missionária da Igreja) e *Nostra Aetate* (sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs).<sup>45</sup>

Pois bem, tanto a *Lumen Gentium* quanto o decreto *Unitatis Redintegratio* foram votados no mesmo dia. É provável que a preparação desses documentos

---

<sup>45</sup> A intenção aqui não é fazer uma análise minuciosa da *Unitatis Redintegratio*, *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes* e *Nostra Aetate*, mas apenas destacar alguns pontos ou aspectos de conexão entre esses documentos e a *Lumen Gentium*, entendidos na perspectiva de confirmação e desdobramento da catolicidade holística da Igreja-povo de Deus.

tenha sido contemporânea, o que assegura, por assim dizer, certa coerência entre os dois documentos. A expressão, por exemplo, “Igrejas ou Comunidades eclesiais” presente tanto na *Lumen Gentium* (15) quando no decreto *Unitatis Redintegratio* recolhido como o título do capítulo III: “Igrejas e denominações religiosas separadas” que indica exatamente as comunidades eclesiais separadas da Sé Apostólica Romana, mostra claramente a coerência entre esses documentos.<sup>46</sup>

Além disso, apesar de ter havido várias petições por parte dos padres conciliares para que se retirasse a expressão “Igrejas ou comunidades eclesiais” como expressão também das Igrejas separadas, não é sem razão que a Comissão Teológica optou por manter a expressão. O fato é que a permanência dessa expressão em ambos documentos assegura a ideia de que também nas comunidades separadas está presente a única Igreja de Cristo, embora que de modo imperfeito. A opção da Comissão Teológica em permanecer com a expressão está em perfeita conexão com o *subsistit in*, princípio de abertura para uma catolicidade ecumênica e conseqüentemente holística.

O documento *Unitatis Redintegratio* confirma e desdobra a eclesialidade das comunidades separadas já atestada na *Lumen Gentium*, nos seguintes termos:

[...], as Igrejas e as comunidade separadas, apesar de seus limites, não podem ser inteiramente despidas de significação e peso no mistério da salvação. O Espírito de Cristo não reluta em passar por elas como meios de salvação, cuja virtude deriva da plenitude de graça e verdade, confiada à Igreja católica.<sup>47</sup>

O mistério da salvação também passa por essas Igrejas e comunidades separadas. A única Igreja que é meio de salvação era a Igreja católica. Agora, de modo revolucionário, o Concílio está dizendo que as Igrejas e as comunidades separadas são meios de salvação, mesmo que o dom da salvação derive da plenitude confiada a Igreja católica. Não se pode deixar de reconhecer aqui um passo significativo em direção a catolicidade ecumênica da Igreja-povo de Deus e articulação da *Lumen Gentium* com o decreto *Unitatis Redintegratio*.

---

<sup>46</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 260.

<sup>47</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Conciliar *Unitatis Redintegratio*, n. 3. In: **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 262. Doravante citado como UR e o número correspondente.

Por conseguinte, o capítulo III do decreto *Unitatis Redintegratio* trata das “Igrejas e denominações religiosas separadas”, precisamente da relação com as Igrejas do Oriente, a quem também merece, segundo o decreto, ser chamadas e reconhecidas legitimamente como Igrejas. O texto destaca o batismo como critério de unidade entre as Igrejas. Porém, mantém a reserva em relação ao fato de que nas Igrejas orientais falta o sacramento da Ordem.

Entretanto, em nenhum momento o texto recorre às antigas afirmações que situavam os cristãos não católicos fora da Igreja-povo de Deus e que, conseqüentemente, ignoravam as suas comunidades eclesiais. Ao contrário, o texto confirma que o adágio clássico “fora da Igreja não existe salvação” não é direcionado a nenhum cristão batizado, independente da Igreja ou comunidade eclesial. Nesse caso se existe eclesialidade fora da Igreja católica, mesmo que essa derive, como já se disse da catolicidade da Igreja, então essas Igrejas e comunidades não são, como também se disse, desprovidas dos meios de salvação.

Outros documentos do Vaticano II, a saber, a *Gaudium et Spes*, o *Ad Gentes* e a *Nostra Aetate*, apresentam algumas proposições relativas aos não cristãos. Essas proposições, conforme se está defendendo aqui, caminham na direção de uma catolicidade aberta, holística, integral e não menos que ecumênica da Igreja-povo de Deus. Entrementes, confirmam e prolongam os números 16 e 17 da Constituição *Lumen Gentium*.

O número 22 da *Gaudium et Spes* faz referência a universalidade da salvação a partir do mistério pascal de Cristo. Diz a Constituição:

Como Cristo morreu por todos, todos são chamados a participar da mesma vida divina. Deve-se pois admitir que o Espírito Santo oferece absolutamente a todos os seres humanos a possibilidade de se associar ao mistério pascal, de maneira conhecida somente por Deus.<sup>48</sup>

Parece plausível atentar ao fato de que os cristãos são os primeiros a serem associados ao mistério pascal de Cristo. Entretanto, não os únicos uma vez que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem ao mistério pascal

---

<sup>48</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 22. In: **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. Trad. Francisco Catão. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 487. Doravante citada como GS e o número correspondente.

de Cristo de modo conhecido somente por Deus. No número 16 da *Lumen Gentium*, os padres conciliares dizem algo semelhante, a saber, “aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, de modos diversos, a formarem parte do povo de Deus”.

Por conseguinte, apresenta quatro grupos não cristãos de povos ou situações conforme os graus de distância da fé católica, mas que, de maneiras diversas, ou, nos termos cristológicos da *Gaudium et Spes*, de maneiras que somente Deus pode conhecer, fazem parte ou estão ordenados ao único povo de Deus. São eles: aqueles que estão mais próximos da fé cristã (os judeus); aquele que guardam a fé de Abraão (os muçulmanos); os crentes de outras religiões que buscam a Deus; e finalmente os incrédulos de boa vontade, de boa fé, ou seja, os que não conhecem a Deus, mas que praticam o bem, a justiça, a bondade (podem ser incluído aí até mesmo os ateus).<sup>49</sup>

Todos estão incluídos no plano salvação que é dom de Deus, objeto da sua graça. Todos esses grupos de pessoas e situações estão ordenados ao povo de Deus. De fato, se Cristo morreu por todos como diz a *Gaudium et spes*, não importa o grau de aproximação desses grupos de pessoas com a fé cristã, todos eles são chamados a salvação, a participarem da vida divina doada pelo sacrifício de Cristo na cruz. Em virtude disso, eles também são chamados à Igreja-povo de Deus e por causa disso já dizia São Tomé acerca deles, utilizando as categorias aristotélicas de ato e potência, “os infiéis, embora não pertençam em ato à Igreja, pertencem em potência”.<sup>50</sup>

Diferente da *Mystici corporis* que admitia essa relação a partir do desejo inconsciente, a *Gaudium et spes* e a *Lumen Gentium* pautam essa relação não no voto subjetivo e implícito de entrar ou pertencer a Igreja, mas na objetividade do desígnio divino da salvação. A expressão desejo implícito, também nesse caso, não é mais usada pelo fato de que os não-cristãos podem ser salvos não porque há neles um desejo implícito e inconsciente, mas porque pertencem, em última instância, a uma humanidade visitada pela livre iniciativa da salvação de Deus em Jesus Cristo e por estarem, de diversas maneiras, ordenados à Igreja, instituição creditada para a salvação universal.

---

<sup>49</sup> Cf., SESBOÜÉ, Bernard. *Op. cit.*, 2006, p. 257.

<sup>50</sup> Cf., SESBOÜÉ, Bernard. *Op. cit.*, 2006, p. 257.

O vínculo da Igreja com a salvação não reside nas disposições subjetivas, particulares, individuais e exclusivistas, mas na realidade da graça que atua nela e a faz sacramento universal da salvação.<sup>51</sup> Cristo morreu por todos e, pelo seu sacrifício, todos são chamados a participar ou receber o prêmio da vitória que o seu sacrifício alcançou. Com efeito, é oportuno lembrar que a salvação não depende exclusivamente do próprio indivíduo e/ou da sua boa vontade. Não é, portanto, uma conquista puramente humana; ela é acima de tudo um dom divino, tanto é verdade que, o decreto *Ad Gentes*, indo nesta mesma direção diz:

A realização do desígnio universal de Deus salvar a toda a humanidade é fruto da bondade e da providência divinas. Do mais íntimo do ser humano brotam inúmeros movimentos, inclusive religiosos, de busca de Deus, com que os seres humanos “procuram alcança-lo ou encontra-lo, embora não esteja longe de ninguém” (At 17,27). Todas essas formas de busca de Deus servem de pedagogia e de preparação para o Evangelho [...].<sup>52</sup>

O desígnio universal da salvação leva em conta os diversos esforços religiosos da humanidade em busca de Deus. O Concílio, por sua vez, reconhece esses esforços não na perspectiva individual, mas enquanto expressões, grupos religiosos. Ninguém se salva por sua própria força, ninguém se salva sozinho. A salvação é desígnio de Deus, desígnio para salvar não individualmente, mas como povo.

Por conseguinte, o mesmo documento aborda no número 7, em comum acordo com o número 17 da *Lumen Gentium* (que trata da índole missionária da Igreja), a questão da salvação de todos a partir da tarefa missionária da Igreja-povo de Deus. O fato é que a intuição missionária da Igreja está intimamente ligada à catolicidade como prerrogativa essencial do novo povo de Deus. A catolicidade é um elemento constitutivo da Igreja e a missionariedade é um momento constitutivo da catolicidade.<sup>53</sup>

O fundamento e necessidade da atividade missionária, conforme atesta o documento *Ad Gentes*, reside na:

---

<sup>51</sup> SESBOÜÉ, Bernard. *Op. cit.*, 2006, p. 269-270.

<sup>52</sup> CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Conciliar *Ad Gentes*, n. 3. *In: VATICANO II. Mensagens, discursos e documentos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 401. Doravante citado como AG e o número correspondente.

<sup>53</sup> Cf., RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 350.

[...] vontade de Deus “salvar todos os homens e leva-los ao conhecimento da Verdade. Deus é um só. Um só também o mediador entre Deus e os seres humanos, o homem Cristo Jesus que se entregou para a redenção da multidão” (1Tm 2,4-6). “De ninguém mais se pode esperar a salvação” (At 4, 12). Por intermédio da pregação da Igreja, todos devem se converter a ele e fazer um só corpo com ele e com a Igreja, pela recepção do batismo. O próprio Cristo insistiu expressamente na “necessidade da fé e do batismo” (cf., Mc 16, 16; Jo 3, 5), mostrando ao mesmo tempo a necessidade da Igreja, porta pela qual todos são convidados a passar todos os seres humanos. Não se podem salvar todos aqueles que, sabendo que a Igreja católica foi fundada por Cristo, da parte de Deus, como necessária à salvação, recusam-se a entrar ou a permanecer nela”.<sup>54</sup>

Também aqui, como no decreto *Unitatis Redintegratio* e na Constituição *Gaudium et Spes*, trata o desígnio salvífico universal a partir da mediação de Cristo. Entretanto, mais especificamente em comunhão com a *Lumen Gentium* e o decreto *Unitatis Redintegratio*, mantém a tensão do ensinamento doutrinal da Igreja acerca do batismo como critério de incorporação plena à Igreja e conseqüentemente a necessidade da Igreja para a salvação.

Com efeito, mais do que assinalar um caráter restritivo quando destaca a necessidade da Igreja à salvação, o decreto *Ad Gentes* chama atenção a responsabilidade da Igreja para com a evangelização. Se a vontade salvífica de Deus é salvar todos os homens e leva-los ao conhecimento da Verdade e a Igreja católica é conhecedora dessa Verdade, cabe então a ela a responsabilidade de anunciá-la. Se é assim, o texto conciliar, mais do que cobrar exigências sobre os outros ou assinalar o caráter restritivo da Igreja necessária à salvação, lembra a própria Igreja de sua obrigação.

É verdade que uma concepção mais aberta à salvação dos não-cristãos, como é o caso, pode desencorajar a tarefa missionária da Igreja. Afinal, se existe a mediação (do Cristo), por meio de quem todos podem alcançar a salvação e se Deus pode salvar por meios que só ele conhece, qual é mesmo a necessidade da Igreja à salvação? Por que e para que ainda se faz mister a missão? Segundo Ratzinger, “não estamos em condições de entender a finalidade da missão, sobretudo, quando também as outras religiões são apontadas e reconhecidas como caminho e como meio de salvação”.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> AG, n. 7.

<sup>55</sup> RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 332.

Entretanto, o próprio Ratzinger procurando uma resposta a essas questões, lembra que a Igreja não pode ser considerada um círculo fechado no qual dentro estão os que tem acesso a salvação, fora estão os que são destinados a perdição. Ao contrário, a Igreja longe de ser um círculo fechado é uma força viva que marcha em direção aos demais. A partir disso pode-se entender o objetivo e a finalidade da Igreja e da sua atividade missionária.

A missão da Igreja é a de ser sempre *para*, pois ela é justamente a manifestação do amor divino e toda vez que os homens se ajudam mutuamente, este amor divino concretiza-se mais ainda. A Igreja é uma comunidade aberta para o mundo e não uma sociedade esotérica. Aqui poderíamos citar um princípio muito caro à teologia escolástica e que diz: *bonum diffusivum sui*, isto é, o amor tem necessidade de extravasar. O amor tem necessidade de avançar para além de si mesmo. A comunicação é uma parte essencial do próprio bem. [...] A própria Igreja, para realizar-se precisa *difundir-se* e *comunicar-se*. Como realidade dinâmica não pode conservar a mensagem de Deus só para si, mas é mister que a transmita a toda a humanidade. Aproveitando a alegria do Evangelho, poderíamos dizer que a missão da Igreja é a expressão da hospitalidade divina. Por meio da sua missão, os seus mensageiros vão para o mundo a fim de distribuírem o convite para o banquete divino.<sup>56</sup>

Nesse sentido, a afirmação da *Gaudium et Spes*, segundo a qual Deus pode salvar por caminhos ou modos que apenas ele conhece nem tira a responsabilidade da Igreja para com a pregação do Evangelho e menos ainda diminui a sua necessidade à salvação, antes, a corrobora. A Igreja é um gesto de abertura, necessariamente ela deve realizar essa abertura para orientar o homem para o amor de Deus. Se é assim, tanto são legítimas as aberturas que a *Lumen Gentium* e também outros documentos do Vaticano II dão para uma catolicidade aberta, holística, quanto para reconhecer e promover o papel missionário da Igreja.<sup>57</sup>

Inautênticos, são os fechamentos que se opõem à catolicidade no âmbito global e universal da Igreja. Não obstante, são igualmente inautênticas as interpretações que em nome de um essencialismo abstrato da Igreja, recusam os pontos de abertura dados pelo Concílio que incidem numa catolicidade ecumênica, holística, ecológica, escatológica e global.

---

<sup>56</sup> RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 333.

<sup>57</sup> Cf., RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 264-265.

[...] *ecumênica* porque exerce mundialmente o ministério da reconciliação e, em diálogo com todos os homens; *holística* porque luta contra toda ordem do mal para dar pleno sentido a salvação que anuncia, *ecológica* porque defende a integridade da criação; *escatológica* porque está comprometida com a realidade desde a sua meta até a consumação a que é chamada; *global* porque supera o provincianismo ou “paroquialismo” ao constatar que o que se realiza em um nível concreto gesta as consequências para a renovação da humanidade a partir de dentro.<sup>58</sup>

Nesse sentido, pode-se extrair um julgamento benevolente sobre a abertura da catolicidade da Igreja e da sua relação com as outras religiões não-cristãs da declaração do Vaticano II *Nostra Aetate*. Por seu próprio título e conteúdo a *Nostra Aetate*, além de confirmar amplamente o número 16 da *Lumen Gentium*, constitui, por assim dizer, uma ressignificação radical do antigo adágio “fora da Igreja não há salvação”.<sup>59</sup>

Diferente da *Lumen Gentium* que no número 16 fala da ordenança ou graduação dos não-cristãos a formarem parte do povo de Deus a começar pelos que estão mais perto do cristianismo até os mais distantes, a *Nostra Aetate* faz exatamente o caminho inverso, começa pelos que estão mais distantes. Antes de abordar o judaísmo, fala com apreço da religião muçumana. Reconhece as várias dissensões e lutas entre cristãos e muçumanos ao longo da história e convida todos a superar o passado e a cultivar a compreensão mútua.<sup>60</sup>

A *Nostra Aetate* carrega uma leitura positiva e benevolente das religiões que não têm nenhuma ligação com o cristianismo. Admite que essas religiões, assim como o hinduísmo e as variadas formas de budismo, “espalhadas pelo mundo inteiro, procuram vir, de muitos modos, ao encontro da inquietação do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas, preceitos e ritos sagrados”.<sup>61</sup>

Pela primeira vez na história, desde as dissensões entre cristãos e não-cristãos, um Concílio da Igreja vai estabelecer uma relação positiva com o conjunto das religiões não-cristãs, pautada no espírito de diálogo e colaboração. A Igreja católica, diz a *Nostra Aetate*,

<sup>58</sup> FUENTE, *Op. cit.*, 1998, p. 271.

<sup>59</sup> Cf., SESBOÛÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 266.

<sup>60</sup> Cf., CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração Conciliar *Nostra Aetate*, n. 3. In: **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 341. Doravante citado como NA e o número correspondente.

<sup>61</sup> NA, n. 2.

não rejeita o que é verdadeiro e santo em todas as religiões. Considera suas práticas, maneiras de viver, preceitos e doutrinas como reflexo, não raramente autêntico, da verdade que ilumina todos os seres humanos, ainda que se distancia do que ela crê e ensina. Anuncia, porém, a Cristo, e se sente incessantemente obrigada a fazê-lo, como “caminho, verdade e vida” (Jo 14, 16), em que todos somos chamados a encontrar a plenitude da religião e em que Deus reconciliou consigo todas as coisas. Por isso, a Igreja católica exorta seus filhos ao diálogo e à colaboração com os seguidores das outras religiões, para que dêem o testemunho da fé e da vida cristã, reconhecendo, servindo e promovendo os bens espirituais e morais, assim como os valores socioculturais presentes nelas.<sup>62</sup>

Todavia, apesar da leitura positiva que a declaração faz acerca da relação da Igreja com as religiões não-cristãs, permanece um ponto em tensão, ponto que leva a interpretações discrepantes. O fato é que, mesmo o texto considere os caminhos propostos por essas religiões, não raramente autênticos, afirma para, além deles, a obrigação que a Igreja tem de anunciar Cristo como “caminho, verdade e vida” (Jo 14, 16). Se Jesus Cristo é o caminho no qual encontra-se a plenitude da religião, até que ponto o documento reconhece a existência de caminhos diferentes?

Para Sesboüé, o Concílio parece legitimar os caminhos propostos pelas religiões na busca humana por Deus, ou mostrando que o verdadeiro caminho é dado por Deus em Cristo. De um lado, uma perspectiva ascendente, a busca humana por Deus; de outro lado, uma perspectiva descendente, o caminho é dado por Deus em Cristo. Em todo caso, mesmo que se afirme sem erro a singularidade de Cristo como caminho ao qual todos os outros caminhos e estradas convergem para ele, essas perspectivas não excluem que, ambos caminhos sejam fertilizados pela graça de Deus tornando-os em caminhos de salvação.<sup>63</sup>

Com isso, o Concílio resolve, por assim dizer, a questão se pode ser dito ou não que os não-cristãos recebem sua salvação exclusivamente ou em parte por suas religiões. Assim como na *Lumen Gentium* 16, a *Nostra Aetate* reconhece a fecundidade salvífica das religiões não-cristãs, sem com isso negar a necessidade da Igreja à salvação. Não obstante, seguindo o exemplo dos apóstolos Pedro e Paulo, o Concílio rejeita toda e qualquer forma de discriminação e ou perseguição

---

<sup>62</sup> NA, n. 2.

<sup>63</sup> Cf., SESBOÜÉ, *Op. cit.*, 2006, p. 267.

por causa das diferenças de raça, cor, condição ou religião e pede que as relações entre ambos sejam sempre as melhores (cf., 1Pd 2, 12).<sup>64</sup>

Essa iniciativa é fundamental para que as religiões, respeitadas as suas particularidades (caminhos pelos quais o ser humano busca a Deus ou o absoluto), possam de fato alcançar a fraternidade universal e a Igreja-povo de Deus possa, por sua vez, realizar a sua catolicidade como plenitude que unifica, sem uniformizar, a diversidade das expressões legítimas que buscam a Deus, mesmo naqueles casos em que, segundo seu ponto de vista, uma ou outra expressão é menos perfeita e/ou não plena.

Se isso não for uma “revolução copernicana” na autocompreensão da Igreja e da sua relação com o mundo e as outras religiões, nada mais seria. Para que a Igreja permaneça nesse espírito copernicano, talvez seja o caso assumir diante disso a tarefa de renovar-se sempre, portanto uma *Ecclesia semper Reformanda, semper purificanda*.

## **2.2 *Ecclesia semper reformanda* como tarefa a Igreja-povo de Deus**

O termo *Ecclesia Semper Reformanda est*, traduzindo “a Igreja deve sempre ser reformada” é próprio da tradição da Reforma. Foi usado pela primeira vez em 1947 pelo notável teólogo de tradição reformada Karl Barth. A expressão, corresponde a convicção que alguns teólogos protestantes reformados têm de que a Igreja deve continuamente reexaminar-se a fim de manter sempre fiel a sua doutrina e conseqüente com a sua prática.

Entretanto, a partir do Vaticano II, a intuição dessa ideia não mais se encerra apenas no universo protestante, tanto é verdade que, com devidas ressignificações, vai aparecer em documentos do Concílio, precisamente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG 8) e no Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR 6-8). Contudo, convém ressaltar, como nota o Cardeal Kasper que ao utilizar o termo *Ecclesia Semper Reformanda*, “podemos cair no risco de acabar se reformando para longe das bases reformadas de seu próprio ser Igreja e, desse modo, incorrendo numa autossecularização ou relativização”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> NA, n. 5.

<sup>65</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 478, conforme nota do autor.

Em virtude de evitar cair nesses possíveis desvios, costuma-se usar mais o termo “*Ecclesia Semper Purificanda*”, ou seja, uma Igreja em estado permanente de conversão e purificação e não menos do que em estado de renovação e reforma permanente, do que “*Ecclesia Semper Reformanda*”. Seja como for, a expressão manifesta-se claramente nas seguintes formulações:

A Igreja, reunindo em seu próprio seio os pecadores, ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se, busca sem cessar a penitência e a *renovação*.

[...]

Andando, porém, através das tentações e tribulação, a Igreja é confortada pela força da graça de Deus prometida pelo Senhor, para que na fraqueza da carne não decaia da perfeita fidelidade, mas permaneça digna esposa de seu Senhor e, sob a ação do Espírito Santo, não deixe de *renovar-se* a si mesma, até que pela cruz chegue à luz que não conhece ocaso.

[...]

A Igreja exorta seus filhos à purificação e à *renovação*, a fim de que brilhe mais claro o sinal de Cristo sobre a face da Igreja.<sup>66</sup>

[...]

Por esse motivo os católicos todos devem tender à perfeição cristã e, segundo a condição de cada qual, empenhar-se para que a Igreja, carregando em seu corpo a humildade de Jesus, de dia para dia, se purifique e se *renove*, até que Cristo a apresente a Si gloriosa, sem mancha e sem ruga.<sup>67</sup>

A palavra “*renovacio*” é usada 39 vezes nos documentos conciliares, quase sempre no sentido de renovação da Igreja (cf., UR 4, 6; AG 35; GE 12; PO 12; OT 22), não obstante, a palavra “*renovare*” também usada com sentido similar é citada 24 vezes nos documentos conciliares (cf., LG 4; PC 9). Por conseguinte, embora com menos frequência, o Concílio também usa os termos “reformatar” e “reforma”, não só no sentido bíblico-patristico conforme aparece na *Lumen Gentium* 48, mas também no sentido de reforma das deficiências históricas da Igreja. Os textos que mais corroboram essa tese é: *Unitatis Redintegratio* 6: “A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma peregrina da qual necessita perpetuamente como instituição humana e terrena”, e (UR 4): “Finalmente, ao examinar melhor sua fidelidade em relação à vontade de Cristo sobre a Igreja, todos se dispõem a prosseguir com maior afinco no trabalho de reforma ou de renovação de si mesmos”.

<sup>66</sup> LG, n. 8, 9, 15. *Citação com grifo.*

<sup>67</sup> UR n. 4. *Citação com grifo.* Ver também: UR 3, 6; LG 48; GS 43.

Com isso, quer-se mostrar que a necessidade de renovação e de reforma da Igreja assumida pelo Vaticano II denota, por um lado, o caráter penitencial da Igreja; por ser constituída de um “povo santo e pecador” a Igreja que não existe sem esse povo, é necessitada permanentemente de conversão ao Evangelho, de purificação de suas fraquezas e pecados. Por outro lado, a renovação e a reforma, se fazem necessárias para que a Igreja possa purificar-se de determinadas formas e configurações históricas que assumiu ao longo do processo histórico da consciência eclesial que obscureceram a sua essência/identidade e missão.

Exatamente por em seu seio encontrar-se santos mais também pecadores, a Igreja necessita da conversão e do perdão dos seus pecados. Entretanto, o caráter penitencial da Igreja não se dá apenas pelos simples pedidos de perdão que os papas, desde João XXII, têm feito pelas faltas e pecados da Igreja. O pedido de perdão é importante, mas só tem sentido se vier como fruto de uma conversão interior e conseqüentemente de uma mudança de espírito, de mentalidade e práxis cristã, e não menos que de uma conversão dos seus fiéis.

O pedido de perdão é crível na medida em que é reflexo de uma conversão não de palavras, mas de atitudes, ou seja, uma conversão concreta. A santa Igreja, que carrega pecadores no seu seio e apresenta estruturas pecaminosas, precisa de conversão, de reforma e renovação, se quiser preservar sua tradição.<sup>68</sup> Por esta razão, deve andar fidedignamente sempre em via de purificação, renovação e de reforma de seus membros. Não é somente a estrutura que precisa de renovação e reforma, mas também o corpo da Igreja constituído por pessoas, pedras vivas.

A Igreja “não tem como preservar a sua tradição, a não ser renovando esta e a si mesma. Com efeito, isso não é possível sem processos dolorosos de penitência e de purificação nem santificação pessoal”.<sup>69</sup> Nesse caso, a reforma e renovação da Igreja pressupõe tanto a conversão da estrutura quanto a conversão pessoal, o arrependimento pessoal e igualmente a santificação pessoal. O processo de renovação da estrutura é conseqüência do processo de conversão, renovação e santificação pessoal. Se é assim, a via da penitência, da renovação e da reforma é critério para que a Igreja possa ser caracterizada de fato como santa.

---

<sup>68</sup> Cf., KASPER, Walter. *Op. cit.*, 2012, p. 228.

<sup>69</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 229-230.

Noutras palavras, para permanecer santa, a Igreja precisa sempre de conversão interior e renovação do espírito. E esta conversão, como insistentemente já se disse, precisa ser concreta. Isso, porém, não é algo inédito na vida da Igreja. Vem acontecendo, em maior ou menor grau, desde a Igreja Antiga. O cardeal Kasper, por exemplo, testemunha a esse respeito ao afirmar que na história da Igreja, de fato, reiteradamente, houve movimentos de renovação e, conseqüentemente, de reforma e/ou que provocaram reformas concretas na vida da Igreja.

Pense-se no surgimento do monasticismo da Igreja Antiga, nos movimentos de renovação medievais desencadeados por Bernardo de Clairvaux e Francisco de Assis, na *devotio moderna* da Idade Média tardia, no movimento católico de renovação já antes e depois da Reforma, na renovação bíblica, litúrgica e ecumênica em preparação ao Concílio Vaticano II, bem como nas iniciativas e nos movimentos espirituais pós-conciliares.<sup>70</sup>

Convém ressaltar que, muito embora a conversão seja necessária à renovação da Igreja, é preciso diferenciar o que é renovação da inovação e falsa renovação. A renovação não implica, de modo algum, construir uma nova Igreja, mas simplesmente (talvez não tão simples) renová-la a luz da Escritura e da Tradição. Tudo o mais que se faz na Igreja, em nome de uma pretensa renovação, porém que se distancia das fontes bíblicas e patrísticas configura-se com inovação e/ou falsa renovação que seria a conformidade com motivos, valores e pontos de vista mundanos.

O cardeal Ratzinger, por sua vez, em seu livro “O Novo Povo de Deus” escreveu um capítulo muito interessante intitulado “A renovação da Igreja”, onde analisa, por assim dizer, a natureza e os critérios desta renovação. Para Ratzinger, o sentido fundamental da renovação da Igreja não reside na substituição daquilo que faz parte do depósito da fé cristã por algo que pareça melhor, mas revalorizar aquilo que é cristão.<sup>71</sup> Não se trata, portanto, de uma dissolução do que é velho, mas de uma ressignificação do que desde as origens é potencializador de vida à Igreja.

Com efeito, o critério determinante da renovação da Igreja é dado pelo confronto da sua realidade hoje com suas origens. É ele quem determina o que

---

<sup>70</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 229.

<sup>71</sup> Cf., RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 252.

carece de renovação. É ele quem diz o que é uma verdadeira renovação e uma falsa renovação. Seguindo essa perspectiva, Ratzinger afirma que a falsa renovação “assemelha-se a uma indústria mal dirigida e que procura avidamente o aumento da freguesia. Ou, como uma mercadoria que possa ser comprada segundo os gostos dos homens”.<sup>72</sup> Por sua vez, a verdadeira renovação “é aquela que se preocupa com aquilo que é realmente cristão e que muitas vezes se encontra escondido”.<sup>73</sup>

Se é assim, pode-se dizer que a reforma mais significativa e, talvez, a mais profunda realizada pelo Vaticano II implicou em re-ver o conceito de Igreja. Aliás, mais do que simplesmente re-ver o conceito de Igreja, implicou re-ver a autocompreensão da Igreja e conseqüentemente a sua relação com o mundo e as outras Igrejas e religiões. Por isso, ainda que se queira dizer outra coisa, não se pode omitir e/ou minimizar o fato de que o Concílio afirmou categoricamente que a Igreja é povo de Deus. Este conceito revê a identidade e autocompreensão da Igreja e igualmente lança as bases para outras renovações da eclesiologia.

A partir da redescoberta do conceito histórico-salvífico “povo de Deus” para dizer a natureza íntima e a configuração histórica da Igreja, a Igreja não é mais vista tão somente como uma sociedade perfeita e hierarquicamente desigual, mas como “comunhão de pessoas”, como “ícone” da Trindade (Pai, Filho, Espírito Santo). A redescoberta do conceito histórico-salvífico “povo de Deus” se insere pois na dinâmica de uma Igreja renovada e dotada da capacidade de renovar-se. É fruto do *aggiornamento* que o Papa João XXIII desejou para a Igreja.

A ideia de *aggiornamento* proposto pelo Papa João XXIII e que, no início do Concílio causou certa surpresa e apreensão da parte dos padres conciliares, tornou-se, um pouco por vez, uma constante da dinâmica da Igreja. O *aggiornamento* dinamiza o processo de renovação e atualização da Igreja em duas direções; na busca da vontade de Deus e conseqüentemente na atualização dessa vontade em cada momento da vida das pessoas e da Igreja; e na fidelidade à tradição e sensibilidade com relação aos novos desafios de cada momento histórico.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Cf., RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 254.

<sup>73</sup> RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 254.

<sup>74</sup> Cf., BARREIRO, Álvaro. **Igreja, povo santo e pecador**: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 119.

Por esta razão, em virtude de destacar a novidade do Vaticano II no que diz respeito a colocar a Igreja num estado permanente de renovação, convém ressaltar mais uma vez que a iniciativa de reforma da Igreja não é algo que surge com o Vaticano II. A história da Igreja conta que ao longo dos séculos houve outras reformas que, de um lado, recorreram a Concílios e/ou Sínodos para corrigir erros ou desvios no conteúdo da fé (sobretudo nos primeiros séculos); de outro lado, se utilizaram das normas disciplinares canônicas para corrigir as práticas abusivas dos cristãos.

A novidade do Vaticano II no que diz respeito à reforma e a renovação é que para alcançar tal fim, embora se tratasse de um Concílio, não recorreu nem as definições condenatórias próprias dos concílios anteriores, nem as normas disciplinares: “não pronunciou nenhum *anathema*, não quis condenar ninguém”.<sup>75</sup> A finalidade do Vaticano II foi recuperar a autocompreensão da Igreja a partir do retorno às fontes bíblicas e patrísticas, ou seja, recuperar a identidade e a missão da Igreja a partir de sua mais pura tradição, por um lado, “e buscar novas expressões e novas estruturas históricas para expressar a fé de maneira fidedigna e buscar respostas novas e mais adequadas aos novos desafios, por outro lado”.<sup>76</sup>

Segue daí que a intuição de uma *Ecclesia semper reformanda e semper purificanda* como tarefa a realização de uma Igreja cada vez mais católica, cada vez mais identificada com a sua fonte e origem, e, em última instância, cada vez mais afim com a simplicidade e parcialidade do próprio Deus, uma Igreja, portanto, povo de Deus e não menos que comprometida com o Reino e os pobres.

### **2.3. Renovação e reforma da Igreja: busca da simplicidade do próprio Deus**

Para o cardeal Ratzinger, “renovação significa procurar a simplicidade do próprio Deus”.<sup>77</sup> Se é assim, a *Ecclesia semper reformanda* não pode, como já se disse, ser entendida como inovação ou falsa renovação. A *Ecclesia semper reformanda* é a Igreja desde as origens até hoje, porém que, em virtude dos novos desafios que surgem com o tempo frente a sua expressão de fé, se deixa renovar

---

<sup>75</sup> BARREIRO, *Op. cit.*, 2001, p. 119.

<sup>76</sup> BARREIRO, *Op. cit.*, 2001, p. 119.

<sup>77</sup> RATZINGER, *Op. cit.*, 1969, p. 262.

pelo espírito da tradição. Ou seja, uma renovação que leva em consideração as próprias origens, pois é lá que está a simplicidade e a riqueza do mistério vital da Igreja.

A verdadeira renovação da Igreja é incompatível com a dissolução da sua identidade por valores que lhe são inconciliáveis para figurar como Igreja aberta e acolhedora diante do mundo e receber dele aplausos e glória.<sup>78</sup> Entretanto, a verdadeira renovação não é também aquela que unicamente evita entrar em contradição com a ortodoxia da fé e da Igreja, mas sobretudo, aquela que é acolhida e vivida na realidade do Povo de Deus, que não anula a participação dos fiéis católicos; mulheres e homens honestos, virtuosos, dedicados a causa do Evangelho, desejosos de fazer a vontade de Deus, igualmente desejosos de uma Igreja mais a fim com a simplicidade e parcialidade de Deus.<sup>79</sup>

Se é assim, as reformas não podem partir apenas de iniciativas restritas, por exemplo, da Cúria Vaticana ou do Papa como no momento atual cogitam-se mudanças, no entanto, se espera que o Papa Francisco renove ou reforme a Igreja sozinho. A reforma, mudança, renovação, ou como queira, parte de uma demanda real, mas não pode isentar a participação do Povo de Deus. Todos os homens e mulheres batizados, absolutamente todas e todos, com o Evangelho encravado na própria carne são responsáveis para que a Igreja, em virtude de cumprir melhor a sua missão, realize as reformas, renovações que impliquem um retorno a simplicidade do mistério de tudo aquilo que tem vida, portanto, capaz de mudar algo nas suas vidas.

Ademais, se é verdade que renovação significa, como disse o cardeal Ratzinger, “procurar a simplicidade do próprio Deus”, não basta falar de Igreja pobre para os pobres quando cardeais do mais alto escalão da Igreja, bispos, padres e até mesmo religiosos (que têm votos de pobreza) desfrutam de uma vida pomposa; moram em palácios, nas coberturas dos grandes arranha céus das grandes cidades, em mansões, frequentam os melhores restaurantes, se vestem como antigos monarcas, comportam-se como imperadores, desfilam em seus carros de luxo pelas ruas das cidades.

---

<sup>78</sup> Cf., KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 229.

<sup>79</sup> Cf., BARREIRO, *Op. cit.*, 2001, p. 118.

É escandaloso fazer discursos apologéticos a uma Igreja pobre quando a vida dos representantes eclesiais dessa mesma Igreja é um verdadeiro escárnio a vida dos pobres. Há raras exceções. Hoje, o principal nome que entra na exceção desse tipo comportamento é, sem dúvida, o Papa Francisco. O seu exemplo vai, um pouco por vez, convidando a Igreja para se reaproximar da simplicidade do próprio Deus e igualmente da sua parcialidade pelos pobres. Talvez por isso, e não só por isso, mas não sem isso, o referido papa vem sendo incompreendido e duramente criticado, atacado por cardeais da própria Igreja.

A renovação e a reforma no horizonte da busca pela simplicidade de Deus torna-se, por assim dizer um imperativo a Igreja-Povo de Deus. Não só por isso, mas também porque enquanto as Dioceses, diferente do que era comum nos primeiros séculos do cristianismo, não participem do processo de escolha dos seus bispos; e em pleno século XXI, o celibato continue uma disciplina obrigatória e por enquanto irrevogável; e mesmo depois do Vaticano II a mulher tenha ainda que mendigar plena participação na vida e nos destinos da Igreja (não se está aqui pleiteando a ordenação de mulheres, mas a sua participação nos destinos da Igreja); e, além disso, a liturgia seja mais o placo para o envaidecimento da vaidade humana do que a celebração do mistério da fé, há muito o que fazer para que essa Igreja volte a simplicidade das origens, há muito o que renovar, reformar, há muito o que purificar.

Ademais, enquanto a comunidade cristã for reduzida a noção de “paróquia” que não se compreende como uma “comunidade de comunidades”<sup>80</sup>; enquanto a pastoral for reduzida a conservação de antigas estruturas e que a tão sonhada pastoral de conjunto e/ou comunidade de comunidades for apenas um ideal; que o dízimo seja usado apenas para a manutenção da casa paroquial, pagar a côngrua do padre e as construções de igrejas e altares, e que tantos outros “quês” sejam mais importante do que a parcialidade de Deus, a boa nova do Evangelho e a construção do Reino de Deus, haverá que o renovar, haverá o que reformar, e sobretudo, a necessidade de conversão.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Documento 100. Brasília: CNBB, 2014, n. 62.

<sup>81</sup> LIMA, Josenildo Francisco. *Ecclesia Semper Reformanda Est. Teologia Nordeste*, João Pessoa, 03 out. 2003. Publicações Semana Teológica. Disponível em: <<https://teologianordeste.net/publicacoes/2-semana-teologica/55-ecclesia-semper-reformanda-est.html>>. Acesso em 12 set. 2018.

Por estas e outras razões, acredita-se que para viver fielmente a sua vocação a santidade e missão enquanto Povo de Deus, para figurar mais crivelmente como sacramento universal de salvação, para realizar mais plenamente a sua catolicidade, a Igreja precisa de reformas, de renovações e de conversão profunda. A revolução copernicana do Vaticano II mostra-se como um caminho possível à renovação. A tarefa que permanece a Igreja é não parar de caminhar no horizonte dessa renovação permanente.

Por isso, considerando todas as mudanças e/ou reviravoltas eclesiológicas gestadas pelo Vaticano II, pode-se dizer seguramente que uma das implicações para a Igreja-Povo de Deus à luz do Concílio é que seja uma *Ecclesia semper Reformanda* e não menos que uma *Ecclesia Semper purificanda*. Esse é o caminho para uma Igreja que salta a sua sombra, porém permanece sempre ligada a simplicidade e parcialidade do próprio Deus plenamente revelada em Jesus que fez e faz novas todas as coisas em todos os contextos, tempos e lugares.

### **3 PANORAMA DA ECLESIOLOGIA POVO DE DEUS**

O Vaticano II profeticamente realizou uma das maiores revoluções eclesiais na vida da Igreja. A fez sair da cápsula da Contra-Reforma, do antimodernismo, da neo-escolástica e de uma compreensão ensimesmada a uma compreensão de Igreja como povo de Deus e, como tal, corajosamente em diálogo com o mundo. Inequivocamente, o Vaticano II constitui, por assim dizer, um passo significativo no processo de autoconhecimento da Igreja no mundo moderno. A abertura positiva da Igreja para o diálogo com o mundo tanto colabora para a superação do ensimesmamento da Igreja quanto a se entender como sacramento universal de salvação, portanto, de uma Igreja a serviço de todos os homens e mulheres de todos os tempos, lugares e culturas.<sup>82</sup>

Nesse sentido, a missão da Igreja-povo de Deus será cumprida, não através de sujeitos isolados e fechados num único grupo, mas da abertura em todo o mundo. A mensagem de paz, de justiça e de solidariedade que a Igreja recebeu de Jesus deve ser levada a todos os cantos da Terra. A evangelização é a missão da Igreja. Percebe-se aqui a grande virada do Concílio Vaticano II. Houve uma abertura

---

<sup>82</sup> Cf., KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 167. 329.

da Igreja para o mundo. A luz de Cristo vai muito mais longe. Diferentemente do povo de Israel, isto é, do Antigo Testamento, o novo Povo de Deus, salvo e congregado por Cristo, é chamado a ser sinal de paz para todo o universo. Não deve fechar-se em si mesmo, mas deve doar esta graça recebida para que todos possam conhecer a verdade.

### 3.1 O povo de Deus no horizonte do desígnio salvífico e do Reino de Deus

Ao resgatar o conceito histórico-salvífico “Povo de Deus” a *Lumen Gentium* ressalta, por um lado, o desígnio salvífico por meio de um povo escolhido; por outro lado, numa dialética de continuidade-descontínua mostra que Cristo formou uma nova comunidade religiosa, um *novo Povo*. Tanto é verdade que, assim como Israel era composto de Doze tribos, a nova comunidade reunida e constituída por Cristo é de Doze, conforme está escrito em Marcos (3,13-14): “Depois subiu à montanha, e chamou a si os que ele queria, e eles foram até ele. E constituiu Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar”.

Sem adentar aqui no mérito da questão da constituição do *novo povo* de Deus, interessa aqui mostrar que Deus quis salvar e santificar os homens, formando um povo. Ademais, se se considera a soberania do desígnio salvífico em relação a especificidade do povo, a discussão sobre se é mais pertinente dizer “povo de Deus” ou “novo povo de Deus” pode até tornar-se irrelevante. Independentemente desse povo ser o Israel escolhido por Deus, o povo com quem Deus estabeleceu com ele uma Aliança ou o povo da nova Aliança que foi estabelecida com a vinda de Cristo, que revela, por assim dizer, a predileção de Deus por seu povo, deve-se ressaltar para além dessas questões, a condição e dignidade desse povo.

Com efeito, a condição ou estatuto desse povo “é a da dignidade e da liberdade dos filhos de Deus [...] e tem por fim o Reino de Deus”.<sup>83</sup> Noutras palavras, seu estatuto/condição é de filhos de Deus, sua finalidade é a constituição do Reino de Deus. Por esta razão, a *Lumen Gentium* reconhece que esse povo, muito embora não abrange ainda todos os homens, até porque a Boa Notícia ainda não chegou até os confins do universo como noutras épocas se acreditava ter alcançado, é para a humanidade toda um germe fecundo de unidade, de esperança e de salvação.

---

<sup>83</sup> LG, n. 9.

Nesse sentido, cabe então à Igreja de Cristo levar o Evangelho de Jesus aos confins da terra, espalhá-lo em todas as regiões do mundo a fim de alcançar todos os povos. E assim, todos os povos, respeitadas as suas particularidades, serão reunidos num único povo, o povo de Deus símbolo/sinal do Reino de Deus que só será consumado na glória celeste no tempo da restauração de todas as coisas (cf. At 3,21) quando o mundo e o homem serão totalmente renovados em Cristo (cf. Ef 1,10), e Cristo for tudo em todos.

A reunião de todos os povos num único povo se configura, dessa forma, com o Reino de Deus. Não são apenas os católicos e/ou tão somente os cristãos que figuram como povo de Deus. Estes são, como já se disse, sementes fecundas de unidade e de salvação. No entanto, mesmo que de maneiras diferentes, tanto os católicos como todos os cristãos e mesmo todos os seres humanos são chamados à salvação à reunião num único povo de Deus, que figura, como já foi dito, com o Reino de Deus.

Se é assim, deve-se admitir que a reunião de todos os povos num único Povo de Deus (observe-se que não se está falando aqui da reunião de todos os povos na Igreja Católica de rito romano), está ligada à construção do Reino que, por sua vez, tem nas bases de sua fundação o mandato de Jesus aos discípulos para levar aos confins da Terra a verdade da salvação: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20).

Muito embora quando se fala na reunião de todos os povos num único povo de Deus não se esteja falando, necessariamente, da reunião dos povos na Igreja católica não se pode de forma consequente dirimir a missão que a Igreja tem, enquanto Igreja de Jesus, de anunciar o Evangelho e de incorporar mais plenamente os fiéis a Cristo e a seu povo por meio do Batismo. Não apenas por isso, mas não sem isto, é que a Igreja torna-se não apenas sinal de salvação, mas, sobretudo, necessária à salvação.

O mistério da santa Igreja manifesta-se logo na sua fundação. O Senhor Jesus deu início à sua Igreja com a pregação da Boa Nova, quer dizer, da vinda do Reino de Deus, prometido havia séculos nas Escrituras: ‘os tempos estão cumpridos, e o Reino de Deus está iminente’ (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Este reino começa aparecer claramente aos homens nas palavras, nas obras e na presença de

Cristo [...]. Depois de haver sofrido a morte na cruz pelos homens, Jesus, ressuscitando, apareceu constituído Senhor, Messias e Sacerdote eterno (cf. At 2,36; Hb 5,6; 7,17-21), e derramou sobre seus discípulos o Espírito prometido pelo Pai (cf. At 2,33). A partir de então a Igreja, enriquecida pelos dons do seu fundador e observando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e estabelecer em todas as gentes o Reino de Cristo e de Deus, e ela própria constitui na terra o germe e o início deste Reino [...].<sup>84</sup>

A partir de Pentecostes, os Apóstolos juntamente com outros discípulos de Jesus, repletos do Espírito Santo, assumem a missão como Igreja de Jesus de dar continuidade ao anúncio recebido e estabelecer em todos os povos o Reino de Deus. Entretanto, cabe ressaltar que no tempo de Jesus, o Reino de Deus é caracterizado tanto pela pessoa de Jesus como por suas obras, gestos e palavras. Não se trata, portanto de uma instituição. Se é assim, mesmo que depois do Pentecostes a Igreja tenha assumido a missão de Jesus, o Reino não pode ser identificado como Igreja. A Igreja católica não é o Reino de Deus.

O Reino de Deus, por sua vez, é o *locus* da atividade divina cujo instrumento que marca a sua presença é Jesus. Ele é a manifestação máxima do Reino. Nesse caso, o Reino não depende necessariamente de fatores terrenos e humanos. O Reino de Deus é uma nova época que se inicia, um novo tempo, uma nova história marcada pela sua presença e ação. Por isso, a *Lumen Gentium* refere-se ao Reino de Deus tanto numa perspectiva teológica como também histórica. É nisto que entra o papel da Igreja como instrumento de salvação, promovendo dessa forma, o Reino de Deus.

O início da Igreja acontece com a pregação de Jesus, ou seja, a vinda do Reino de Deus. Desta forma, a origem da Igreja está na revelação do mistério de Cristo, e a sua missão é a própria missão de Cristo: anunciar, construir e promover a todos os povos da terra o Reino.<sup>85</sup>

Por esta razão, a Igreja não mede esforços “para que o mundo inteiro se transforme em Povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo”.<sup>86</sup> Nisso está a sua missão enquanto Igreja-povo de Deus no horizonte do desígnio salvífico e

---

<sup>84</sup> LG, n. 5.

<sup>85</sup> JORDÃO, *Op. cit.*, 2012, p. 31.

<sup>86</sup> LG, n. 17.

do Reino de Deus. Entretanto, em última instância, não se pode deixar de reconhecer que há inúmeros sinais desse povo fora da Igreja. Mesmo que não estejam plenamente incorporados ao povo de Deus, como diz a *Lumen Gentium*, estão ordenados por tudo aquilo que há de bom neles a constituição e participação do povo de Deus.

### **3.2 Igreja-povo de Deus: do serviço ao Reino ao compromisso com o pobre**

Como já se demonstrou, o Reino de Deus é uma realidade dinâmica, aparece tanto na pessoa de Jesus que “não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45), como também na atividade de uma Igreja que, como tal, se compreende como serva e pobre. O fato é que a atitude de amor-serviço de Jesus ao longo de seu ministério público e o mistério pascal – particularmente em suas modalidades de humildade, esvaziamento, abnegação, pobreza e perseguição – torna-se, por assim dizer, um imperativo aos seus discípulos de todos os tempos e, em última instância, a sua Igreja.<sup>87</sup>

Por esta razão, o Vaticano II atento as palavras de João XXIII que no dia 11 de setembro de 1962, se reporta a Igreja como ‘Igreja dos pobres’, bem como em sintonia com o papa Paulo VI, que na abertura da segunda sessão do mesmo Concílio, destaca a urgência em construir uma ponte na direção do mundo contemporâneo<sup>88</sup> pautado da ideologia falaciosa de uma sociedade global, porém marcadamente pela grande massa de povos pobres e empobrecidos, realiza uma reviravolta eclesiológica no sentido de uma Igreja comprometida com o poder à uma Igreja solidária e serva aos pobres.

A intenção de João XXIII e do cardeal Lercaro era que os textos do Concílio refletissem a presença do pobre e que a Igreja fosse, não menos, que particularmente dos pobres como mostra a citação a seguir:

Não daremos satisfação às aspirações mais sinceras e mais profundas da nossa época, nem corresponderemos ao sentimento da esperança da unidade de todos os cristãos, se fizermos do tema da

---

<sup>87</sup> Cf., ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 126.

<sup>88</sup> No discurso de abertura da segunda sessão do Concílio, Paulo VI manifestou o desejo que Igreja olhe para o mundo com profunda compreensão e sincera admiração e com o propósito de não o conquistar, mas valorizá-lo, de não o condenar, mas de confortá-lo e salvá-lo

evangelização dos pobres apenas um dos inúmeros temas do Concílio. Não se trata, de fato, de um tema qualquer; de certa maneira, trata-se, sim, do tema do nosso Concílio. Se for exato afirmar, como aqui já foi dito por várias vezes, que o objetivo do Concílio é retornar a Igreja mais conforme à verdade do Evangelho e mais apta a responder aos problemas da nossa época, poderemos dizer que o tema fundamental deste Concílio é precisamente a Igreja enquanto dos pobres.<sup>89</sup>

A outra razão (de fato a maior) para que a Igreja se entendesse como dos pobres está na parcialidade mesmo de Deus, revelada no amor de Jesus pelos pobres. Se a missão de Jesus torna-se, após a sua morte e ressurreição, missão da Igreja, e se no centro da pregação de Jesus sobre o Reino estão os pobres como principais destinatários desta promessa, a Igreja-povo de Deus em função de sua missão enquanto serviço ao Reino deve comprometer-se com os pobres, deve fazer-se Igreja dos pobres. O concílio expressou esta vontade nos seguintes termos:

Do mesmo modo que Jesus Cristo consumou a redenção na pobreza e na perseguição, assim também, para poder comunicar aos homens os frutos da salvação, a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho. Cristo Jesus, sendo de condição divina, [...] tomou a condição de servo (cf. Fl 2,6). E por causa de nós “fez-se pobre, ele que era rico” (2Cor 8,9) [...] de modo semelhante a Igreja envolve em seus cuidados amorosos todos os angustiados pelas fraqueza humana, e mais, reconhece nos pobres e nos que sofrem, a imagem do seu Fundador, pobre e sofredor, esforça-se por aliviar-lhes a indigência, e neles quer servir a Cristo.<sup>90</sup>

Como se nota, o texto faz três comparações, numa ótica essencialmente cristológica, de como se dá o seguimento de Cristo pela Igreja em relação à pobreza: Cristo, a Igreja e a pobreza; Cristo e a Igreja se fazem pobres; Cristo e a Igreja anunciam a Boa Nova aos pobres.<sup>91</sup> Não obstante, segundo Comblin, o conceito de Povo de Deus, é correlativo ao conceito de “pobre”: “[...] o Povo de Deus se caracteriza pelo pobre e que a Igreja verdadeira é a Igreja dos pobres”.<sup>92</sup> Não Igreja “para” os pobres, mas sim dos pobres, identificada com eles assim como Cristo se identificou e n’Ele deve estar configurada a Igreja.

<sup>89</sup> LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 136.

<sup>90</sup> LG, n. 8.

<sup>91</sup> DUPONT, Jacques. A Igreja e a pobreza. In: BARAÛNA, *Op. cit.*, 1965, p. 422.

<sup>92</sup> COMBLIN, *Op. cit.*, 2002, p. 238.

Muito embora a questão da opção para se fazer uma Igreja serva e pobre já apareça na *Lumen Gentium*, só vai ser assumida, de fato, como um quefazer teológico, no pós-concílio, principalmente, quando a deflagração da pobreza no Terceiro Mundo impõe à teologia e a Igreja a necessidade de se relacionar com o mundo, mas, agora, o mundo dos pobres e empobrecidos. O fato é que, embora a *Gaudium et spes* tenha tratado da relação Igreja – mundo, parece que a questão do mundo dos pobres ficou intocada, uma vez que a Constituição pastoral tratou mais da problemática que afeta principalmente o Primeiro Mundo.

Entretanto, apesar dos limites, é graças a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ter tratado da aproximação da Igreja com o mundo moderno, mesmo que num primeiro momento o Primeiro Mundo, que o Concílio pôde ser recepcionado na América Latina e, mais do que isso, ser complementado e aprofundado com as questões flagrantes do Terceiro Mundo: um capitalismo selvagem, tardio, dependente, opressor; os sangrentos regimes militares, a grande massa de pobres e empobrecidos, enfim, o reverso da história.<sup>93</sup> As Conferências do Episcopado Latino Americano realizadas em Medellín (1968) e Puebla (1978) marcam, sem dúvida, a recepção do Concílio com opção radical e preferencial pelos pobres.

É oportuno ressaltar que se deve também a *Gaudium et spes* e a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* o surgimento, na América Latina, da Teologia da Libertação e a formação das Comunidades Eclesiais de Base – CEB's, fazendo acontecer e sentir a presença do Reino de Deus no meio do povo e expresso da vida do povo. Com efeito, as CEB's enquanto modelos eclesiais possuem três princípios teológicos desenvolvidos, tanto durante o Concílio, quanto no seu processo de recepção. São eles:

- 1) O princípio de compreender a Igreja em relação com o mundo. Isso implica considerar não só as fontes da Teologia e/ou o *intellectus fidei*, mas também considerar as outras ciências: filosofia, sociologia, a história e articulá-las com o *intellectus fidei* em virtude de compreender o mundo em que vivemos;
- 2) A Igreja não é o centro do universo, embora seja sacramento universal de salvação, o desígnio salvífico de Deus vai além da sua visibilidade institucional-sacramental, ultrapassa as suas fronteiras;

---

<sup>93</sup> Cf., LIBANIO, *Op. cit.*, 2005a, p. 136-137.

- 3) Por compreender-se como a Igreja de Jesus, portanto, continuadora da sua missão, a Igreja tem uma responsabilidade a desempenhar nos processos de libertação sociopolítica dos seres humanos no mundo.<sup>94</sup>

A luz da redescoberta da Igreja como Povo de Deus e do compromisso dessa Igreja com a transformação e/ou realização do Reino de Deus no mundo, as CEB's construíram um novo jeito de ser Igreja. Não obstante, na medida em que essas comunidades, impelidas pela práxis fé-vida cristã, imprimem uma identidade eclesial engajada nos processos de libertação sociopolítica dos seres humanos no mundo, tanto o Reino de Deus se torna presente quanto têm-se uma compreensão mais verdadeira do que a significa Igreja em sua essência, realidade e missão.

A articulação da *Gaudium et spes* na sua abertura para o mundo com a intuição de que a Igreja fosse dos pobres assumida na *Lumen Gentium* converge para uma Igreja pobre, dos pobres e não menos que identificada com o Cristo que se fez pobre. Nesse sentido, percebe-se que o desejo de João XXIII de que a Igreja fosse de todos e especialmente dos pobres, ecoou nesses dois documentos do Concílio e, sobretudo, no acolhimento dessa intuição nos documentos da América Latina: Medellín, onde a Igreja centra a sua atenção nos povos latinos que, por sua vez, são povos empobrecidas; e Puebla ao assumir com clareza profética e radicalidade evangélica a opção preferencial e solidária pelos pobres.<sup>95</sup>

Em última instância, a Igreja-povo de Deus deve, necessariamente, em vistas de sua missão, assumir a parcialidade pelos pobres como critério decisivo a realização do Reino de Deus no mundo. E isso não é sem mais que o Evangelho de Jesus Cristo. O Apóstolo Tiago diz que a verdadeira religião consiste em: “visitar os órfãos e as viúvas em suas tribulações e guardar-se livres da corrupção do mundo” (Tg 1, 27). Seguindo este caminho, a Igreja deve tomar a iniciativa de ir ao encontro das pessoas anuncia-las a Boa Notícia que é alegria para os pobres e constituir com eles o Reino de Deus.

Do mesmo modo que Cristo foi enviado pelo Pai para evangelizar os pobres, proclamar a libertação aos presos, a recuperação da vista aos cegos e a restituição da liberdade aos oprimidos (cf., Lc 4,18), a Igreja deve cercar de amor todos os

---

<sup>94</sup> Cf. FUELLENBACH, John. **Igreja, comunidade para o reino**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 264-266..

<sup>95</sup> Cf., DOCUMENTO DE PUEBLA. **Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo**. n. 1134, São Paulo: Paulus, 2004, p. 547.

afligidos pelas fraquezas humanas e fazer o possível para aliviar-lhes os sofrimentos e neles procura servir o Senhor (cf., LG 8). Nesse caso, cabe ressaltar, não é por parcialidade ideológica, mas por parcialidade evangélica que a Igreja deve dar uma atenção especial às pessoas, aos marginalizados e excluídos do tempo presente.

Nos pobres, em todos os tempos, modos e lugares está uma possibilidade clara da Igreja fazer-se, mais do que nunca, povo de Deus. O Papa Francisco fazendo menção ao Papa Bento XVI diz que: “hoje e sempre, os pobres são os destinatários privilegiados do Evangelho. E a evangelização dirigida gratuitamente a eles é sinal do Reino que Jesus veio trazer”.<sup>96</sup> Sendo assim, a opção evangélica pelos pobres, mais do que uma categoria cultural, sociológica, política ou filosófica, “é uma categoria teológica”,<sup>97</sup> pois o próprio Deus “tornou-se pobre” (2 Cor 8,9). Daí o apelo do Papa Francisco: “quero uma Igreja pobre para os pobres”.<sup>98</sup>

Com efeito, a tarefa de fazer-se uma Igreja pobre para os pobres implica a saída do comodismo e das suas zonas de conforto. Implica ‘ir ao encontro’ as muitas formas de pobreza ao redor do mundo e ‘ir de encontro’ as muitas formas de fabricação de pobres e empobrecidos no mundo todo. Uma Igreja em saída é uma Igreja que se desinstala e que vai ao encontro dos povos e culturas e se compromete em construir com eles o Reino de Deus no já da história por meio da inclusão, da justiça, da caridade e a misericórdia que, por sua vez, tem suas raízes no coração de Deus.

O Papa Francisco convida a uma Igreja “em saída”, sem medo de anunciar a Boa Nova da salvação a todas as pessoas, em todas as culturas, povos, circunstâncias. Prefere “uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças”.<sup>99</sup> Prefere uma Igreja marcada pelas dores, alegrias, tristezas e esperanças próprias da vida do povo. Para tanto, é necessário sair, ir ao encontro

Talvez se tenha aqui uma das melhores atualizações da Igreja na perspectiva de Povo de Deus e igualmente Corpo de Cristo. A Igreja é convidada a

---

<sup>96</sup> FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual. Brasília: CNBB, 2013, n. 48. Doravante citado como EG e o número correspondente.

<sup>97</sup> EG, n. 198.

<sup>98</sup> EG, n. 198.

<sup>99</sup> EG, n. 49.

sair, não como um estandarte elevado entre as nações, mais com a consciência de ser povo de Deus e enquanto tal carregar a missão de independente do povo, da nação e das circunstâncias em que se encontram, reuni-los num único povo de Deus e formar com eles o Corpo de Cristo. O movimento de saída é próprio de um organismo vivo, e nesse caso, de uma Igreja povo-corpo em direção aos povos do mundo inteiro para fazer-se cada vez mais povo de Deus e Corpo de Cristo.

Não obstante, essa ideia de uma Igreja “em saída” tem tudo a ver com a perspectiva da catolicidade da Igreja, como já se tratou aqui, porém agora de uma forma mais prática e atualizada do caráter igualmente missionário da Igreja-povo de Deus. A catolicidade da Igreja-povo de Deus consiste numa identidade com Cristo cuja consequência maior é a universalidade ampla total inclusiva e aberta a todos os povos, e em última instância, plena. Se é assim, pode-se falar em uma Igreja Católica em saída no mesmo horizonte que se falou de uma catolicidade ecumênica, e holística do Povo de Deus.

Por fim, como já se disse, a Igreja não é Reino. O Reino é tarefa para a Igreja. Logo, a Igreja não pode ser considerada o centro da pregação e da salvação realizada por Cristo. O centro da pregação e da missão da Igreja devem ser Cristo e o Reino de Deus, e em virtude desse, o compromisso com os pobres. Para Paulo Suess, uma das novidades essenciais da nova evangelização e conseqüentemente do modo como a Igreja realiza a sua tarefa católica, é o protagonismo dos pobres: “com eles, a periferia tornou-se centro para a construção de um mundo sem periferia e sem centro”.<sup>100</sup> Esse é, talvez, o ideal e a maior tarefa para uma Igreja povo de Deus e verdadeiramente católica.

Em princípio, a Igreja-povo de Deus é constituída como tal pelo desígnio salvífico de Deus que tem, por assim dizer, sua maior expressão na redenção realizada pelo Filho. Torna-se, com isso, Igreja corpo de Cristo, Povo de Deus e não menos que a Igreja de Jesus. Por conseguinte, esse povo constitui no mundo um sinal de salvação, não necessariamente, o único lugar da salvação, mas sinal. Por isso, a Igreja-Povo de Deus é sacramento de salvação e enquanto tal, deve esforçar-se para, realizar o Reino de Deus no mundo. Todavia, para realizar esse fim, a Igreja deve necessariamente assumir a opção preferencial pelos pobres e o

---

<sup>100</sup> SUESS, Paulo. **Dicionário da Evangelii Gaudium**. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral. São Paulo: Paulus, 2015, p. 82.

compromisso nos processos de libertação sociopolítica dos seres humanos no mundo.

### **3.3 Igreja-Povo de Deus: que inspirações para hoje?**

Segundo observa Medard Kehl, hoje se constata com certa tristeza que tanto as expectativas que inflamaram os corações dos padres conciliares e que moveram os Papas João XXIII e Paulo VI rumo a renovação da Igreja, quanto as visões que, logo após o Concílio, encantaram os jovens nesse mesmo espírito de renovação, deram lugar à estagnação e, às vezes à desilusão e até mesmo à perplexidade.<sup>101</sup>

De fato, a realidade presente está marcada por mudanças profundas e transformações em todas as esferas sociais. O ser humano “pós-moderno” está mergulhado num tempo de crises, a saber; crise de sentido da vida, de identidade, de valores, da ética, de esperança etc. A Igreja, por sua vez, agora, mais do que nunca, inserida na história e reconciliada com a mesma, experimenta as crises que a humanidade vive e, ao mesmo tempo, é desafiada a dar respostas aos novos desafios e, sobretudo, vencer a tentação de uma religião fácil, cômoda.

Além disso, se diz muito que o mundo de hoje é hostil a Igreja, que despreza o espiritual, que recusa a figura hierárquica do clero. Apesar de pertinente, não é verdade que seja assim, ou, ao menos, é preciso dar voz ao outro lado da história. Na verdade, o que o mundo de hoje, diferente do mundo da Alta Idade média não suporta, é uma Igreja ensimesmada clericalista, distante da realidade e da vida do povo, uma Igreja de documentos, doutrinas, panos, bicos, bordados, brocados, incenso e fumaça e nada de povo.

O mundo não rejeita a espiritualidade. Os pesquisadores do fenômeno religioso constataam cada vez mais o surgimento de uma espécie de bricolagem espiritual. Se é assim, o mundo não a espiritualidade, mas um espiritualismo que leva as pessoas a olharem para o alto e se esquecerem da realidade; um espiritualismo vazio, desprovido de uma ortodoxia da práxis como fruto de uma fé autêntica. O mundo não suporta o espiritualismo que ensina chamar de Deus de Pai e os que congregam na mesma Igreja de irmãos, porém se é indiferente aos pobres, as populações minoritárias, os crucificados e crucificadas do tempo presente.

---

<sup>101</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 12.

Em todo caso, há sim uma desmotivação em relação a Igreja e o seu papel no mundo de hoje. Todavia, diante da desesperança, do pessimismo e da estagnação, é preciso se deixar ainda estimular pelo realismo esperançoso de João XXIII que dizia – contra a desesperança dos que não enxergaram a história como mestra da vida e, por sua vez, se tornaram profetas da desesperança afirmando que o tempo presente em relação ao passado só havia piorado de modo que nas sociedades humanas só se podia reconhecer a ruína e a desgraça – “devemos discordar desses profetas de desgraças [...] Na ordem presente das coisas, [...] é preciso antes reconhecer um plano oculto da providência divina. [...] ela dirige sabiamente [*tudo*] para o bem da Igreja”.<sup>102</sup>

Não obstante, como alude Medard Kehl fazendo referência ao realismo esperançoso de João XXIII, é preciso viver “do ‘mistério’ que a raposa confiou ao ‘Pequeno Príncipe’: ‘Só se vê bem com o coração’ – também na Igreja e na eclesiologia”.<sup>103</sup> Por esta razão, respeitadas as distâncias dos tempos e espaços que separam o tempo presente do contexto, tempo e lugar que ocorreu o Vaticano II, nutre-se a esperança de que este o Vaticano II figure ainda hoje como uma porta sempre aberta, um germe renovador, mais do que um ponto de chegada, um ponto de partida para uma Igreja catolicamente ecumênica, aberta, holística. Uma Igreja

[...] onde não se defende um evangelho seletivo nem uma ideologia partidária, mas se sustenta toda a fé de todas as épocas e lugares sem supressões em toda a sua plenitude, e onde ela é testemunhada mundialmente entre todos os povos e em todas as culturas para todas as pessoas, a despeito de sua posição, de seu gênero, *de sua sexualidade*, de seu pertencimento étnico e de sua cultura, onde [*sic.*] a fé holística é relacionada com e vivida em todas as dimensões do ser humano, onde se concede espaço dentro da unidade para a maior multiformidade possível e onde se está sempre disposto a ouvir e aprender do Espírito Santo aquilo que, em cada caso, constitui maior e mais novo da plenitude de Jesus Cristo [...].<sup>104</sup>

Por isso, visitar o Concílio Vaticano II a fim de recuperar o valor que este “evento copernicano” representa para a eclesiologia em tempos de desesperança e estagnação precisando a sua importância no hoje da realidade da Igreja e do

---

<sup>102</sup> JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* apud ALMEIDA, *Op. cit.*, 2005, p. 230. *Com grifo.*

<sup>103</sup> KEHL, *Op. cit.*, 1997, p. 12.

<sup>104</sup> KASPER, *Op. cit.*, 2012, p. 235. *Com grifo.*

mundo, principalmente a partir da categoria Povo de Deus, torna-se não apenas necessário, mas um imperativo, pois,

Se os próprios evangelistas releram a vida e a palavra de Jesus, nunca será demais que a igreja — todos nós, juntamente com o papa e os bispos, ajudados pelos teólogos, beneméritos e acossados — saibamos reler o Concílio. O mesmo Espírito que acompanhava os evangelistas — na inspiração e na inerrância — e acompanhava os padres conciliares — em sua hierárquica e colegial missão — acompanha-nos também — na vivência da fé e na evangelização atualizadas.<sup>105</sup>

Que importância dar hoje a Constituição *Lumen Gentium* e que papel pode ela desempenhar no processo perene da *renovacio* e *reformatio* da Igreja? Precisar a importância da *Lumen Gentium*, sobretudo da redescoberta da categoria Povo de Deus como autocompreensão da Igreja, implica uma relação de complementariedade entre a premente interpretação dos sinais dos tempos à luz da categoria bíblica histórico-salvífica Povo de Deus, e ao mesmo tempo iluminá-la, corrigi-la (se for o caso) e/ou complementá-la com os sinais dos tempos que não cessam de aparecer na vida da Igreja e nas relações entre Igreja e mundo.

Com efeito, todo autêntico discernimento orientado pelo Evangelho permite, por assim dizer, uma avaliação crítica acerca das realidades sociais e eclesiais injustas. Se é assim, sobre quais realidades sociais e eclesiais injustas a Igreja deveria hoje lançar um olhar? Dentre outros sinais dos tempos, pode-se colocar em pauta os seguintes: a emergência de “novos” sujeitos eclesiais: as “novas” configurações familiares, a circunscrição do papel das mulheres na Igreja e na sociedade, o tão polêmico e sonhado diaconato feminino, a premente problemática acerca das questões de gênero e das sexualidades que transgridem a norma cristã e a heteronormatividade socialmente normativa, a discussão acerca do celibato como disciplina obrigatória, a situação dos padres casados, a bricolagem espiritual e a pluralidade religiosa mesmo onde as religiões históricas costumam prevalecer, a restauração da unidade ecumênica e o fortalecimento do diálogo inter-religioso etc.

Uma vez encerrado, o Concílio tem algo de acabado. Aliás, como fato histórico o Vaticano II está acabado. É um acontecimento passado. No entanto,

---

<sup>105</sup> CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. In: VIGIL, José Maria. **Vivendo o Concílio**. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 8.

como toda obra humana ele tem também algo de inacabado, incompleto, portanto comporta para além do evento em si mesmo, tarefas eclesiais a serem desenvolvidas ulteriormente. Os sinais dos tempos de hoje se apresentam, pois, como tarefas a serem assumidas pelo espírito inconcluso do Vaticano II. Se é assim, o Concílio, em parte, ainda está por se fazer.

Portanto, se é que se quer fazer avançar o processo de recepção do Vaticano II, é preciso pensar a sua eclesiologia antes como um ponto de partida e não ponto de chegada. Nesse sentido, o Vaticano II figura como “um carisma em curso”<sup>106</sup> interpelando as mulheres e homens de hoje a assumirem as suas perspectivas de futuro que garantem, por assim dizer, uma Igreja atenta aos sinais dos tempos, em estado permanente de renovação o que lhe permite uma identidade católica que é o oposto da estreiteza e mentalidade tacanha, demarcatória e apologética. Uma Igreja, de fato povo de Deus e verdadeiramente católica.

---

<sup>106</sup> PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 21.

## CONCLUSÃO

O Concílio Ecumênico Vaticano II assumiu os impulsos de renovação da Igreja que lhe antecederam e deu início, a partir da segunda metade do século XX, ao doloroso e primaveril processo de renovação da Igreja. Por isso se disse acertadamente que o Vaticano II foi um Concílio da Igreja sobre a Igreja, portanto, eminentemente eclesiológico e igualmente copernicano. Este evento copernicano inaugurou decisivamente um período de reviravoltas e transições: transição de uma época a outra, transição de um modelo de Igreja a outro.

O pós Vaticano II foi marcado por uma intensa elaboração teológica no universo católico sobre a eclesiologia, o que revela, por assim dizer, tanto o processo perene de recepção do Concílio, como o esforço de interpretar e encarnar as intuições gestadas neste evento copernicano, intuições igualmente potencializadoras de mudanças, reformas, renovações e desdobramentos ulteriores. O fato é que, desde o Vaticano II, a eclesiologia tem sido pauta de diversas discussões, debates, reflexões.

Por esta razão, estabeleceu-se como objetivo desta pesquisa, identificar as inspirações conciliares presentes na *Lumen Gentium* que implicaram a redescoberta da Igreja como povo de Deus, e apontar os desafios e as perspectivas que a Igreja-povo de Deus tem como imagem eclesiológica tem para uma catolicidade ecumênica e não menos que holística. Com efeito, para alcançar o objetivo geral desta pesquisa, foi necessário estabelecer como meta alcançar alguns objetivos específicos.

O primeiro, apresentar os antecedentes históricos da eclesiologia do Vaticano II. Em seguida, identificar o lugar do Povo de Deus na *Lumen Gentium* e as implicações da reviravolta eclesiológica a partir da redescoberta do Povo de Deus. Por fim, como ponto culminante da pesquisa, apontar e problematizar a noção de Povo de Deus como imagem eclesiológica do Vaticano II com decisivas aberturas à uma catolicidade ecumênica, holística, integral, totalizante do povo de Deus.

A reflexão proposta neste trabalho, de um modo geral, possibilitou percorrer um itinerário que compreende elementos da pré-história do Concílio, o Concílio e seus resultados, e perspectivas de desdobramentos ulteriores história efetual do Concílio. Um caminho sobre a eclesiologia do Vaticano II, que agora se conclui,

mostrando que o resgate da eclesiologia do Povo de Deus, visto tanto no Concílio, como no pós-concílio como uma revolução copernicana na *Lumen Gentium*, é germe de um novo paradigma eclesiológico e de renovações e reformas que ainda estão por se fazer.

Em virtude de perceber melhor a novidade da eclesiologia do Vaticano II, o primeiro capítulo apresentou as concreções históricas e intuições teológicas que precederam o Concílio Vaticano II. Para tanto, num primeiro momento, apresentou o que significou a chega do século XX para a Igreja, mostrando que os vários acontecimentos e transformações que marcaram o seu início, como por exemplo, as Grandes Guerras Mundiais, a renovação da teologia com o surgimento da *Nouvelle Théologie*, bem como, os vários movimentos de renovação da Igreja impulsionam, preparam e caracterizam o Concílio. A segunda parte abordou o evento Vaticano II como marco dos impulsos de renovação da eclesiologia que o precederam. De fato, as opções teológico-pastorais lançadas por João XXIII como eixos norteadores do evento conciliar, convergem, em última instância, para o retorno as fontes bíblicas e patrísticas como critério cuja renovação e reforma da Igreja deve observar. O Concílio assume isso como método e tarefa. Por fim, tratou-se do processo de composição do esquema *De Ecclesia*. É importante ressaltar que foi nesse processo que ocorreu o fato que deu um novo rumo às discussões dos padres conciliares, a saber, a decisão de dedicar dentro do esquema *De Ecclesia* um capítulo para tratar especificamente do Povo de Deus. A prospecção é que a partir do novo esquema do tratado sobre a Igreja, o Concílio supere a autocompreensão da Igreja como sociedade perfeita e igualmente desigual, em direção a uma Igreja entendida, toda ela, como povo de Deus.

No segundo capítulo a reflexão versou acerca da imagem do Povo de Deus na *Lumen Gentium* a Eclesiologia do Concílio Vaticano II. Num primeiro momento, em termos gerais, o capítulo abordou a redescoberta do conceito bíblico histórico-salvífico Povo de Deus com ênfase no tema da eleição, Aliança e vocação do Povo de Deus como fatores que formam este conceito. Isso tornou evidente que o conceito Povo de Deus resgatado pelo Vaticano II exprime, a continuidade da Antiga Aliança com o povo da Nova Aliança, ou seja, a continuidade da comunidade da predileção Deus do Antigo Testamento na comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus, o *novo* povo de Deus. Mostrou-se, por conseguinte, um panorama

histórico da aplicação desse conceito para dizer a autocompreensão da Igreja. Em todo caso, a reflexão desse ponto conclui-se com a constatação de que o conceito Povo de Deus retorna à eclesiologia, pondo em relevo a conexão histórica entre povo de Deus do Antigo Testamento com Novo Testamento fundada na vontade salvífica de Deus de salvar a todos como povo. Na segunda parte do capítulo, demonstrou-se as razões pelas quais o esquema *De Ecclesia* dedicou um capítulo especial para tratar da natureza específica do Povo de Deus que, por sua vez, foi desmembrado do capítulo *de populo de Dei et speciatim de laicis*. Não obstante, mostrou-se que a posição do capítulo do Povo de Deus logo após o capítulo sobre o Mistério da Igreja e antes do capítulo sobre a Constituição hierárquica denota a intenção do Concílio tratar primeiro o que é comum a toda Igreja. Com isso, o resgate da identidade da Igreja enquanto povo de Deus passa a ocupar no novo esquema *De Ecclesia* o que na eclesiologia anterior ao Concílio era inversamente ocupado pela identidade da Igreja como sociedade desigual ou hierárquica. Por fim, em virtude de identificar as implicações do novo paradigma eclesiológico gestado pela recuperação desse conceito, fez-se uma hermenêutica de cada um dos números que compõem o segundo capítulo da *Lumen Gentium*. Em última instância, constatou-se que tanto pelo lugar que ocupa no documento sobre a Igreja quanto pelo conteúdo, assim como Copérnico revolucionou a ciência quando comprovou que não é o sol que gira em torno da terra, mas a terra que gira em torno do sol, a redescoberta do conceito bíblico histórico-salvífico “Povo de Deus” implicou para a vida da Igreja uma grande virada, uma revolução no sentido de inverter o rumo de uma concepção de Igreja como sociedade desigual a uma Igreja constituída de um único povo com diferentes serviços e ministérios.

Por fim, no terceiro capítulo, dando um destaque às implicações e provocações que essa intuição copernicana lança a Igreja, esta pesquisa tratou do Povo de Deus como imagem eclesiológica do Vaticano II. A primeira parte do capítulo evidenciou as implicações da *Lumen Gentium* para a catolicidade da Igreja. Para tanto, mostrou a preparação do esquema *De Ecclesia* com as intuições de abertura à uma catolicidade ecumênica, a confirmação das intuições na formulação “*subsistit in ecclesia catholica*” e a ampliação da catolicidade ecumênica numa catolicidade integral de todo o povo de Deus como desdobramento lógico e pertinente do *subsistit in*. Na segunda parte, com base nas intuições copernicanas

da eclesiologia do Povo de Deus e da relação dessas intuições com outros documentos do Vaticano II, foram lançadas as provocações para uma eclesiologia verdadeiramente católica. Não obstante, considerando as mudanças e/ou reviravoltas eclesiológicas gestadas por estas intuições copernicanas, pode-se dizer seguramente que uma das implicações para a Igreja-povo de Deus é que seja uma *Ecclesia semper Reformanda* e não menos que uma *Ecclesia Semper purificanda* como tarefa de alcançar a simplicidade do próprio Deus. Por fim, com base em praticamente tudo o que foi abordado na pesquisa, procurou-se fazer um balanço geral da eclesiologia do Povo de Deus. Talvez, mais do que um balanço geral, uma provocação/apelo para que a Igreja povo de Deus empreenda, de fato, a tarefa de uma eclesiologia verdadeiramente católica pautada no horizonte do desígnio salvífico de Deus e do seu Reino e, sobretudo, do compromisso com o pobre proporcionando assim o entrelaçamento de uma reflexão eclesiologia com a causa dos pobres. A partir do balanço geral da eclesiologia do Povo de Deus, a Igreja ficou evidenciada com as seguintes características: Igreja-Povo de Deus constituída como tal no desígnio salvífico de Deus, presença do Reino, sinal e instrumento de salvação para o mundo, portanto, uma Igreja verdadeiramente católica e, em última instância, comprometida com a causa dos pobres.

A pesquisa se encerra, pretendendo intencionalmente não se concluir, se perguntando quais são as inspirações e os desafios que se colocam à eclesiologia do Vaticano II como tarefas inconclusas. Que inspirações, que desafios, que provocações a eclesiologia do Povo de Deus lança para o hoje da Igreja? E o contrário, que desafios, que inspirações e esperanças a Igreja e o mundo colocam à eclesiologia? O que precisa ser superado para que a Igreja, passados mais de cinquenta anos do Concílio, assuma de fato a autoconsciência de Povo de Deus? Seria o caso, assumir decisivamente o apelo de uma “Igreja em saída” do Papa Francisco e igualmente “Igreja dos pobres” como tarefa e nota eclesiológica fundamental a eclesiologia do Povo de Deus no século XXI? As questões levantadas permanecem sem respostas plausíveis, na expectativa de ulteriores pesquisas, aprofundamentos, desdobramentos.

Dando o exposto, julga-se suficientemente comprovadas as hipóteses levantadas nesta pesquisa. A redescoberta e retomada do conceito bíblico histórico-salvífico Povo de Deus para dizer a autocompreensão da Igreja rompeu com

esquemas seculares e abriu novos caminhos para uma eclesiologia mais a fim com as fontes bíblicas e patrísticas, e ao mesmo tempo, lança o desafio para a realização de uma universalmente católica, cristãmente ecumênica e evangelicamente comprometida com o pobre e não menos que Igreja-povo de Deus.

Nesse sentido, pode-se dizer que a redescoberta do Povo de Deus é, sem erro, uma intuição copernicana. E, na medida em que inaugura um novo paradigma eclesiológico, faz-se “revolução copernicana” tanto na *Lumen Gentium* quanto nos desdobramentos ulteriores. Em todo caso, convém ressaltar que, como todo trabalho de pesquisa, também este, embora satisfeito com os resultados apresentados, não teve como finalidade esgotar a reflexão acerca do tema. Aqui pôde-se escriturar, contextualizar, interpretar, analisar, provocar e repropor temas na esperança de poder estar contribuindo, de alguma forma, para o aprofundamento de questões pertinentes ao entorno da temática desta pesquisa.

Em princípio, mesmo passados cinquenta anos, a tarefa de re-visitatar o Concílio Vaticano II permanece como imperativo ao Povo de Deus, sobretudo porque o Concílio representou e representa ainda hoje a esperança viva para a constituição de uma Igreja comunidade de irmãos, sim, uma Igreja de irmãos, sem divisões, nem ricos nem pobres, nem poderosos nem fracos, apenas irmãos. Não obstante, estabelecer com todos os homens e mulheres um diálogo capaz de garantir a comunhão e o entendimento entre os povos e as religiões. Em última instância, é gestador da utopia de uma Igreja sem privilégios, ministerial, baseada na igualdade do Povo de Deus, uma Igreja-povo de Deus, Igreja pobre e serva.

## REFERÊNCIAS

- ACERBI, Antonio. **Due ecclesiologye**: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”. Bologna: Dehoniane, 1975.
- ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar. (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar. (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALMEIDA, Antonio José de. **Lumen gentium**: A transição necessária. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALMEIDA, Antônio José de. João XXIII. “Veio um homem enviado por Deus cujo nome era João”. **Revista Pistis Práxis**, Curitiba, n. 2, p. 369, jul./dez. 2012.
- ANTÓN, Angel. **El Misterio de la Iglesia**. Madrid: BAC, 1986.
- BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.
- BARREIRO, Álvaro. **Igreja, povo santo e pecador**: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001
- BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II**: 1959-1965. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2004.
- BOFF, Leonardo. Quem subverte o Concílio? Resposta ao Cardeal J. Ratzinger. A propósito da Dominus Jesus. **Revista Eletrônica Latino Americana de Teologia – RELaT**. Disponível em:<<http://www.servicoskoinonia.org/relat/236p.htm>>. Acesso em 19 set. 2018.
- BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- BRIGHENTI, Agenor; ARROYO, Francisco Merlos. **O Concílio Vaticano II**: batalha perdida ou esperança renovada? São Paulo: Paulinas, 2015.
- BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.
- CANOBBIO, Giacomo; CODA, Piero (org.). **La Teologia del XX secolo**: um bilancio, prospettive sistematiche. Vol. 2. Roma: Città Nuova, 2003.
- CASALDÁLIGA, Pedro. Prólogo. *In*: VIGIL, José Maria. **Vivendo o Concílio**. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987.

CODINA, Víctor. Nova configuração da Igreja. *In*: BRIGHENTI, Agenor; ARROYO, Francisco Merlos. **O Concílio Vaticano II: batalha perdida ou esperança renovada?** São Paulo: Paulinas, 2015.

COMBLIN, José. **O Povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

COMBLIN, José. *et al.* **Vaticano II 40 anos depois**. São Paulo: Paulus, 2005.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Dei Verbum***. Petrópolis: Vozes, 1969.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium***. 23. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium es spes*. *In*: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração Conciliar *Nostra Aetate*. *In*: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Conciliar *Ad Gentes*. *In*: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Conciliar *Unitatis Redintegratio*. *In*: VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. A conversão pastoral da paróquia. Documento 100. Brasília: CNBB, 2014.

CONGAR, Yves M.-J. **Igreja serva e pobre**. Lisboa: Editorial Logos, 1964.

CONGAR. A Igreja como Povo de Deus. **Concilium**. t.1, fasc. 1, 1965.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO - CELAM. **Manual de Liturgia IV**. A Celebração do Mistério Pascal: outras expressões do Mistério pascal e a liturgia na vida da Igreja.

DE LUBAC, Henri. **Paradoxo e mistério da Igreja**. São Paulo: Herder, 1969.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 40. ed. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.

DOCUMENTO DE PUEBLA. **Documentos do CELAM**: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

DULLES, Avery. Catholicity and Catholicism. **Concordia Theological Quarterly - CTQ**, n. 2, v. 50, april 1986, p. 81-82. Disponível em: <<http://www.ctsfw.net/media/pdfs/dullescatholicity.pdf>>. Acesso em 11 dez. 2018.

DUPONT, Jacques. A Igreja e a pobreza. *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. Ecclesologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. **Encontros Teológicos**, v. 27, n. 2, p. 51-57, 2012.

FESQUET, Henri. **Diario del Concílio**. Tutto il Concílio giorno per giorno. Mursia: Milano, 1967.

FLORISTAN, Casiano. **Vaticano II um concilio pastoral**. Salamanca: Sígueme, 1990.

FRANCISCO, Papa. **Evangelii Gaudium**. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

FRIES, Heinrich. **Teologia fundamental**. Barcelona: Herder, 1987.

FRISQUE, J. **bilancio dela Teologia del XX secolo**. Vol. 3. Roma: Città Nuova, 1972.

FUELLENBACH, John. **Igreja, comunidade para o reino**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FUENTE, Eloy Bruno de la. **Eclesiología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

GUARDINI, Romano. **Il senso della Chiesa**. Brescia: Morcelliana, 2007.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **A amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Ecclesologia como Comunhão Orgânica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

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

JAPISSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Apostólica **Novo Millenio Ineunte**. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)>. Acesso em 23 de jul. 2018.

JOÃO XXIII, Papa. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* *In*: ALMEIDA, Antonio José de. ALMEIDA, Antonio José de. **Lumen gentium: A transição necessária**. São Paulo: Paulus, 2005.

JORDÃO, José Cláudio. **Estudo do conceito Povo de Deus na *Lumen Gentium***. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. 122. f.

JOURNET, Charles. **L'Église du Verbe Incarné**. 2. ed. Desclée de Brouwer: Bruges, 1955.

KASPER, Walter. **A Igreja Católica: essência, realidade, missão**. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

KASPER, Walter. **Current Problems in Ecumenical Theology**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20030227\\_ecumenical-theology\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html)>. Acesso em 19 set. 2018.

KASPER, Walter. Dominus Jesus. **17º International Catholic-Jewish Liaison Committee**. New Iorque, 1º de maio de 2001. <Disponível em:[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20010504\\_new-york-meeting\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20010504_new-york-meeting_en.html)>. Acesso em 19 set. 2018.

KEHL, Medard. **A Igreja: uma eclesiologia católica**. São Paulo: Loyola, 1997.

KEHL, Medard. Die ein Kirche und die vielen Kirchen. **Stimmen der Zeit**, v. 126, p. 3-16, jan. 2001. Disponível em: <<https://www.herder.de/stz/autoren/medard-kehl/>>. Acesso em 23 set. 2018.

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

KLOPPENBURG, Boaventura. As vicissitudes da *Lumen Gentium* na aula conciliar. *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

KOMONCHAK, Joseph. A luta pelo Concílio durante a preparação. *In*: ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar (coord.). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1995.

LADARIA, Luis Francisco. **O Deus Vivo e Verdadeiro** (O Mistério da Trindade). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LAMBERIGTS, Mathijs. (dir.). *et al.* **50 anos após o Concílio Vaticano II**: Teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005a.

LIBANIO, João Batista. Contextualização do Vaticano II e seu desenvolvimento. *In*: **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2005b.

LIBANIO, João Batista. Lumen Gentium: Mina inesgotável. **Vida Pastoral: Revista Bimestral Para Sacerdotes e Agentes de Pastoral**, São Paulo, v. 45, n. 236, p. 3-8, maio, 2004.

LIMA, Josenildo Francisco. *Ecclesia Semper Reformanda Est*. **Teologia Nordeste**, João Pessoa, 03 out. 2003. Publicações Semana Teológica. Disponível em: <<https://teologianordeste.net/publicacoes/2-semana-teologica/55-ecclesia-semper-reformanda-est.html>>. Acesso em 12 set. 2018.

LOPES GONÇALVES, Paulo Sérgio; BOMBONATTO, Vera Ivanise. (org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

LOPES, Geraldo. **Lumen Gentium Texto e comentário**. São Paulo, Paulinas, 2011.

LUI, Lukas. **A Igreja do Espírito de Deus que nasce no coração do povo: a relevância e o desafio do sensus fidei na constituição dogmática *Lumen Gentium* do Vaticano II**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 148. f.

MARQUES, Luiz Carlos; BEOZZO, José Oscar. A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24, p. 986-1009, dez. 2011.

MERSCH, Emile. **La Théologie du Corpus mystique**. Paris: DDB, 1954.

MIRANDA, Mário de França. O Vaticano II ou a Igreja em contínuo Aggiornamento. **Rev. Pistis Práxis, Teol. Pastor**, Curitiba, v. 4, n 2, p. 395-420, jul./dez. 2012.

MOELLER, Charles. O fermento das ideias na elaboração da Constituição. *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

MONDIN, Battista. **As novas ecclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984.

NEUFELD, Karl (org.). **Problemas e perspectivas de Teologia Dogmática**. São Paulo: Loyola, 1993.

NEVES, Audálio. **O Povo de Deus: renovação do direito na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1987.

NICOLAU, Miguel (org.). **A Igreja do Concílio Vaticano II: comentários da Constituição Dogmática Lumen Gentium**. [s. l.]: Apostolado da Imprensa, 1966.

PANAZZOLO, João. **Igreja comunhão, participação, missão**. São Paulo: Paulus, 2010.

PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2014.

PHILIPON, Michel. A Santíssima Trindade e a Igreja. *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

PHILIPS, Gérard. **La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II**: historia, texto y comentario de la "Lumen Gentium". Barcelona: Herder, 1968.

RAHNER, Karl. Das neue Bild der Kirche. *In*: **Geist und Leben**, n. 39, 1966.

RAHNER, Karl. **El Dios trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación**. Madrid: MySal, 1969.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja**: vocação para a comunhão. Petrópolis: Vozes, 2006.

RATZINGER, Joseph. L'ecclesiologia della *Lumen Gentium*. *In*: **Convegno internazionale sull'attualizzazione del Vaticano II promosso dal Comitato del grande Giubileo dell'anno 2000**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000227\\_ratzinger-lumen-gentium\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html)>. Acesso em 19 set. 2018.

RATZINGER, Joseph. **O novo Povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1969.

RIGAUX, Bèda. O Mistério da Igreja à Luz da Bíblia. *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

ROSSANO, Pietro. **Nuovo dizionario di teologia bíblica**. 7. ed. Milano: San Paolo, 2001.

SANTOS, Manoel Augusto. (org.). **Concílio Vaticano II**. 40 anos da Lumen Gentium. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHMAUS, Michael. **The Church: its origin and structure**. London: Sheed and Ward, 1977.

SEMMELOTH, Otto. A Igreja, o Novo Povo de Deus *In*: BARAÚNA, Guilherme (dir.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965.

SESBOÛÉ, Bernard (dir.). **Os sinais da Salvação**: Os Sacramentos. A Igreja. A Virgem Maria. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo 3.

SESBOÛÉ, Bernard. **Fuera de la Iglesia no hay salvación**: Historia de una fórmula y problemas de su interpretación. Bilbao: Mensajero, 2006.

SILVA, Emerson Mozart da. **A Igreja-Povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinger**: uma ecclesiologia a partir do "retorno às fontes". Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2008. 124. f.

SUENENS, Leon Joseph. **A co-responsabilidade na Igreja de hoje**. Petrópolis: Vozes, 1969.

SUESS, Paulo. **Dicionário da Evangelii Gaudium**. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral. São Paulo: Paulus, 2015.

TABORDA, Francisco. Eucaristia e Igreja. **Perspectiva Teológica**. v. 17, n. 41, p. 29-62, 1985.

TAVARES, Sinivaldo Silva. (org.). **Memória e Profecia: a Igreja no Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2005.

TEPEDINO, Ana Maria. Celebrando os 40 anos da Lumen Gentium: Vivemos as flores da inesperada primavera *In*: TAVARES, Sinivaldo S. (org.). **Memória e Profecia: a Igreja no Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2005.

VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial**. Petrópolis: Vozes, 1995.

VIER, Frederico [org.]. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VIGIL, José Maria. **Vivendo o Concílio**. Guia para a animação conciliar da comunidade cristã. São Paulo: Paulinas, 1987.

XAVIER, Donizete José. A Igreja em seu mistério. **Revista Eletrônica Espaço Teológico de Teologia da PUC-SP**, n. 2, 2007. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleto/article/view/6750/4881>>. Acesso em 28 de jun. de 2018.