

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA**

EMERSON MOZART DA SILVA

**A IGREJA – POVO DE DEUS NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA
DE JOSEPH RATZINGER**

Uma eclesiologia a partir do «retorno às fontes»

**Recife
2017**

EMERSON MOZART DA SILVA

A IGREJA – POVO DE DEUS NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

DE JOSEPH RATZINGER

Uma eclesiologia a partir do «retorno às fontes»

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentado à Universidade Católica de Pernambuco para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Dr. Prof. Degislando Nóbrega de Lima.

Recife

2017

S586i Silva, Emerson Mozart da

A Igreja - povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinzer : uma eclesiologia a partir do “retorno às fontes” / Emerson Mozart da Silva ; orientador Degislano Nóbrega de Lima, 2017.
125 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação.
Mestrado em Teologia, 2017.

1. Igreja. 2. Povo de Deus. 3. Ratzinzer, Joseph. I. Título.

CDU 260.1

TERMO DA BANCA EXAMINADORA

«Eu não teria mais nenhuma vontade de viver se já não existisse a pequena grei daqueles que creem e se não mais existisse a Igreja, ou melhor: nós todos já não poderíamos mais viver se isto sucedesse.»

(RATZINGER, 1974, p. 331)

AGRADECIMENTOS

A Deus, Uno e Trino.

A minha família.

Ao professor orientador Dr. Degislando Nóbrega de Lima.

Ao Diretor, professores e colaboradores do
Programa de Pós-Graduação em Teologia da Unicap.

À Diocese de Caruaru.

A Dom Bernardino Marchiό.

Ao Pe. Eronildo, Pe. Bartolomeu e o Frei Luiz Vieira, OFMCap.

RESUMO

O século XX, em âmbito eclesial, é marcado por uma verdadeira renovação eclesiológica. Os acontecimentos históricos que marcaram a primeira metade do último século do milênio também influenciaram a Igreja na sua autorreflexão. A eclesiologia se enriqueceu com o resgate da Teologia dos Padres da Igreja, da liturgia clássica e com o aprofundamento dos estudos das Sagradas Escrituras. O surgimento da *Nouvelle Théologie* provocou a teologia para o «retorno às fontes», o que posteriormente foi traduzido pelo Papa João XXIII como a necessidade de um *aggiornamento*. Tudo isso chega ao seu ponto alto com a celebração do Concílio Vaticano II, que se caracteriza por ser fundamentalmente eclesiológico. Para uma hermenêutica segura sobre este grande Concílio, recorremos às contribuições de Joseph Ratzinger. Tendo ele participado do mesmo como teólogo *peritus*, pode não só compreender por dentro o espírito do Concílio, mas também contribuir com sua perspectiva teológica. No período do pós-concílio, Joseph Ratzinger ganhou notoriedade com suas reflexões sobre o conceito de Igreja – Povo de Deus. Seu intuito é demonstrar que partindo do «retorno às fontes» é possível renovar a Igreja e compreender de modo mais autêntico o seu ser Povo, a partir do Corpo de Cristo, numa perspectiva teológica de caráter marcadamente sacramental.

Palavras-chave: Igreja. Povo de Deus. Corpo de Cristo. Retorno às fontes. Eclesiologia.

ABSTRACT

The XX century, in ecclesiastical scope, is marked by a real ecclesiological renewal. The historical events that marked the first half of the last century of the millennium also influenced the Church in its self-reflection. Ecclesiology was enriched by the enriched by rescue of the theology of the priests of the Church, of the classical liturgy and by the deepening of the studies the sacred scriptures. The emergence of the *Nouvelle Théologie* provoked theology for the «return of the sources», which was later translated by Pope John XXIII as a necessity of an *aggiornamento*. All this comes to its speak with the celebration of the Second Vatican Council, which is characterized as begin essentially ecclesiastical. For a safe hermeneutic about this great Council, we resort to the contributions of Joseph Ratzinger. Having participated in it as a theologian *peritus*, he can't only comprehend within the spirit of the Council, but also contribute with his theological perspective. In the Post-Council period, Joseph Ratzinger gained notoriety with his reflections about the concepts of Church-People of God. Your intuit is demonstrate that going out the «return of the sources» it is possible renew the Church and understand the people starting the Christ body, in a theological perspective markedly sacramental.

Keywords: Church. People of God. Body of Christ. Return of the sources. Ecclesiology.

ABREVIATURAS

Antigo Testamento

Dn = Daniel

Ex = Êxodo

Gn = Gênesis

Jr = Jeremias

Sl = Salmo

Novo Testamento

Ap = Apocalipse

At = Atos dos Apóstolos

Cl = Carta de São Paulo aos Colossenses

1Cor = Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios

2Cor = Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios

Ef = Carta de São Paulo aos Efésios

Fil = Carta de São Paulo aos Filipenses

Gl = Carta de São Paulo aos Gálatas

Hb = Carta aos Hebreus

Jo = Evangelho segundo João

1Jo = Primeira Carta de São João

Lc = Evangelho segundo Lucas

Mc = Evangelho segundo Marcos

Mt = Evangelho segundo Mateus

1Pd = Primeira Carta de São Pedro

2Pd = Segunda Carta de São Pedro

Rm = Carta de São Paulo aos Romanos

1Ts = Primeira Carta de São Paulo aos Tessalonicenses

2Ts = Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses

1Tm = Primeira Carta de São Paulo a Timóteo

2Tm = Segunda Carta de São Paulo a Timóteo

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II

AA = *Apostolicam Actuositatem*. Decreto sobre o apostolado dos leigos.

AG = *Ad Gentes*. Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja.

CD = *Christus Dominus*. Decreto sobre o Múnus pastoral dos Bispos.

DH = *Dignitatis Humanae*. Declaração sobre a Liberdade Religiosa.

DV = *Dei Verbum*. Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação.

GE = *Gravissimum Educationis*. Declaração sobre a Educação cristã.

GS = *Gaudium et Spes*. Constituição Pastoral sobre a Igreja no Mundo de hoje.

IM = *Inter Mirifica*. Decreto sobre os Meios de Comunicação Social.

LG = *Lumen Gentium*. Constituição Dogmática sobre a Igreja.

NA = *Nostra Aetate*. Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões não-cristãs.

OE = *Orientalium Ecclesiarum*. Decreto sobre as Igrejas Católicas Orientais.

OT = *Optatam Totius*. Decreto sobre a Formação Sacerdotal.

PC = *Perfectae Caritatis*. Decreto sobre a adequada renovação da Vida Religiosa.

PO = *Presbyterorum Ordinis*. Decreto sobre o Ministério e Vida dos Presbíteros.

SC = *Sacrosanctum Concilium*. Constituição sobre a Sagrada Liturgia.

UR = *Unitates Redintegratio*. Decreto sobre o Ecumenismo.

Outras Abreviaturas e siglas

AH = *Augustinum Hipponensem*. Carta Apostólica em comemoração ao XVI centenário da conversão de Santo Agostinho.

AP = *Aeterni Patris*. Carta Encíclica sobre a restauração da filosofia cristã conforme a doutrina de Santo Tomás de Aquino.

DH = Denzinger – Hünermann.

DI = *Dominus Iesus*. Declaração sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.

EE = *Ecclesia de Eucharistia*. Carta Encíclica sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja

FR = *Fides et Ratio*. Carta Encíclica sobre as relações entre fé e razão.

LE = *Lumen Ecclesiae*. Carta Apostólica

PE = *Patres Ecclesiae* Carta Apostólica escrita por ocasião do XVI centenário de São Basílio

PG = *Patrologiae Cursus completus, Series Graeca*, ed. J.-P. Migne (Paris 1857ss).

PL = *Patrologiae Cursus completus, Series Latina*, ed. J.-P. Migne (Paris 1844ss).

SC = *Sources Chrétiennes* (Paris 1941ss).

Sermo = Sermão

VD = *Verbum Domini*. Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAP. I: A PROBLEMATIZAÇÃO DO «RETORNO ÀS FONTES» DO INÍCIO DO SÉCULO XX ATÉ O CONCÍLIO VATICANO II	17
1. Contextualização da questão do «retorno às fontes»	17
1.1 Renovação do Tomismo	19
1.1.1 Os Papas e Santo Tomás de Aquino	21
1.2 A <i>Nouvelle Théologie</i>	24
2. O desenvolvimento do «retorno às fontes»	27
2.1 Retorno à liturgia clássica	31
2.2 Retorno às Sagradas Escrituras	35
2.3 Retorno aos Padres da Igreja	39
3. A renovação eclesiológica	43
3.1. A encíclica <i>Mystici Corporis</i> de Pio XII	46
3.2. A dimensão pneumática da Igreja-Corpo de Cristo	48
3.3. Do «retorno às fontes» para o <i>aggiornamento</i>	50
CAP. II: O CONCEITO «POVO DE DEUS» NA <i>LUMEN GENTIUM</i> E A CONTRIBUIÇÃO DE JOSEPH RATZINGER NA SUA ELABORAÇÃO	53
1. Joseph Ratzinger e o Concílio Vaticano II	54
2. A eclesiologia do Concílio Vaticano II	60
2.1. Eclesiologia de Comunhão	61
2.2. Eclesiologia Eucarística	67
2.3. Eclesiologia Trinitária	70
3. A contribuição de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II	75
CAP. III: A IGREJA-POVO DE DEUS, COMO IMAGEM ECLESIOLÓGICA, NA PERSPECTIVA DE JOSEPH RATZINGER	81

1. Desenvolvimento da perspectiva de Joseph Ratzinger	81
1.1. Jesus e a instauração do <i>Novo Povo</i> de Deus	82
1.2. Pressupostos paulinos na eclesiologia de Joseph Ratzinger	89
1.3. Pressupostos agostinianos na eclesiologia de Joseph Ratzinger	93
2. Desenvolvimento e perspectivas da eclesiologia no pós-concílio	98
2.1. A compreensão de Joseph Ratzinger por Igreja-Povo de Deus	102
2.1.1. Contextualização do problema da salvação na Eclesiologia	109
OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS	114
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II, a partir de uma retomada das Sagradas Escrituras, priorizou o conceito «Povo de Deus», em relação à Igreja. De fato, a Igreja nasce no seio de Israel, além de guardar muito de sua venerável herança. Todavia, a comunidade dos discípulos de Jesus se viu diante, por um lado, da mensagem do Senhor com finalidade universal (Mc 16,15; At 1,8) e, portanto, dirigida a todos os povos da Terra; por outro lado, a possibilidade de ser mais uma comunidade de tipo sectário, como minoria, ou seita-ramificação de Israel. Os discípulos de Jesus escolheram assumir, de uma nova forma e bem mais ampla, o carácter de povo, a partir de Jesus, de sua Páscoa, na Nova Aliança.

A partir da análise da obra de Joseph Ratzinger, *O Novo Povo de Deus* (1974), conseguimos perceber em que sentido a Igreja é Povo de Deus: na centralidade da fé em Jesus Cristo e no reconhecimento de ápice da mesma fé na celebração sacramental da páscoa de seu Senhor. Chegando ao terceiro milênio de sua história, a Igreja se propõe a refazer seu caminho, por meio de um «retorno às fontes». A partir daí reconhece ser de fundamental importância o conhecimento, o quanto mais amplo possível, da natureza e da verdadeira missão da Igreja, tendo como objetivo o aprofundamento da experiência da fé vivida na comunhão eclesial. Só podemos chegar a este objetivo mediante um «retorno às fontes». Em outras palavras, nos remetendo às origens da Igreja. Os primeiros cristãos eram conscientes da origem e da natureza da própria Igreja, do mesmo modo tinham clareza de sua missão no mundo. Os textos do Novo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja testemunham isto. Contudo, ao longo dos séculos a Igreja foi se distanciando de suas origens.

A perspectiva teológica de Joseph Ratzinger nos permite ir às fontes do cristianismo, que equivalem, fundamentalmente, à teologia do Novo Testamento e dos Padres da Igreja. Este percurso foi anteriormente proposto pelo Papa João XXIII, quando convocou o Concílio Vaticano II, o vigésimo primeiro na história da Igreja. Os Padres Conciliares atentos às orientações daquele Sumo Pontífice elaboraram a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (1964) sobre a Igreja, *carta magna* da atual Eclesiologia e todos os outros documentos do Concílio com o intuito de corresponder àquela aspiração.

Todavia, a proposição de um novo Concílio, pelo Papa João XXIII, que na época pareceu a muitos uma grande ousadia, não surgiu de repente. As décadas que precederam o pontificado de Giuseppe Roncalli foram marcadas por movimentos de renovação eclesial, que por sua vez fizeram emergir, de forma superabundante, toda a riqueza espiritual e teológica das origens da fé. O Concílio Vaticano II se situa, portanto, nesse contexto e com seus documentos abre o horizonte da reflexão teológica da segunda fase do século XX.

Os teólogos, principalmente aqueles que participaram como *peritus* do mesmo Concílio, desempenharam um papel importante, enquanto colaboradores da renovação da Igreja e no desenvolvimento das eclesiologias inspiradas pelo Concílio. Dentre os teólogos que se esforçaram em traçar um caminho de «retorno às fontes», que deveria ser trilhado pelo Concílio e, sobretudo, por toda a Igreja, destaca-se Joseph Ratzinger.

Portanto, a presente dissertação, propõe uma análise da Igreja-Povo de Deus na perspectiva de Joseph Ratzinger. A Eclesiologia, a partir do «retorno às fontes», na teológica de Joseph Ratzinger – que compreende fundamentalmente a redescoberta do discurso sobre a Igreja nas Sagradas Escrituras e nos Padres da Igreja – estrutura a compreensão autêntica do conceito povo aplicado à Igreja. Para isso, iremos aprofundar o estudo da Eclesiologia do «retorno às fontes», muito evocada desde o Concílio Vaticano II, e ampliaremos a reflexão acerca da Igreja-Povo de Deus, como imagem eclesiológica proposta a partir da perspectiva do teólogo em estudo.

A Eclesiologia, na perspectiva abordada, propõe a toda Igreja uma autoavaliação sempre oportuna, pois, por meio dela se podem dar passos qualitativos. É precisamente realizando este movimento que a Igreja pode se renovar de modo mais autêntico, pois tudo o que é de mais essencial e próprio da Igreja está em suas origens. Sendo assim, o retorno às Sagradas Escrituras e aos Padres da Igreja possibilitará uma renovação o qual levará em consideração um conteúdo sempre novo que dá à Igreja originalidade. Em síntese, uma Eclesiologia do «retorno às fontes» implica um retorno ao próprio Cristo, que instaurou a Igreja a partir dos Apóstolos e que permanece ligado a Ela assim como a cabeça está ligada ao corpo, governando e dando vida à suas ações.

A obra O Novo Povo de Deus de Joseph Ratzinger é o material fundamental desta pesquisa. Nessa obra, ele se propôs apresentar todo o percurso histórico da Eclesiologia, destacando a teologia de São Paulo, bem como a de São Agostinho. A

mesma foi publicada em alemão com o título original «*Das Neue Volk Gottes*», no ano de 1969. No prefácio o autor afirma que sua obra pretende explicitar mais as obras eclesiológicas vindas a público em meados da década de 50 à década de 60 e também que pretende manter, Joseph Ratzinger sobretudo, um caráter kerigmático. Contudo, sua obra não se limita a uma análise das obras e escritos sobre a Igreja, mas, acima de tudo, trata-se de um texto no qual o autor, de modo sistemático, apresenta sua posição eclesiológica. Como objeto formal e geral temos presente, especificamente, a Eclesiologia, ou seja, a reflexão teológica que a Igreja faz sobre si mesma, não com a finalidade de fechar-se em si, mas para se autocompreender.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, discorreremos sobre a problematização do «retorno às fontes» do início do século XX até o Concílio Vaticano II. Para um aprofundamento, em que consiste e como se originou esse movimento eclesiológico, o capítulo está estruturado nos seguintes tópicos: a contextualização da questão do «retorno às fontes»; renovação do Tomismo; os Papas e Santo Tomás de Aquino, a *Nouvelle Théologie*; o desenvolvimento do «retorno às fontes»; retorno à liturgia clássica; retorno às Sagradas Escrituras; retorno aos Padres da Igreja; a renovação eclesiológica; a encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII e por fim do «retorno às fontes» para o *aggiornamento*.

No segundo capítulo, analisaremos o conceito «Povo de Deus» na *Lumen Gentium* e a contribuição de Joseph Ratzinger¹ na sua elaboração. Desdobra-se esse capítulo nos seguintes tópicos: no primeiro, falaremos de Joseph Ratzinger e o Concílio Vaticano II, trata-se aqui de uma abordagem mais de cunho histórico; em seguida falaremos sobre a Eclesiologia do Concílio Vaticano II, ocasião em que destacaremos a Eclesiologia de Comunhão, a Eclesiologia Eucarística e a Eclesiologia Trinitária; por fim, falaremos das contribuições de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II.

Enfim, no terceiro e último capítulo, falaremos sobre a Igreja-Povo de Deus, como imagem eclesiológica na perspectiva do referido teólogo, apresentando a análise,

¹ A participação de Joseph Ratzinger no Concílio Vaticano II consistiu em sua presença como teólogo, ou peritus do concílio. Ele participou em medida relevante na origem dos textos mais variados, primeiro ao lado do arcebispo de Colônia, o Cardeal Joseph Frings, e, mais tarde, como membro autônomo de diversas comissões. Contribuiu, desse modo, para dar forma ao Concílio Vaticano II, acompanhando-o em todas as suas fases. Sua teologia já se faz sentir na fase preparatória, antes da abertura oficial do concílio, a 11 de Outubro de 1962.

do nascimento da Igreja como o Novo Povo de Deus. Para isso, faremos o seguinte percurso: adotaremos, primeiramente, o desenvolvimento da perspectiva de Joseph Ratzinger, que se desdobra em Jesus, e a instauração do «Novo Povo de Deus»; em seguida, apresentaremos os pressupostos paulinos de sua Eclesiologia; depois os pressupostos Agostinianos; e, para encerrar o capítulo, trataremos do desenvolvimento e perspectivas da eclesiologia no pós-concílio, dentro do qual trataremos da compreensão de Joseph Ratzinger por Igreja-Povo de Deus e uma contextualização do problema da salvação na Eclesiologia.

Portanto, procuraremos apresentar a perspectiva de um autor que contribuiu imensamente para o desenvolvimento da Eclesiologia nos últimos anos. Sua preocupação é manter-se fiel à Tradição da Igreja, conciliando conceitos eclesiológicos aparentemente díspares, usando para isso, eminentemente, uma linguagem sacramental. Por este motivo, sua teologia e, mais especificamente, sua Eclesiologia se aproxima muito daquela dos Padres da Igreja. Contudo, não nos deteremos apenas em apresentar a perspectiva teológica do autor acerca da Igreja, mas também aprofundar a compreensão de Igreja, fazendo paralelo com a Eclesiologia proposta pelo Concílio Ecumênico Vaticano II. Com isso, poderemos identificar as reais aproximações existentes entre a Eclesiologia de Joseph Ratzinger e aquela do Concílio relacionando como uma pode esclarecer a outra.

CAPITULO I

A PROBLEMATIZAÇÃO DO «RETORNO ÀS FONTES» DO INÍCIO DO SÉCULO XX ATÉ O CONCÍLIO VATICANO II

1. Contextualização da questão do «retorno às fontes».

A passagem do século XIX para o século XX foi marcada por significativa tensão para a teologia e a Igreja. O secularismo, a indiferença crescente na Europa em relação à Igreja e um mundo cada vez mais hostil à fé despertam a teologia para a procura que os cristãos faziam de uma identidade mais profunda (CONGAR, 1993, p. 189). Questões existenciais, como: «quem sou eu?», ou «qual minha missão no mundo?», parecem ser aplicadas, agora, a nível institucional na Igreja, para além do lado simplesmente pessoal de cada cristão em particular. Estabelecia-se, sem dúvida, um momento de revisão não só da Igreja, mas também da teologia em relação à Igreja. No ano de 1927 o bispo evangélico Otto Dibelius cunhou a fórmula: «O século da Igreja» (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 295), referindo-se ao século XX que estava apenas na sua primeira parte. Tornou-se célebre esta expressão porque verdadeiramente «um fenómeno religioso de importância incalculável está se iniciando: a Igreja desperta nas almas» como se referia Romano Guardini em 1922 na sua obra *Vom Sinne der Kirche* (SESBOŮÉ, 2013, p. 424).

Visto globalmente, foram vários os acontecimentos e transformações que envolveram o mundo todo. Fatores como: duas guerras mundiais; o nazismo e as marcas de Auschwitz; a tensão e a perplexidade global causada pela destruição de Hiroshima e Nagasaki; a pujança do socialismo e seu respectivo declínio, posteriormente. Tudo isso impeliu a Igreja a rever posições e aprofundar questões teológicas, colocando-se no grande movimento de modificações globais.

No século anterior, a encíclica *Aeterni Patris* (1879) do Papa Leão XIII, suscitou, como foi o desejo daquele pontífice, um renovado empenho nas pesquisas em torno do pensamento de Santo Tomás de Aquino. O intuito da Igreja naquele momento foi o de resgatar as intuições do Aquinate, em vista de uma melhor sistematização da teologia, uma vez que ele é o teólogo de maior expressão na Escolástica² (CANOBBIO;

²Os representantes da teologia escolástica eram homens cultos, apaixonados pela pesquisa; *magistri* desejosos de mostrar a racionalidade e o fundamento dos Mistérios de Deus e do

CODA, 2003, p. 263). Era imperioso para aquele movimento de pesquisas, resgatar a teologia de Santo Tomás de Aquino no seu contexto, dando uma especial atenção às suas referências, isto é, as fontes às quais lhe serviram de base. Só assim seria possível renovar e precisar o pensamento do Aquinate como relevante, mesmo tendo passado muitos séculos.

Todavia, o objetivo primeiro do Papa Leão XIII, aquele expresso claramente com a encíclica *Aeterni Patris*, era repropor a filosofia Escolástica como base segura para o desenvolvimento das ciências modernas. Uma das principais filosofias medievais ao lado daquela produzida nos mosteiros – a Escolástica como produção filosófica e teológica desenvolvida nas *scholae*, das quais surgiram as universidades – era a compreensão do Magistério da Igreja de então, já experimentada e comprovada quanto ao empenho na busca da verdade. Por outro lado, a filosofia moderna e a contemporânea eram vistas pela Igreja com reservas, pois se acreditava serem fontes dos «erros modernos», os quais já haviam sido denunciados pelo Papa Pio IX no *Syllabus*, apêndice da encíclica *Quanta Cura* (1864) (GIBELLINI, 2012, p. 153-154).

A descoberta de um tesouro levou a outro, pois da pesquisa sobre o Doutor Angélico, além de tomar consciência da grandeza de um «mestre de pensamento e modelo quanto ao reto modo de fazer teologia» (FR n. 43) e da filosofia, foi concomitantemente descoberta a riqueza de suas fontes. Santo Tomás consegue relacionar com maestria o arcabouço da Patrística, particularmente a filosofia e a

homem, acreditados com a fé, sem dúvida, mas compreendidos também pela razão. [...] a teologia escolástica [...] era praticada nas *scholae*, que surgiram ao lado das grandes catedrais da época, para a preparação do clero, ou em volta de um mestre de teologia e dos seus discípulos, para formar profissionais da cultura, numa época na qual o saber era cada vez mais apreciado. No método dos escolásticos era central a *quaestio*, ou seja, o problema que se apresenta ao leitor ao enfrentar as palavras da Escritura e da Tradição. Face ao problema que estes textos influentes apresentam, levantam-se questões e nasce o debate entre o mestre e os estudantes. Nesse debate, surgem por um lado os argumentos das autoridades, por outro, os da razão e o debate desenvolve-se no sentido de encontrar, no final, uma síntese mais profunda da palavra de Deus. [...] A teologia escolástica tinha como objetivo apresentar a unidade e a harmonia da Revelação cristã com um método, chamado precisamente "escolástico", da escola, que concede confiança à razão humana: a gramática e a filologia estão ao serviço do saber teológico. No entanto, ainda mais está a lógica, que é a disciplina que estuda o "funcionamento" do raciocínio humano, de modo que sobressaia a verdade de uma proposição. Ainda hoje, lendo as *summae* escolásticas permanecemos admirados com a ordem, a clareza, o nexos lógico dos argumentos e a profundidade de algumas intuições. Com linguagem técnica é atribuído a cada palavra um significado claro e, entre o crer e o compreender, estabelece-se um recíproco movimento de esclarecimento. BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral**. 28 de Outubro de 2009. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028.html> Acesso em: 10 de jan. 2017.

teologia de Santo Agostinho³, com a filosofia grega clássica, de modo especial aquela Aristotélica. Cada vez mais os pesquisadores compreendiam que o retorno às fontes de Santo Tomás remetia, automaticamente, às fontes do cristianismo e da filosofia. As pesquisas proporcionavam cada vez mais a recuperação de um «tesouro escondido», que havia sido deixado para trás. Os pesquisadores, quais garimpeiros, desempenharam um papel importantíssimo, ao resgatarem para a reflexão e atualização, intuições preciosas que remontam aos Padres da Igreja.

1.1 Renovação do Tomismo

É indiscutível a importância de Santo Tomás de Aquino na filosofia e teologia cristã, sobretudo, no âmbito do Magistério da Igreja. Os papas, a partir de Pio IX, têm retomado e recomendado, com bastante insistência, o estudo da doutrina do Doutor Angélico. De meados do século XIX até o início do século XX essa insistência por parte dos pontífices foi provocada por conta da polêmica com o Modernismo⁴. A Igreja foi cada vez mais tomando consciência da preponderância do pensamento do Aquinate não só para a teologia, mas de maneira particular no hodierno diálogo com as ciências.

Foi fundamentalmente no pontificado de Leão XIII que a Igreja empreendeu um sistemático estudo das obras de Santo Tomás. Um dos frutos mais notáveis de Leão XIII foi, sem dúvida, a confecção de uma edição crítica da *opera omnia* de Santo Tomás, uma responsabilidade confiada à Comissão Leonina, cuja primeira obra foi publicada no ano 1882. Essa comissão foi instituída com a carta *Iampridem Considerando* (15 de outubro de 1879), pouco mais de dois meses depois da publicação da encíclica *Aeterni Patris*⁵. Para o Papa Leão XIII, esse trabalho de resgate, através da edição crítica das obras de Santo Tomás, é «importante, porque pertence fortemente ao

³ «Parece, porém, que a primazia pertence, entre todos a Santo Agostinho, poderoso gênio, que penetrou profundamente em todas as ciências divinas e humanas, armado de uma fé suma e igual doutrina, combatendo sem descanso todos os erros de seu tempo. Que ponto da filosofia não tocou e não aprofundou? Descrevendo aos fiéis os mais altos mistérios da fé, prevenindo-os sempre contra os agressivos ataques de seus adversários; pulverizando as ficções dos acadêmicos e dos Maniqueus, assentou e consolidou os fundamentos da ciência humana. Com que riqueza e penetração tratou dos anjos, da alma, da inteligência humana, a vontade e livre arbítrio, da religião, da vida futura, do tempo, da eternidade e até da mesma natureza dos corpos sujeitos a mudanças!» (AP n. 19).

⁴ «Surgido no final do séc. XIX na Itália e na França, o termo designa uma crise enfrentada pela Igreja católica no início do XX. Embora Roma tenha visto aí um conjunto de erros doutrinários, fruto de tendências heterodoxas, o fenômeno parece mais global, em sua dimensão tanto cultural quanto institucional: é “o encontro e o confronto de um passado religioso há muito tempo fixado com um presente que encontrou em outro lugar que não nele as fontes vivas de sua inspiração” (E. Poulart).» (LACOSTE, 2014, p. 1173).

⁵ Disponível em: <<http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Artigo-8-Oliva.pdf>>. Acesso em: 11 de jan. 2017.

bem comum da Igreja» e «para que assim a sabedoria do Doutor Angélico possa ser propagada e espalhada tão amplamente quanto possível»⁶.

Partindo do axioma «*mater omnium disciplinarum philosophiae est*» (a filosofia é mãe de todas as ciências) e com a preocupação das ciências não se distanciarem da fé da Igreja, o Papa Leão XIII vai propor uma restauração da filosofia cristã de acordo com a doutrina de santo Tomás de Aquino. Essa intuição, conforme podemos observar, já é exposta na introdução da encíclica *Aeterni Patris*:

Acontecendo, porém, como diz o Apóstolo, que, pela «filosofia e pelos discursos sedutores» (Col. 2,8) as almas dos fiéis costumam ser enganadas, e a sinceridade da fé ser corrompida nos homens, por isso os supremos pastores da Igreja julgaram sempre ser dever seu promover, quanto pudessem a verdadeira ciência, e ao mesmo tempo providenciar com suma vigilância, para que todas as disciplinas humanas, especialmente a filosofia, da qual em grande parte depende o bom uso das outras ciências, fossem ensinadas em toda a parte segundo a norma da fé católica. Isso mesmo, em outras coisas já vos lembramos de passagem, Veneráveis Irmãos, quando pela primeira vez vos falamos por Cartas Encíclicas (AP n. 2).

É perceptível uma preocupação cada vez mais crescente em relação à independência que as ciências vão tomando, em relação à doutrina da Igreja na modernidade. O Papa Leão XIII acredita, contudo, ser dever da Igreja estabelecer métodos para o estudo filosófico, aliando por sua vez, as ciências à perspectiva cristã. A grande inquietação do pontífice é a possibilidade dos cristãos se desviarem do caminho da «verdade», pois tanto a filosofia quanto as ciências, como expressões do intelecto humano, procuram incessantemente a «verdade», precisando assim de um método eficaz. Para o Magistério, a busca pela «verdade» tem em Santo Tomás um método seguro e honesto, ao passo que outros métodos desenvolvidos mais recentemente podem levar ao erro e ao afastamento de Deus. A esse propósito, afirmou São João Paulo II, citando e comentando a encíclica de seu predecessor Leão XIII:

Santo Tomás amou desinteressadamente a verdade. Procurou-a por todo o lado onde pudesse manifestar-se, colocando em relevo a sua universalidade. Nele, o Magistério da Igreja viu e apreciou a paixão pela verdade; o seu pensamento, precisamente porque se mantém sempre no horizonte da verdade universal, objetiva e transcendente, atingiu «alturas que a inteligência humana jamais poderia ter pensado.» (FR n. 44).

1.1.1 Os Papas e Santo Tomás de Aquino

⁶ Disponível em: w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/letters/documents/hf_l-xiii_let_18791015_iampridem.html. Acesso em: 12 de jan.2017.

A predileção dos pontífices por Santo Tomás e a doutrina por ele desenvolvida, não é algo comum apenas entre os papas recentes, mas remonta ao Papa Urbano IV (1261-1264) que encarregou o Aquinate de escrever a «Catena aurea», um comentário seguido dos quatro evangelhos que utilizou reflexões dos Padres da Igreja. Já o Papa Gregório X (1271-1276), seu amigo, convocou-o para o II Concílio de Lyon, todavia na viagem para o mesmo adoeceu e veio a óbito (1274). O Papa João XXII (1316-1334) o canonizou no ano de 1323. Também os papados que se seguiram após sua morte e canonização, louvaram o Doutor Angélico com menções honrosas. Ei-los: Clemente VI (1342-1352); Inocêncio VI (1352-1362); Nicolau V (1447-1455); São Pio V (1566-1572) esse, inclusive, o proclamou Doutor da Igreja; Inocêncio XII (1691-1700); Bento XIII (1724- 1730); Clemente XII (1730-1740) e Bento XIV (1740-1758). Todos esses antigos pontífices fizeram discursos em universidades e colégios se servindo dessas ocasiões para homenagear aquele que consideravam como Príncipe e Mestre entre os doutores escolásticos (AP n. 21).

Recentemente, o Magistério da Igreja também tem se servido da sabedoria de Santo Tomás, bem como reafirmado seus méritos em ocasiões particularmente especiais, a exemplo do sétimo centenário de sua morte. O Papa Paulo VI celebrou essa data com a publicação da Carta Apostólica *Lumen Ecclesiae*, endereçada primeiramente ao Frei Vincent de Couesnongle, mestre geral da Ordem dos Frades Pregadores. Na ocasião, assim se expressou o pontífice:

A Igreja, de tal modo, tem reconhecido na doutrina de Santo Tomás, uma expressão particularmente elevada, completa e fiel seja do seu magistério, seja do «*sensus fidei*» de todo o povo de Deus, a qual felizmente manifestou-se num homem dotado de todos os dotes necessários e num momento histórico particularmente propício. A Igreja, enfim, com a sua autoridade convalida a doutrina de Santo Tomás e dela se serve como de um instrumento selecionadíssimo, assim estende de algum modo a ele, como também a outros insignes Doutores seus, um raio do seu próprio magistério. (LE n. 22).

O Papa Paulo VI reconhece o imensurável contributo do Aquinate para a filosofia e teologia, recordando no início de sua carta que o mesmo é reconhecido como uma «luminária» para a Igreja e para o mundo inteiro. Sua agudeza deve-se, sobretudo, ao incansável estudo e reflexão a partir dos grandes mestres em filosofia e teologia. Sobre isso o Cardeal Caetano afirma a seu respeito: «por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou, de certo modo, a inteligência de todos» (S.

T. II II, 148, 4). O próprio Papa Paulo VI reconhece, já no início de sua carta comemorativa, a preponderância do trabalho de resgate da Doutrina Tomasiânica. Mais uma vez é expressa a confiança e segurança que o Magistério da Igreja tem em relação a tudo o que foi produzido por Santo Tomás de Aquino, ou seja, «o retorno de Santo Tomás, de certo modo inesperado, mas formidável, para convalidar a sábia indicação que o Supremo Magistério tem dado dele como de uma direção autorizada e insubstituível para os estudos filosóficos e teológicos» (LE n. 1).

O Papa João Paulo II, na esteira de seus predecessores, também reconhece o valor da reflexão do Aquinate. O longo pontificado de João Paulo II que concluiu o século XX e inaugurou o século XXI se caracterizou, entre muitos aspectos, por uma tentativa veemente de reestabelecer o diálogo entre a Igreja e a ciência. Por ocasião do Jubileu do ano 2000 o mesmo pontífice pediu publicamente perdão pelos erros da Igreja em relação a Galileu Galilei e suas descobertas. Antes disso, no ano de 1998, foi publicada uma carta encíclica bastante apreciada pelo mundo acadêmico intitulada *Fides et Ratio*, na qual o pontífice propõe reflexões sobre as relações entre a fé e a razão. Esse documento ao analisar, no percurso da história, como se deu a relação da fé com a razão, ressalta o contributo de Santo Tomás de Aquino no contexto do período da Escolástica. Assim se refere o Papa João Paulo II:

Neste longo caminho, ocupa um lugar absolutamente especial Santo Tomás, não só pelo conteúdo da sua doutrina, mas também pelo diálogo que soube instaurar com o pensamento árabe e hebreu do seu tempo. Numa época em que os pensadores cristãos voltavam a descobrir os tesouros da filosofia antiga, e mais diretamente da filosofia aristotélica, ele teve o grande mérito de colocar em primeiro lugar a harmonia que existe entre a razão e a fé. A luz da razão e a luz da fé provêm ambas de Deus: argumentava ele; por isso, não se podem contradizer entre si (FR n. 43).

Para o Papa João Paulo II, há em Santo Tomás de Aquino uma «novidade perene», isto é, seu pensamento semelhante a tudo aquilo que é considerado clássico, é sempre novo e atual. O Aquinate possui uma antropologia eminentemente teológica, ou seja, consegue enxergar que a vida do ser humano está dirigida para uma verdade que lhe é transcendente, Deus. Esse percurso do ser humano para descobrir sempre mais a verdade é auxiliada pelo Espírito Santo, que é fonte de toda verdade. Para João Paulo II o Doutor Angélico foi um homem totalmente consagrado à verdade, que produziu verdadeiramente uma filosofia do ser (FR n. 44).

Já o Papa Bento XVI, reservou três de suas catequese, nas audiências gerais das quartas feiras, para tratar do perfil e doutrina de Santo Tomás de Aquino. O pontífice, quando ainda cardeal, foi incumbido por seu antecessor de elaborar o Catecismo da Igreja Católica, no qual Santo Tomás é citado por sessenta e uma vezes, ficando atrás apenas de Santo Agostinho que é citado 92 vezes. Contudo, o papa destacará ainda a importância de Santo Tomás ao analisar sua presença fundamental em um momento histórico decisivo para o desenvolvimento da cultura ocidental em plena Idade Média. Essa fase é marcada não só pelo surgimento da *scholae*, mas também pela descoberta das obras de Aristóteles, que trazidas por árabes para a Europa, foram acolhidas com bastante entusiasmo.

Neste contexto de retomada do pensamento de Santo Tomás de Aquino se inicia um movimento que tanto aprofunda a pesquisa quanto renova os estudos Tomistas. Após a encíclica de Leão XIII, do período que vai do final do século XIX ao início do século XX, surgem várias revistas com reflexões Tomistas, ou outras intituladas neotomistas. Merece destaque o filósofo francês Étienne Gilson, que impulsionado pela *Aeterni Patris* aprofundou o estudo sobre Santo Tomás, para além dos círculos dos clérigos, sejam eles seculares, ou religiosos. O próprio Étienne Gilson é consciente de seu trabalho e de quanto é preciso reconhecer a proeminência do documento de Leão XIII:

As grandes encíclicas que vieram depois, incluindo aí os programas de reforma social, pressupõem a realização dessa primeira reforma intelectual, condição necessária para todas as outras. No entanto, que clérigo errante terá feito a experiência dessa primeira reforma? Se alguém lhe pedir para falar sobre o programa social de Leão XIII, que ele não vá resolver começar por *Aeterni Patris*! O que se quer é algo de prático, *Rerum Novarum*, sobre a condição dos operários e dos patrões, por exemplo. No entanto, não há um resumo que permita ganhar tempo. Quem não passar pela filosofia cristã, pode estar certo de que vai se perder. Alguns o fizeram, e seus sucessores não são raros (GILSON, 2009, p. 179-180).

Étienne Gilson está convencido de que o Papa Leão XIII deu início a um processo amplo e significativo de reformas, sobretudo, aquela chamada intelectual. Precisamente em âmbito eclesial, este impulso renovador do Pontificado de Leão XIII vai possibilitar uma abertura maior ao retorno às fontes, o qual no contexto do Concílio Vaticano II será reconhecido com o conceito *aggiornamento* característico do Papa João XXIII. Étienne Gilson foi sem dúvida um dos filósofos medievalistas, do século XX,

que mais contribuiu para o desenvolvimento desse caminho de renovação. Um de seus maiores contributos foi situar Santo Tomás na esteira dos Padres da Igreja, para isso surgiram tanto estudos dos filósofos medievais, quanto dos próprios.

O processo de retorno às fontes históricas, medievais e com isso a redescoberta dos Padres da Igreja, deu-se em âmbito católico, no início do século XX com as investigações históricas de medievalistas a exemplo de Danifle (1846-1905); Ehrle (1845-1934) e Grabmann (1875-1949), dentre outros. Eles desenvolveram uma abordagem histórica e crítica do Tomismo, levando em consideração, portanto, os elementos filosóficos e teológicos que foram sistematizados por Santo Tomás de Aquino. Todo o entusiasmo decorrente do estudo de Santo Tomás se verifica nas publicações e na fundação de novos espaços reflexivos como o *Bulletin thomiste*, *Bibliothèque thomiste*, sem falar na edição leonina do *Opera Omnia* de Santo Tomás (CANOBIO; CODA, 2003, p. 261).

1.2 A *Nouvelle Théologie*

O legado do início da renovação dos estudos Tomistas se deve fundamentalmente, a *Le Saulchoir*, uma nova escola de teologia dirigida primeiramente pelo Pe. Ambroise Gardeil (1859-1931). Essa escola foi inaugurada oficialmente nas imediações de Tournai, na Bélgica, no mesmo ano de publicação da carta encíclica *Pascendi Dominici Gregi*, sobre as Doutrinas Modernistas (1907), com a qual o Papa Pio X condenou o modernismo. Dirigida por padres dominicanos, a nova escola que tinha por escopo dar prosseguimento à tradição Tomista, apesar de já ter iniciado suas atividades desde o ano de 1904, só obteve mesmo a *ratio studiorum* no ano 1907 (GIBELLINI, 2012, p. 164).

Le Saulchoir nasce na fonte de um Tomismo histórico e crítico que futuramente ganhará vazão com as amadurecidas reflexões de Yves Congar e Chenu, já na segunda metade do século XX (LACOSTE, 2014, p. 1735). Mas, a escola *Le Saulchoir* já ganhou notoriedade com a pequena obra do Pe. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir: uma escola de teologia* (1937). Esse opúsculo que apresentava a história e orientação da nova escola, qual primavera de um novo Tomismo, foi parar no Index «por ter ousado recorrer à função positiva da teologia contra a hipertrofia de sua função especulativa» (LACOSTE, 2014, p. 1054). O contexto do início do século XX era bastante tenso para a produção teológica, uma vez que o Magistério da Igreja havia

assumido uma postura defensiva em relação a tudo que era identificado com o Modernismo. Muitos teólogos sofreram restrições no período e só vieram a ser reconhecidos com o advento do Concílio Vaticano II, ou até mesmo depois. Mas, mesmo caminhando quase que paralelamente à controvérsia modernista, a *Le Saulchoir* não deixou de dar sua parcela de contribuição na reforma da teologia, sistematizando reflexões teológicas que necessitavam de uma luz.

Chenu também contribuiu muito com o processo de renovação, não só do tomismo, mas também de toda a teologia, à medida que com suas pesquisas e na sistematização de seu ensino coloca em relevo as fontes patrísticas de Santo Tomás. É igualmente trazida à plena luz a história dos dogmas, isto é, da doutrina cristã. A propósito, esta é precisamente uma peculiaridade da reflexão desenvolvida por Chenu, o destaque à história da teologia. Embora seja Chenu, primeiramente teólogo, sua perspicácia epistemológica tem caráter marcadamente histórico. Estando no interior da teologia, por meio da análise histórica, isto é, no âmago da teologia mesma, possuímos, portanto, os recursos necessários para ulteriores teses teológicas (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 265).

Tendo que se demitir⁷ do cargo de direção da *Le Saulchoir* devido ao impedimento decorrente da entrada de sua obra para Index, Chenu foi sucedido por Yves Congar. Esse último sob o mesmo influxo de Chenu acredita que não se pode prescindir da abordagem histórica na busca pela verdade. E ainda, segundo a perspectiva de Yves Congar, é necessário redescobrir o verdadeiro rosto da Igreja, encoberto por sedimentos puramente jurídicos e institucionais que ao encobrir sua verdadeira imagem, na verdade a mutila (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 266). Com o empenho de Yves Congar a renovação do Tomismo ganhará proporções bem mais alargadas e profundas, oferecendo uma base bastante significativa para o Concílio Vaticano II. Suas contribuições mais significativas são: a retomada do método histórico-crítico e o retorno às fontes. Desta forma se demonstra o pleno vigor da reflexão teológica desenvolvida na *Le Saulchoir*:

Este o conduz a uma dupla tarefa: eclesiológica e ecumênica, porque só aí seus olhos redescobrirão, com um retorno *ad fontes*, ao

⁷ «Relembrando esse doloroso episódio, Chenu revela que o cardeal de Paris, Suhard, comunicou-lhe a decisão romana (que implicava também sua destituição do cargo de diretor e a perda da cátedra) com estas palavras: «Caro padre, não fique triste: dentro de vinte anos todos estarão falando como você». Exatamente vinte anos depois, Chenu participava do Concílio Vaticano II como perito conciliar.» (GIBELLINI, 2012, p. 168).

verdadeiro rosto da Igreja pode reunir os diversos cristãos separados. A partir daqui se dá o nascimento da coleção *Unam Sanctam*, a partir de 1937, com o primeiro volume do próprio Congar, intitulado *Chrétiens desunis. Príncipes d'une «oecuménisme» catholique*, entusiasticamente louvado por Chenu nos seguintes termos: «vejo um dos melhores frutos da teologia que fazemos na *Le Saulchoir*, onde o retorno às fontes e aos inícios, o realismo histórico da Encarnação, a luz e a contemplação da fé, devolvendo as tradicionais «conclusões» uma juventude e um fascínio que conquista» (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 266. Tradução livre).

Foi com esse espírito que os teólogos da *Le Saulchoir* conquistaram um notável espaço no Concílio Vaticano II. Os Padres Conciliares intuíram que este era o verdadeiro caminho de renovação que a Igreja precisava percorrer, isto é, aquele do retorno às fontes. O *aggiornamento* desejado pelo Papa João XXIII dependia, necessariamente, deste movimento de revisitar os primórdios da fé cristã, para, de lá, haurir todo seu frescor e autenticidade. Particularmente a perspectiva ecumênica de Yves Congar – um dos peritos de maior influência no Concílio Vaticano II – que tem como ponto de partida o retorno às fontes, encontrará um reflexo na expressão do Papa João XXIII (1959), «Atualizar a Igreja para favorecer a unidade dos cristãos».

Embora a obra de Chenu tenha atraído a atenção para a nova escola da Ordem Dominicana, foi o Pe. Ambroise Gardeil, seu primeiro diretor, que inaugurou a produção intelectual, bem como a metodologia teológica da *Le Saulchoir*. Sua obra, que tratava sobre «O dado revelado e a teologia» (1910), problematizou a homogeneidade entre revelação, dogma e teologia. Sua linha teológica se apresentava bastante equilibrada, não tendendo nem para o modernismo, nem para o antimodernismo. Caracterizou-se por evitar o historicismo moderno, bem como a tendência especulativa de uma linha escolástica superficial (GIBELLINI, 2012, p. 165).

Seguiram esta linha mais equilibrada de Gardeil, considerada por alguns como «progressista», um grupo de teólogos e biblistas, dos quais podemos destacar o biblista dominicano Marie-Joseph Lagrange, que fundou a *École biblique de Jérusalem* (1890). Fundamentalmente, para aqueles que faziam a *Le Saulchoir* a renovação da teologia implicava a utilização de alguns critérios e reflexões, que se configuravam como prioridades, a saber: o primado do dado revelado; assunção da crítica bíblica e histórica; Tomismo declarado; interesse pelos problemas do próprio tempo (GIBELLINI, 2012, p. 166).

2. O desenvolvimento do «retorno às fontes»

O Concílio Vaticano II propôs uma renovação da Igreja que tivesse como ponto de partida as origens da própria Igreja. Não somente os Padres Conciliares tiveram esta intuição, mas boa parte da Teologia elaborada, no último século, teve presente essa preocupação, que não consiste em abandonar o conteúdo da fé em busca de outro, mas implica um necessário «retorno às fontes». Por esse motivo, a Eclesiologia passou a ter diante de si as origens da própria Igreja, como um imperativo que deve normatizar uma autêntica renovação. O momento histórico, porque marcado pela efemeridade das culturas de cada tempo, não pode ser o primeiro critério de mudança, como afirma Joseph Ratzinger: «retornar às origens e refletir sobre elas, pois o critério da Igreja não é o momento histórico, mas a origem» (RATZINGER, 1974, p. 119). Nesta mesma perspectiva Rowland vai afirmar:

Ratzinger quer evitar qualquer dicotomia pré e pós-conciliar. Ele afirmou que «não há nenhum salto nessa história, não há nenhuma fratura e nem ruptura na continuidade. De modo algum o Concílio pretendeu introduzir uma dicotomia temporal na Igreja.» [...]. Continuou afirmando que a ideia de «renovação» tinha uma intenção dupla - «seu ponto de referência é o homem contemporâneo na sua realidade e no seu mundo, considerado como ele é. Mas a medida da sua renovação é Cristo, como as Escrituras O testemunham.» (ROWLAND, 2013, p. 57).

Já os Padres da Igreja usavam o termo «*Ecclesia semper reformanda*» (a Igreja em perene reforma) para falar da necessidade de uma constante renovação pela qual a Igreja deveria passar, a fim de responder cada vez mais perfeitamente à sua vocação para a santidade. O Concílio Vaticano II, em conformidade com os santos Padres, afirmou: «A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene, de que ela própria, como instituição humana e terrena, necessita perpetuamente» (UR n.6). A insistência numa reforma ou renovação da Igreja não quer conservar como imutáveis as formas históricas nas quais a fé eclesial se expressou no passado. Não se trata ainda, de se apegar a leis, cerimônias e observâncias externas (CASALE, 1998, p 250).

Yves Congar em sua reflexão sobre a reforma, apresentada na obra «*Vraie et fausse réforme dans l'Église*» (Verdadeira e falsa reforma da Igreja), retoma a noção bastante mística que os Padres tinham sobre a Igreja e especialmente a distinção entre os termos por eles empregados: «*renovatio*» e «*reformatio*». O primeiro termo se refere ao

contínuo convite à *conversão* (μετάνοια), à necessária e constante conversão do coração, onde é sublinhado o aspecto interior; o segundo termo retrata a necessidade de dar uma nova «forma» à Igreja – uma vez que a «forma» é sempre uma realização histórica imperfeita – enquanto comunidade de sujeitos capazes de se renovarem continuamente, neste último termo é ressaltado o aspecto exterior (CASALE, 1998, p 250).

Ao falarmos em reforma da Igreja nos remetemos imediatamente à ideia de *simplificação* de estruturas pesadas que não correspondem mais às necessidades da Igreja em cada contexto. Contudo, podemos entender reforma como *simplificação* a partir de duas perspectivas, como bem analisa Joseph Ratzinger:

[...] reforma é *simplificação*. Não esqueçamos, porém, que existe uma dupla simplificação. Existe a simplificação da comodidade, que pouco se importa com a aquisição de maior riqueza e da plenitude. Existe também a simplificação que leva em consideração as próprias origens. Essa é a verdadeira. Renovação significa, pois, simplicidade: não no sentido de «não se importar com», mas no sentido de tornar-se simples e de voltar-se para a simplicidade do mistério de tudo aquilo que tem vida. Renovação significa procurar a simplicidade do próprio Deus (RATZINGER, 1974, p. 262).

A reforma verdadeira da Igreja implica a procura da simplicidade do próprio Deus. O mistério da Encarnação é o perfeito testemunho da simplicidade de Deus, como o apóstolo São Paulo sintetizou na Segunda Carta aos Coríntios: «Com efeito, conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza» (2Cor 8,9; cf. também 5,21). Por isso, para que haja uma autêntica reforma, impõe-se a necessidade de dar um salto de retorno às fontes das Sagradas Escrituras, a fim de que a própria Igreja se deixe purificar pela Palavra (Ef 5,25; 1Pd 1,23). Mas, além da escuta da Palavra, outra condição que se faz necessária para que aconteça uma verdadeira renovação é o retorno ao princípio da Tradição, como reflete Yves Congar:

Começar com um retorno ao princípio do Catolicismo necessitará em primeiro lugar interrogar a tradição, imergir-se nela, sabendo que «tradição» não significa «costume» e nem tampouco propriamente «passado». Certamente, a tradição comporta um aspecto do passado; sob certo aspecto é o tesouro dos textos e da realidade do passado da Igreja; mas ela é bem outra coisa. Ela é essencialmente a continuidade do desenvolvimento a partir do dom inicial e a integração na unidade de toda a forma que este desenvolvimento afirma e apresenta atualmente. Ela é a presença do princípio em toda a etapa do seu

desenvolvimento (CONGAR *apud* CASALE, 1998, p. 254. Tradução livre.).

Todavia, a recepção e o retorno à Tradição não pode ser realizada de maneira subjetiva, uma vez que a Tradição é um tesouro que pertence à Igreja e somente por ela pode ser fidedignamente interpretada. Esse «depósito» da fé, isto é, a Tradição, é autenticamente compreendida à luz do Magistério da Igreja. Isso porque os Bispos, em comunhão com o Papa, são os guardiões da Tradição da Igreja.

As origens da Igreja possuem uma importância muito grande para a atual Eclesiologia. No que se refere à renovação da Igreja, o «retorno às fontes», ou às origens do cristianismo, possui uma função normativa. Isto significa que, na construção de uma Eclesiologia atual, não podemos prescindir das origens, pois elas se apresentam como norma e regra para uma autêntica renovação da Igreja.

A origem *normativa* da Igreja, contudo, não se limita à Escritura, mas inclui entre outros elementos imprescindíveis, a forma fundamental da Igreja primitiva, isto é, o *modus vivendi* dos primeiros cristãos. A Comissão Teológica Internacional descreveu bem o quanto é preponderante para a Igreja a maneira como os primeiros cristãos viviam:

Os Atos dos Apóstolos descrevem a vida da primeira comunidade cristã de uma maneira fundamental para a Igreja de todos os tempos: «Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos Apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações» (At 2,42; cf. Ap 1,3). Essa descrição sucinta que se coloca no final da narração de Pentecostes, quando o Espírito Santo abriu a boca dos Apóstolos para pregar e trouxe muitos daqueles que ouviram a fé, destaca vários aspectos essenciais do trabalho contínuo do Espírito na Igreja. Já vem traçada uma antecipação da doutrina e da vida sacramental da Igreja, da sua espiritualidade e de seu compromisso com a caridade (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2013, p. 27).

O *modus vivendi* dos primeiros cristãos, a própria Palavra de Deus e o ensinamento dos Santos Padres constituem o ponto de partida fundamental para uma Eclesiologia do «retorno às fontes», conforme se expressa Joseph Ratzinger: «Essas fontes jorram da Sagrada Escritura. Outros mananciais ainda são as obras dos Santos Padres, dos quais todas as gerações posteriores conseguiram extrair tesouros e mais tesouros.» (1974, p. 191). Por meio das Sagradas Escrituras e dos escritos dos Padres da Igreja, podemos vislumbrar a moral, a liturgia e a compreensão de Igreja que os cristãos

dos primeiros séculos tinham cujos conteúdos constituem a autêntica identidade da Igreja.

A Ecclesiolgia do «retorno às fontes» presente em *O Novo Povo de Deus* (RATZINGER, 1974) se baseia, fundamentalmente, na tensão teológica do «progresso e retrocesso» que caracteriza a teologia de Joseph Ratzinger. Segundo ele, é preciso dar «um passo à frente e uma volta às fontes» para, dessa forma, renovar a Igreja. O «retorno às fontes» ou às origens é condição *sine qua non* para uma autêntica e verdadeira renovação da Igreja:

A Igreja, por uma parte, está inteiramente fundamentada sobre um fato do passado, isto é, sobre a vida, a morte e a ressurreição de Cristo. Este fato, graças ao testemunho dos apóstolos, a Igreja o anuncia como o conteúdo da salvação dos homens e como princípio da vida eterna. A Igreja vive da Revelação de Deus a qual se efetuou num *hic et nunc* único ao que a própria Igreja permanece ligada. Por isso, a renovação da Igreja é sempre um voltar-se para essa origem. Portanto, ela não pode simplesmente «conformar-se aos tempos». Também não pode acomodar o Cristo e o cristianismo ao tempo e ao seu gosto, mas o próprio Cristo é que deve ser considerado a medida do tempo. É nestes pontos que se distingue a renovação verdadeira da Igreja, de uma renovação aparente e falsa. A simples modernização é uma renovação falsa (RATZINGER, 1974, p.213-214).

Portanto, podemos afirmar que, em última análise, o «retorno às fontes» é ter Cristo por fundamento. É importante ressaltar que *O Cristo, Verbo Eterno*, que existia antes de todas as coisas; o *Cristo histórico*, isto é, Aquele que se encarnou; bem como o *Cristo que há de vir* para julgar o mundo, não se trata de três «Cristos», mas de um único Cristo que, segundo a Carta aos Hebreus, «é o mesmo, ontem e hoje; Ele o será para sempre!» (Hb 13,8). Por esse motivo, não devemos nos deixar levar por «doutrinas ecléticas e estranhas», de acordo com a continuação da mesma carta no versículo posterior (Hb 13, 9), mas estarmos baseados em Cristo, ou seja, nos equilibrarmos sobre dois polos que não podem prescindir um do outro, isto é, o passado e o futuro, como bem relata Joseph Ratzinger:

Assim também a existência histórica da Igreja conta com dois polos: um no passado, contendo como evento principal a morte e ressurreição do Senhor; e o outro no futuro, isto é, a esperança na volta do Senhor, ocasião em que ele há de cumprir a sua promessa e transformará o mundo em novo céu e em nova terra. A Igreja afunda suas raízes no passado e justamente por isto volta-se para o futuro, «para a esperança». A espiritualidade cristã não visa a restaurar o passado, mas vive sob o signo da esperança. Caminha sempre para

frente para atender sem cessar às novas chamadas do Senhor (RATZINGER, 1974, p. 214).

Deste modo, o «retorno às fontes» compreende o esforço para estarmos unidos a Cristo. O encontro com Cristo, que é a verdadeira «fonte» da Igreja, renova-a efetivamente (cf. Sl 36(35), 10; Jo 4,14). Contudo, esta ligação ao Senhor não é algo abstrato, mas se dá de forma concreta quando assumimos o conteúdo da Tradição da Igreja. Nela, se pode encontrar o Cristo vivo que chega a nós pelo sopro do Espírito Santo e pela pregação da Igreja ao longo dos séculos. Cristo é a fonte da renovação da Igreja porque, Ele mesmo, através de suas obras se apresentou como uma renovação do Antigo Testamento. A vida e a pregação de Cristo foram efetivamente a Renovação definitiva da Aliança com Deus. Por esse motivo, a Igreja pode encontrar em sua obra e em sua Pessoa as possibilidades fundamentais para todo processo de renovação. E desconsiderar a Cristo no processo de renovação da Igreja seria cair no mesmo pecado do povo da Antiga Aliança, testemunhado na profecia de Jeremias: «Eles me abandonaram, a mim, fonte de água viva, para cavar para si cisternas, cisternas furadas, que não podem conter água» (Jr 2,13). Portanto, «retorno às fontes», em poucas palavras, é retornar a Cristo, pois Ele é o critério imprescindível de renovação da Igreja.

2.1. Retorno à liturgia clássica

A teologia desenvolvida, sobretudo na França, na primeira metade do século XX caracterizou-se por uma profunda atenção à história e a seus métodos tendo como escopo descer às antigas fontes históricas e religiosas. Essa nova reflexão teológica fez com que emergisse um novo modo de entender a Igreja e de fazer teologia, aproximando-as das exigências do mundo e da humanidade contemporânea. O espírito vivido nessa atmosfera teológica antevê profeticamente o convite que o Papa João XXIII fez a toda a Igreja, de despertar para «os sinais dos tempos» (Mt16,3), na Constituição Apostólica *Humanae Salutis* para convocação do Concílio Vaticano II⁸. A

⁸ «Estas dolorosas constatações chamam a atenção sobre o dever da vigilância e mantem desperto o sentido da responsabilidade. Almas sem confiança vêem apenas trevas acinzentando a face da terra. Nós, porém, preferimos reafirmar toda a confiança em nosso Salvador, que não se afastou do mundo, por ele remido. Mais ainda: apropriando-nos da recomendação de Jesus, de saber distinguir «os sinais do tempo» (Mt 16,3), pareceu-nos vislumbrar, no meio de tanta treva, não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores à sorte da Igreja e da humanidade. Pois mesmo as guerras sangrentas que se sucederam em nossos tempos, as ruínas espirituais causadas por tantas ideologias e os frutos de

renovação litúrgica está marcada em sua gênese pelo desafio que tanto a teologia, quanto a Igreja têm diante de si, a saber, aquele de propor uma resposta aos anseios e angústias da humanidade contemporânea.

O processo de abertura da própria Igreja ao mundo contemporâneo, bem como o movimento de renovação litúrgica foi acontecendo aos poucos. Só com o passar do tempo a imagem marcadamente jurídico-organizacional da Igreja e dos sacramentos foi dando espaço ao que historicamente é mais original. Para isso foram de fundamental importância as reflexões e iniciativas desenvolvidas nos mosteiros, na França e Alemanha. A renovação monástica que teve lugar em Solesmes (França), sob a guia de Dom Prosper Guéranger e em Beuron (Alemanha) com os irmãos monges Mauro e Plácido Wolter, foi por assim dizer o alicerce do movimento litúrgico (FLORES, 2006, p.75).

Este alvorecer do que foi posteriormente chamado movimento litúrgico, tem como proposição inicial o resgate da liturgia romana clássica em detrimento daquela galicana⁹. A teologia da Igreja Corpo Místico de Cristo reclamava, na compreensão de Dom Prosper Guéranger, a liturgia que restaurava a espiritualidade propriamente católica da Igreja. Era uma renovação teológica que exigia o resgate de uma práxis litúrgica mais original e que por si caracterizava a unidade da Igreja, não obstante sua penetração nas mais diversas culturas.

Trata-se de uma renovação, isto, que têm conduzido a uma redescoberta da ideia de Igreja como corpo místico – entendida não mais simplesmente como uma pura e simples instituição – e do caráter sacramental de suas celebrações litúrgicas, bem como do valor teológico da comunidade eclesial. (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 268. A tradução é nossa).

experiências tão amargas, não se deram sem deixar úteis ensinamentos.» (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002., p. 10).

⁹ «O período da restauração caracteriza-se por uma reação contra os excessos do iluminismo chegando à triste consequência de uma volta, *Ancien régime*, ao romantismo, ao barroco, quando não até a formas medievais. É neste contexto que seria avaliado o trabalho do beneditino Prosper Guéranger (1805-1875), abade de Solesmes. Evitando com sucesso a retomada de liturgias galicana, ele defendeu a fidelidade à autoridade de Roma e a manutenção da liturgia tridentina como baluartes em uma época eivada de indiferentismo religioso, de anticlericalismo, de liberalismo, de ateísmo, de materialismo e comunismo. A contribuição deste período de adaptação litúrgica está contida em trabalhos monumentais (Migne, a Henry Bradshaw Society, os *Analecta Hymnica*) e na seriedade científica de escritores e pesquisadores como F. Probst, A. Ebner, o cardeal Tomasi, E. Bishop e L. Duchesne. Graças a eles a geração seguinte teve condições de adquirir melhor compreensão dos textos, o que é fundamental no problema da adaptação litúrgica. (SARTORE, Domenino; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992 (Série Dicionários)).

O grande intento de Dom Prosper Guéranger foi aquele de superar o individualismo litúrgico para o qual a Igreja caminhava, de modo particular na França (FLORES, 2006, p.76). Havia ritos por demais alegóricos e que variavam de região para região, denotando sempre mais afastamento das origens. Era necessário voltar ao essencial da vida litúrgica, que parece ter ficado «encoberto por sucessivos rebocos» (RATZINGER, 2014, p.7). As celebrações precisavam voltar a resplandecer pela nobre simplicidade, pela brevidade e clareza (SC n. 34). Estes princípios, ou critérios para a reforma litúrgica foram resgatados da liturgia romana clássica (séculos V – VIII), posteriormente ofuscada pelos acréscimos medievais, sobretudo aqueles trazidos pela liturgia franco-germânica. A partir do século VIII a liturgia romana clássica sofreu forte influência da liturgia franco-germânica, ao ponto de se misturarem, resultando numa liturgia carregada de elementos artificiais e, portanto, desnecessários. As pessoas, não conseguindo mais espaço na participação ativa e consciente na liturgia, passam também a práticas de piedade paralelas ao rito litúrgico. A liturgia franco-germânica e também o período do barroco, apesar de deixar belíssimos e suntuosos templos, fomentou uma espiritualidade cada vez mais intimista em detrimento de uma espiritualidade comunitária própria da Igreja e das origens, às quais encontrava na liturgia o lugar eminente para alimentar a sua espiritualidade eclesial. Com o passar dos anos a própria Igreja foi percebendo que deveria purificar sua vida litúrgica e retornar aquilo que é essencial.

O espírito de renovação da liturgia, por meio do resgate da liturgia romana clássica, impulsionou a vida do mosteiro de Solesmes, espalhou-se por outros mosteiros ainda na França e na Alemanha, chegando até a Bélgica. Assim como os irmãos Mauro e Plácido Wolter transplantaram o movimento espiritual de Guéranger para o mosteiro de Beuron, monges desse último mosteiro fizeram o mesmo para o mosteiro de Maredsous na Bélgica e Maria Laach¹⁰, na Alemanha. Nestes espaços foram aprofundados os estudos e pesquisas iniciadas por Dom Prosper Guéranger, uma vez que ele não chegou a recorrer à teologia dos Padres da Igreja, isto é, às fontes da Igreja primitiva, ficando apenas com o que foi produzido no período da Idade Média. No ano de 1903 o Papa Pio X publicou o moto-próprio *Tra le sollecitudini*, sobre a música e o canto na Igreja, o qual trata da participação ativa dos fiéis, algo bastante inovador para a época. O monge beneditino Dom Lambert Beauduin, Abade de Mont-César na Bélgica,

¹⁰ Foi na cripta desse mosteiro que aconteceu a primeira missa *versus populum*, com a participação ativa do povo, no dia 1º de agosto de 1926 (FLORES, 2006, p. 78).

foi o pioneiro na implantação e implementação das proposições do pontífice e é reconhecido como o pioneiro do Movimento litúrgico no ano de 1909. A preocupação pastoral e o resgate da liturgia romana clássica resultaram na reforma que ora se iniciava.

O movimento litúrgico nasce com duas grandes ideias: o problema espiritual e a volta às fontes. Desde o primeiro momento está preocupado com o problema espiritual propriamente dito. Embora parecesse que sua preocupação se dirigia à beleza da liturgia, esta não era mais do que a ocasião para atrair os fiéis. A falta de participação nas celebrações litúrgicas preocupava, por isso, a partir desse momento, pretende-se recriar a inteligibilidade do sinal litúrgico-sacramental (FLORES, 2006, p. 83).

Para dirimir o problema espiritual foi fomentada a espiritualidade e a perspectiva cristológica e cristocêntrica da liturgia. Dessa forma, era promovida a ligação tão comum na época patrística, da liturgia para a vida espiritual. E quanto ao «retorno às fontes», que constitui um dos aspectos que caracteriza o movimento litúrgico, a prioridade era a fonte da celebração dos santos mistérios. Para tal retomada a produção de artigos, revistas e semanas de reflexão litúrgica tornaram-se cada vez mais abundantes no contexto da primeira metade do século XX. O movimento litúrgico foi ganhando espaço e corpo, mas sempre fiel ao mesmo espírito de «retorno às fontes». Procurava-se cada vez mais trazer à luz aquele antigo espírito litúrgico que verdadeiramente alimentou a vida cristã nos primórdios da Igreja e que foi ao longo da história gradativamente se perdendo. Percebe-se, portanto, que todo esse trabalho serviu-se do instrumento da crítica histórica.

Os liturgistas que protagonizaram o movimento litúrgico, a partir de Dom Lambert Beauduin, caracterizaram-se por destacar o componente histórico-salvífico da liturgia. Para todos eles o culto da Igreja torna a História da Salvação em ato. Mas, foi Dom Odo Casel aquele que desenvolveu essa reflexão com maior profundidade. A partir dele é desenvolvida uma verdadeira teologia da liturgia, a qual passa a fazer parte da reflexão teológica ganhando aqui um posto central. Dom Odo Casel revaloriza e coloca em primeiro plano a visão histórico-econômica seja da liturgia, seja da teologia de um modo geral. Para ele, muito mais que uma simples soma de ritos e verdades abstratas por completar, a liturgia se revela como uma atualização progressiva, no espaço e no tempo, do desígnio salvífico de Deus. Sua preocupação e trabalho de «retorno às fontes» implicava em devolver a espiritualidade litúrgica, para um contexto

histórico que o exigia veementemente, como podemos conferir em um trecho de um de seus textos:

A época em que vivemos abre-se como um retorno de vida da história do mundo, com uma volta de tal envergadura, que a Terra talvez nunca tenha visto coisa semelhante. Aliás, a humanidade nunca viveu, como em nossos dias, a necessidade de uma volta ao passado, de uma «conversão» e de uma vida nova, pois também nunca se distanciou tanto do Mistério de Deus, nunca se lançou à morte a este ponto. (CASEL, 2011, p. 13).

O «retorno às fontes» implicava, portanto, uma questão de vida espiritual e eclesial. Era preciso resgatar o sentido mais profundo da fé, do qual toda a Igreja cada vez mais se distanciava, com uma práxis litúrgica artificial e muitas vezes mecânica. Com o desenvolvimento de toda essa séria reflexão, a Santa Sé, não obstante ressalvas de alguns e críticas por parte de outros, acabou por reconhecer os valores inerentes ao movimento litúrgico com a encíclica do Papa Pio XII, *Mediator Dei*, de 1947.

2.1. Retorno às Sagradas Escrituras

Os movimentos de «retorno às fontes» estão todos interligados de modo que é quase impossível falar de um sem, ao mesmo tempo, tratar do outro. Isso se deve ao próprio espírito do cristianismo primitivo, que não se organizava de modo cartesiano. A reflexão teológica não era tão compartimentada. Desse modo, tratar do retorno às Escrituras é também já tratar do retorno à liturgia clássica e aos Padres da Igreja. Quando nos debruçamos sobre os textos dos Padres da Igreja e entrando em contato com a práxis e a doutrina cultural da Igreja dos primórdios, percebemos o quanto está embebida das Escrituras Sagradas.

De fato, na base de cada efetivo discurso litúrgico está o conhecimento dos textos escriturísticos, porque os textos litúrgicos são em grande parte tomados por aqueles bíblicos e constituindo deles uma atualização e uma mediação. Por este motivo, na reflexão teológica os textos da Bíblia e da liturgia (como norma de vida dos crentes) estão de tal forma coligados entre si que não raramente acabam dando a impressão de ser a mesma coisa (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 266. A tradução é nossa).

As catequeses mistagógicas são um exemplo bem típico desse intercâmbio, pois ao explicar a liturgia com a Palavra, os Padres acabavam interpretando as Escrituras com a liturgia. No entanto, isso não acontecia somente para eles, também

para nós a liturgia concretiza e atualiza o contexto no qual foram escritas as Sagradas Escrituras.

Por estar intimamente ligada a teologia dos Padres da Igreja, com a liturgia e as Sagradas Escrituras, a renovação e retomada a partir da fonte de uma, implicava ao mesmo tempo um movimento de retorno às outras. No âmbito da teologia católica se tornava cada vez mais nítida a necessidade de passar de uma postura e de uma fase defensiva, ou seja, da teologia manualística e por vezes abstrata, para um estudo bíblico mais espiritual e concreto. Com isso, foram emergindo, aos poucos, ideias fundamentais que haviam sido esquecidas. Um exemplo bem vivo e revestido de empolgação foi a retomada de ideias tais como: Igreja Corpo Místico, História da Salvação, Cristo Mediador. Constatou-se assim que estas ideias eram temas comuns entre os Padres da Igreja e as Sagradas Escrituras.

As Sagradas Escrituras, a liturgia e os Padres da Igreja além de tratarem e exporem a mesma Revelação, o realizam por um ângulo quase idêntico entre si. No caso das fontes litúrgicas cristãs elas estão enraizadas tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento. E isto faz com que sua redescoberta seja de fundamental importância para a renovação bíblica, à qual se propõe o movimento bíblico. Como já dissemos, um retorno aos Padres da Igreja e à liturgia implica um retorno às Sagradas Escrituras bem como na renovação do estudo bíblico daí decorrente, uma vez que o simbolismo do culto cristão no tempo dos Padres da Igreja, não só daqueles da era apostólica, era marcado por caracteres bíblicos. Mas, à medida que se redescobre toda a espiritualidade das Sagradas Escrituras com o estudo dos Padres da Igreja e a pesquisa litúrgica do cristianismo dos primeiros séculos, ao mesmo tempo se nota que a retomada das Escrituras é a base imprescindível para toda a teologia.

O imperativo eclesiológico do «retorno às fontes» nos faz ver que não se pode voltar às origens da Igreja prescindindo das Sagradas Escrituras, pois elas são uma das fontes principais da Igreja, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Os Padres Conciliares chegaram a afirmar que, com a Tradição, as Sagradas Escrituras são «regra suprema de fé» para toda a Igreja (DV n. 21). A Igreja, assim como do *Corpo do Senhor*, vive também da *Palavra*, que vem a nós por intermédio das Escrituras.

Todavia, o primado que a Ecclesologia do «retorno às fontes» reserva à Palavra não deve levar a Igreja a cair no extremo da «*Sola Scriptura*». O Concílio Vaticano II

nos ensina, com toda a sua autoridade, que as Sagradas Escrituras não podem ser consideradas de modo isolado do Magistério e da Tradição:

É claro, portanto, que a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, segundo o sapientíssimo plano de Deus, estão de tal maneira ligados e unidos que uma coisa sem as outras não se mantém, mas juntas, cada uma a seu modo, sob a ação de um só Espírito Santo, colaboram eficazmente para a salvação das almas (DV n. 10).

Portanto, a Palavra não pode ser compreendida isolando a Escritura Sagrada da Tradição e do Magistério, uma vez que este «tripé» está sob o influxo do mesmo Espírito, com a finalidade de transmitir uma única verdade Revelada, que se deu definitivamente em Jesus Cristo. Infelizmente, a Reforma protestante não atinou para isto e a teologia decorrente desse movimento não percebeu que a Palavra não pode subsistir fora da Igreja e, ainda mais, que a Igreja não subsiste sem a Palavra. A teologia católica, por sua vez, se manteve fiel à Sagrada Escritura, à Tradição e ao Magistério, percebendo entre estas dimensões uma perfeita comunhão.

Acreditamos que o tesouro da Revelação divina foi confiado à Igreja nas Sagradas Escrituras, para que essa a guardasse em seu coração e anunciasse a todo o mundo como verdade que salva. Por este motivo a Igreja se alimenta desta Palavra e testemunha aos homens de todos os tempos que esta é a Palavra do Senhor. Por meio da Igreja, esta Palavra de Deus continua viva e atual no mundo de hoje. A Igreja acolhe a Palavra e assume a missão ante o mundo de anunciá-la, porque esta mesma Palavra está relacionada com os seres humanos desde o dia de sua criação.

Pela Palavra, Verbo (Λόγος), que estava junto de Deus tudo foi feito (Jo 1,1-3). O quarto Evangelho demonstra perfeitamente que, desde os primórdios, a Palavra tem uma ligação com a humanidade e com o restante da criação. Tudo o que foi criado por Deus foi pensado e realizado pelo *Logos*. Portanto, esta Palavra «veio para o que era seu e os seus não o receberam» (Jo 1,11). Apesar de esta Palavra ser dirigida da parte de Deus, o Pai, a todos, muitos a rejeitaram e ainda a rejeitam; não a escutam, não se configuram a ela. A Igreja, ao contrário, permanece fiel à escuta da Palavra e se torna por este motivo «a que escolheu a melhor parte» (Lc 10,42). Esta abertura à Palavra recapitula toda a vida do homem, como podemos ler na *Verbum Domini*:

Mas, quando o homem, apesar de frágil e pecador, se abre sinceramente ao encontro com Cristo, começa uma transformação

radical: «A todos os que O receberam, [...] deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus» (Jo 1,12). Receber o Verbo significa deixar-se plasmado por Ele, para se tornar, pelo poder do Espírito Santo, conforme a Cristo, ao «Filho Único que vem do Pai» (Jo 1,14). É o início de uma nova criação: nasce a criatura nova, um povo novo. Aqueles que creem, ou seja, aqueles que vivem a obediência da fé «nasceram de Deus» (Jo 1,13), são feitos participantes da vida divina: *filhos no Filho* (cf. Gl 4,5-6; Rm 8, 14-17) (VD n. 50).

A Igreja é gerada pela Palavra, plasmada conforme a imagem daquele que é a Palavra, Cristo. E todos os que formam a Igreja pela fé e obediência à mesma Palavra são constituídos «novas criaturas», «novo povo» pertencente a Deus. Sendo assim, a Igreja não pode se apartar do *Verbo de Deus*, pois com isso perde a própria fisionomia, identidade e natureza. Santo Agostinho, ao referir-se ao Prólogo do IV Evangelho, diz: «*Iam enim factus es per Verbum, sed oportet te refici per Verbum*»¹¹. Comentando esta frase do Bispo de Hipona, Bento XVI, na *Verbum Domini*, diz:

Vemos esboçar-se aqui o rosto da Igreja como realidade que se define pelo acolhimento do Verbo de Deus, que, encarnado, colocou *a sua tenda entre nós* (cf. Jo 1,14). Esta morada de Deus entre os homens – a *shekinah* (cf. Ex 26,1) –, prefigurada no Antigo Testamento, realiza-se agora com a presença definitiva de Deus no meio dos homens em Cristo (VD n.50).

Assim, enquanto criatura, todos os homens foram feitos pela Palavra (cf. Gn 1,26), mas, à medida que cada pessoa começa a fazer parte da Igreja, é refeito por esta Palavra. Na Igreja, pela Palavra, a humanidade renasce como «novo povo». A Igreja é, portanto, o âmbito onde se dá o encontro com o Cristo-Palavra que transforma a vida de quem O encontra. Esta verdade, no entanto, não pode ser ocultada; pelo contrário, deve ser anunciada a todo o mundo. Entretanto, para que a Igreja seja de fato anunciadora do Cristo-Palavra que vem ao encontro dos homens, deve ser ela mesma, antes de tudo, auscultadora da Palavra.

A Igreja é guardiã e portadora da Palavra de Deus. Esta missão recebida do próprio Senhor faz parte de sua natureza e, só assim, a Palavra permanece viva e atual. Deus não falou só num passado muito remoto, mas continua falando hoje através da

¹¹ «Por meio do Verbo foste feito, mas é necessário que por meio do Verbo sejas refeito». (SANT'AGOSTINO, *Commento al vangelo e alla prima Epistola di San Giovanni*. Nuova Biblioteca Agostiniana, volume XXIV/1. Citta' Nuova Editrice. 3ª edizione. Roma, 2004, p. 14.)

Igreja. A Igreja, portanto, aparece não acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço (DV, n. 10), à medida que transmite com fidelidade sua mensagem.

Todavia, esta Palavra à qual a Igreja deve sempre retornar, isto é, à qual deve sempre se remeter, ou ainda, para a qual deve sempre estar voltada, se fez carne, «*Et Verbum caro factum est*» (Jo 1,14). Por este motivo, alimentando-se nos sacramentos, a Igreja não transmite a Palavra enquanto mensagem, mas, sobretudo, a Palavra que se fez carne. Enquanto comunidade que se alimenta do Corpo do Senhor, a Igreja se torna no mundo a «presença da <carne> do Filho de Deus» (RATZINGER, 1974, p. 144), pois, para Joseph Ratzinger, a Igreja se apresenta como uma «simbiose do pão e da palavra, ou seja, do corpo e do Logos de Cristo Jesus» (RATZINGER, 1974, p. 198).

2.3. Retorno aos Padres da Igreja

Apresentamos, acima, a necessidade de retornar às Sagradas Escrituras, isto é, o imperativo da Eclesiologia do «retorno às fontes» de estar face aos textos sagrados do Antigo e do Novo Testamento, a fim de atualizar continuamente o ser da Igreja. Ademais, é imprescindível o estudo dos escritos dos santos Padres, uma vez que não é possível mergulhar nos mistérios apresentados pelas Sagradas Escrituras sem levar em consideração àqueles que foram os seus maiores intérpretes. A propósito, é da era Patrística o primeiro manual de exegese das Sagradas Escrituras, o *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, que começou a ser redigido em 337, mas só veio a ser concluído em 426-427. Nesta obra, afirma o Bispo de Hipona: «*Sunt praecepta quaedam tractandarum Scripturarum, quae studiosis earum video non incommode posse tradi*»¹². Para Santo Agostinho, a hermenêutica das Sagradas Escrituras trata-se de um desvelamento de um conteúdo que está oculto e misterioso. O próprio Deus teria velado as Escrituras para instigar o espírito dos estudiosos e intérpretes. Por essa razão Santo Agostinho vai empregar o verbo *aperire*, que pode ser traduzido por: abrir, descobrir, desvelar, esclarecer¹³.

¹² «A respeito da interpretação das Escrituras existem certas normas que me parecem poder ser ensinadas com proveito aos que se dedicam a esse estudo». (SANT'AGOSTINO, **La Dottrina Cristiana**. Prol. 1, Nuova Biblioteca Agostiniana, volume VIII. Citta' Nuova Editrice. Roma, 1992).

¹³ Santo Agostinho emprega o verbo *aperire*, por exemplo, quando faz uma exegese da At 8,27-35: «[...] sob a inspiração de Deus foi-lhe enviado Filipe, que conhecia bem o conteúdo da profecia de Isaías. Filipe sentou-se com o eunuco e manifestou-lhe, com linguagem e palavras, o que se achava **encoberto** naqueles escritos» (Sed potius suggestione divina missus est ad eum seditque cum eo Philippus, qui noverat Isaiam prophetam, eique humanis verbis et lingua quod in Scriptura illa tectum erat **aperuit**). (**La Dottrina Cristiana**. Prol. 7. Os grifos são nossos.).

Dessa forma, podemos afirmar que ignorar os Padres da Igreja é, conseqüentemente, ignorar o verdadeiro sentido das Escrituras. Portanto, através da análise dos textos destes excelentes escritores eclesiásticos, que mereceram o título de *Padres da Igreja*¹⁴, poderemos adentrar mais e mais nas origens da Igreja, que estão delineadas nos textos bíblicos.

Interessa-nos refletir sobre aqueles escritores eclesiásticos dos primeiros séculos que se destacaram pela santidade de suas vidas e pela elaboração de uma doutrina segura, em conformidade com a Revelação e a Tradição da Igreja. Estes santos homens, que por estes motivos mereceram ser chamados *Padres da Igreja*, passaram para a história da Igreja e, sobretudo, para o arcabouço da Tradição como aportes seguros. Também assim se refere o Papa João Paulo II na Carta Apostólica *Patres Ecclesiae*, escrita por ocasião do XVI centenário de São Basílio:

Padres ou pais foram, e pais continuam a ser para sempre: eles mesmos, de fato, são estrutura estável da Igreja, e, em favor da Igreja de todos os séculos, exercem uma função perene. De maneira que todo o anúncio e magistério seguinte, se quer ser autêntico, deve pôr-se em confronto com o anúncio e o magistério deles; todo o carisma e todo o ministério deve beber na fonte vital da paternidade deles; e toda a pedra nova, acrescentada ao edifício santo que todos os dias cresce e se amplifica (*Ef* 2, 21), deve colocar-se nas estruturas já por eles postas e a elas soldar-se e ligar-se (PE n. 1).

Os Padres da Igreja são uma referência imprescindível para toda a Igreja. O atual Magistério deve beber do magistério dos Padres como bebe de uma fonte de água pura. Não só o Magistério, também os carismas e os ministérios da Igreja, conforme escreveu de forma incisiva o Papa João Paulo II, devem buscar naquela fonte inesgotável, pois as obras dos Padres da Igreja são como «mananciais [...] dos quais todas as gerações posteriores conseguirão extrair tesouros e mais tesouros». (RATZINGER, 1974, p. 191). Os escritos e o testemunho dos Padres da Igreja permanecem, através dos séculos com o mesmo frescor de quando escritos. Por isso, conforme disse João Paulo II, no texto acima citado: «Guiada por estas certezas, a Igreja não se cansa de voltar à leitura dos seus escritos — cheios de sabedoria e incapazes de

¹⁴ «PADRES DA IGREJA são chamados com razão aqueles santos que, com a força da fé, a profundidade e riqueza dos seus ensinamentos, durante os primeiros séculos a geraram e formaram (cf. *Vincentius Lirinensis. Commonitorium* I, 3; *PL* 50. 641). Na verdade, foram «padres» ou pais da Igreja porque deles, mediante o Evangelho, recebeu ela a vida (cf. 1Cor 4,15). E também seus construtores, porque deles – sobre o fundamento único colocado pelos Apóstolos, que é Cristo (cf. 1Cor 3,11) – a Igreja de Deus foi edificada nas suas estruturas fundamentais». (PE n. 1).

velhice — nem se cansa de os recordar continuamente» (PE n. 1). E, desta fonte vital, a Igreja se nutre e se renova sempre mais.

A Renovação Patrística entendida como movimento teve seu início nos anos 30, caracterizada por um retorno às fontes históricas do cristianismo. Todavia, este movimento foi preparado e inspirado por iniciativas já dos séculos XVII e XVIII, quando monges beneditinos compilaram obras dos padres gregos e colocaram em paralelo sua respectiva tradução latina. Com o passar do tempo, foi se observando um rápido incremento das fontes documentais às quais foram sendo organizadas, juntamente com uma contínua superação dos métodos e dos instrumentos de pesquisa. As ciências que ofereciam esses suportes, especificamente a filologia, a história e a arqueologia foram naturalmente evoluindo e dando às pesquisas uma maior densidade. Tudo isso fez com que, sobretudo na França nos séculos XIX e XX, fossem dados passos significativos nos estudos sobre os Padres da Igreja.

No início do século XX, com a criação da cátedra específica para a Patrologia, o estudo sobre os Padres da Igreja foi cada vez mais incentivado. Nesse contexto são inúmeras as produções de história patrística e a publicação de estudos especializados na área. Cada vez mais a pesquisa sobre os Padres da Igreja era aprofundada e sistematizada, tudo isso ia promovendo um destaque do pensamento, da vida e dos conceitos fundamentais e regras monásticas. Esse aprofundamento ofereceu a toda teologia da primeira metade do século XX uma nova seiva de vida.

A renovação dos estudos patrísticos ofereceu um caminho alternativo para a teologia, escapando do rigoroso esquema da neoescolástica. Este movimento surge, portanto, como uma alternativa de interpretação espiritual das Escrituras que difere significativamente da frieza e da aridez da interpretação racionalista. A redescoberta dos Padres da Igreja representa a renovação do estudo bíblico e também teológico, trazendo a ambos o aspecto espiritual, vital e, portanto, perene da Tradição.

O movimento que promoveu a renovação patrística tem o seu início oficial nos anos 30 conforme mencionado anteriormente. Nos anos que se seguiram imediatamente, a iniciativa mais relevante neste sentido foi a coleção *Sources Chrésiennes*.

A escola dos jesuítas de Lyon-Fourvière havia sido inaugurada após a Primeira Guerra Mundial na colina de Fourvière (Forum Vetus), em Lyon, e logo se tornaria um centro de renovação dos estudos teológicos, expressa inclusive em lançamento editoriais, como a respeitada coleção de traduções de textos patrísticos *Sources*

Chrétiennes, iniciada em 1942 na Cerf de Paris por Daniélou e De Lubac com a colaboração de Von Balthasar, Marrou e Hugo Rahner (com mais de 300 volumes até agora publicados); e a coleção de estudos, *Théologie*, iniciada em 1944 na Aubier-Montaigne de Paris, sob a direção da faculdade de teologia de Fourvière, com alguns títulos que se tornariam famosos (GIBELLINI, 2012, p. 169).

A coleção *Sources Chrétiennes* se caracteriza por seu alto nível tanto científico quanto espiritual. Com a publicação dessa monumental coleção, os Padres da Igreja se tornaram mais conhecidos. Fundamentalmente estas pesquisas e estudos sobre a doutrina dos Padres da Igreja, fizeram com que esta riqueza da Igreja, dos primeiros séculos, saísse do esquecimento para agora influenciar de maneira muito relevante sobre a teologia contemporânea, sobretudo os trabalhos e textos desenvolvidos no Concílio Vaticano II. Entre os grandes teólogos do século XX, destacamos de modo particular no estudo patrístico: Henri de Lubac, Jean Daniélou e Hans Urs Von Balthasar. Deve-se a estes, por exemplo, a redescoberta e maior aceitação da doutrina de Orígenes, antes considerado um filósofo mais pagão do que propriamente cristão. Hoje é possível reconhecer que se trata, na verdade, de um grande mestre de interpretação espiritual das Sagradas Escrituras (CANOBBIO; CODA, v.2, 2003, p. 301).

Joseph Ratzinger comenta que os Padres Conciliares foram buscar nos escritos da Patrística os fundamentos teológicos para a elaboração, por exemplo, da teologia da «colegialidade dos bispos». Este tema da colegialidade do episcopado deveria completar o que foi elaborado pelo Concílio Vaticano I sobre o «Primado do Papa». Vejamos a importância do retorno aos Padres da Igreja para a elaboração desta teologia:

A redescoberta do termo *colegialidade*, por parte da teologia e do Concílio, significa uma grande vitória e um enorme avanço, porque, graças a ele, podemos observar minuciosamente qual foi e como foi a estrutura fundamental da Igreja da época patrística. Mas há também certo perigo de considerarmos demais a estrutura já um tanto rígida do século V. Deveríamos, ao invés disso, pesquisar a fundo o *collegium episcoporum*, que no V século já possuía estrutura firme e fixa. Mais: deveríamos pesquisar muito mais sobre a *fraternidade* que foi, afinal, a coluna mestra de todo o edifício e de toda a vida da Igreja. A «colegialidade» não pode desenvolver sua plena fecundidade pastoral se não considerar como seu próprio fundamento aqueles que, graças ao «Primogênito do Pai», aceitaram-se como irmãos entre si (RATZINGER, 1974, p. 202).

Com a redescoberta da categoria *colegialidade*, os Padres Conciliares abriram como que uma porta para a redescoberta de tantos outros núcleos estruturadores do tempo patrístico, que estão relacionados ao da *colegialidade* e que, mais do que relacionados, podem esclarecê-lo ainda mais. O exemplo apresentado por Joseph Ratzinger foi o termo *fraternidade*. Citando São Gregório de Nissa, que compreendia a fraternidade dos cristãos e entre os cristãos como sendo proveniente do Primogênito, pois, por meio dele, nos tornamos cristãos (GREGÓRIO DE NISSA *apud* RATZINGER, 1974, p. 202). A reflexão desenvolvida por Joseph Ratzinger defende a tese de que, para a colegialidade dilatar sua fecundidade, é preciso levar em consideração que, na base da ação conjunta do episcopado, deve estar a fraternidade, pois graças a Cristo Primogênito do Pai, os bispos podem se compreender antes de tudo como irmãos.

Por fim, o retorno aos Padres da Igreja possibilitou a redescoberta de muitas «imagens» da Igreja (LG n. 6), que podem ajudar a entender sua natureza e missão no mundo. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja pôde se enriquecer com esses achados. Mas também, toda a Eclesiologia posterior ao Concílio, com a preocupação de «retornar às fontes» da Igreja, pôde analisar estas «imagens» e sistematizar muitas eclesiologias. A eclesiologia de Joseph Ratzinger se orientou essencialmente pelo caminho de procurar a pureza da experiência eclesial dos primórdios, propondo uma simplificação, a qual, por sua vez, não consiste no abandono do conteúdo imutável da Tradição da Igreja.

3. A renovação eclesiológica

A expressão de Romano Guardini «a Igreja desperta nas almas», sobre a qual já nos referimos no início deste capítulo, sintetiza bem o destaque que a reflexão eclesiológica terá na teologia do século XX. Essa especial atenção, por parte dos teólogos em relação à Igreja, remonta a algumas reflexões já do século XIX, que compreendia a Igreja como um *mysterium fidei*, ao qual só se poderia ter acesso por meio de um ato de fé no *Credo Ecclesiam*. Esta perspectiva, que compreende a Igreja como mistério, foi desenvolvida, sobretudo, por Matthias Josej Sheeben (1835-1888).

O Deus trino comunica-se com o ser humano na encarnação e no envio do Espírito. Ele inclui o crente no mistério da filiação divina sobrenatural. O ser humano é chamado, mediante a graça no Espírito

Santo, a participar do relacionamento filial de Cristo com o Pai. Visto que o ser humano, no entanto, de acordo com sua natureza, carece de uma mediação visível da invisível comunhão com Deus, o próprio Deus, na natureza humana de Jesus, fez da dimensão visível, corporal e social da vida criacional o sinal sacramental de sua autocomunicação salvífica. Esta conjunção da vida sacramental e comunitária na Igreja é o meio apropriado da comunicação humano-divina. A realidade interior e a realidade exterior da Igreja estão, assim, interligadas mutuamente, como em um sacramento a graça interior e o sinal sacramental exterior. A Igreja está fundada no mistério da encarnação e necessita do Espírito como constante princípio de vida. Por este motivo, o Espírito Santo deve ser compreendido, ao mesmo tempo, como a alma da Igreja. A associação social que surge da atividade histórica de Jesus é o Corpo de Cristo, o qual através do Espírito Santo, é dotado da vida sobrenatural (MÜLLER, 2014, p. 428).

A Igreja era vista como a presença de Cristo entre os homens sendo seu Corpo Místico, isto é, um organismo vivo formado por Cristo e os crentes, que subsiste mediante a presença do Espírito Santo. Os crentes são membros da Igreja vivificados pelo Espírito Santo, qual alma para o corpo, participando por tal vínculo vital da graça de Cristo. No alvorecer do século XX, sobretudo após a primeira Guerra Mundial, toda essa reflexão ganhará um enfoque mais específico, a saber, aquele mais atento à experiência comunitária da fé e de sua consequente dimensão espiritual e no interior da instituição eclesial (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 292).

Após a Primeira Guerra Mundial cessou também a polêmica que envolvia o modernismo. É precisamente neste novo contexto que se instaura propriamente o «século da Igreja», isto é, um grande movimento de renovação eclesial motivado pelas contribuições das últimas pesquisas e trabalhos de exegese, do estudo mais aprofundado dos Padres da Igreja e do desenvolvimento de uma ciência e teologia litúrgica que tinham como ponto de partida as fontes. Todo esse processo levará a Igreja ao ponto alto de sua renovação que foi o Concílio Vaticano II, de modo ainda mais específico, à promulgação da Constituição dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, no ano de 1964.

A virada da eclesiologia, que se deu no século XX, teve a contribuição já do Papa Pio X, não obstante as polêmicas que este pontificado enfrentou com o Modernismo. A ele que assistiu ao início da Primeira Guerra Mundial, vindo a falecer pouco mais de vinte dias após seu início, são atribuídas iniciativas revolucionárias. Neste período foram promulgados decretos sobre a comunhão frequente e a comunhão

das crianças, a valorização da Ação Católica e o incentivo para que os leigos assumissem seu papel na sociedade e na política. Já no pontificado de Bento XV, propriamente no contexto da guerra e do pós-guerra, as iniciativas do movimento bíblico foram fortemente corroboradas. Com isso, vem à luz temas fundamentais: desígnio divino, escatologia e também povo de Deus. A difusão de uma espiritualidade marcadamente cristológica dará espaço para a compreensão da Igreja como Corpo Místico de Cristo (SESBOÜÉ, 2005, p. 426).

A redescoberta da dimensão cristológica da Igreja foi sendo cada vez mais ampliada, seja no tocante ao ponto de vista institucional, seja naquele místico. Mesmo a compreensão da Igreja como cidade circunscrita por muro, que caracterizou uma eclesiologia defensiva, da Igreja compreendida como *societas perfecta*, desenvolvida nos anos precedentes, foi ressignificada com a imagem cristocêntrica da Igreja no livro do Apocalipse (cf. Ap 21,23). Nesta citação a cidade é iluminada pelo Cordeiro, que é o seu sol (sua luz). É significativa, nesta reflexão, a passagem para a imagem da luz, que será retomada no título da constituição sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II. Já no início da década de 1930 com o contributo das reflexões de teólogos como Yves Congar, procurou-se desenvolver uma eclesiologia que apresentasse a Igreja muito mais ligada a Cristo. Superava-se aos poucos uma compreensão da Igreja que via em si uma autorreferência (CANOBBIO; CODA, v.2, 2003, p. 293). Na verdade, um grupo considerável de teólogos se destaca por refletir insistentemente sobre o tema Igreja Corpo Místico.

Nos anos que separam as duas guerras mundiais, o tema do Corpo místico orienta toda a reflexão sobre a Igreja, alimenta a espiritualidade de numerosos cristãos e interioriza o dinamismo de seu agir. Os escritos de teólogos como Henri de Lubac, Sébastien Tromp, Charles Journet, Michael Schmaus, Yves Congar – para citar apenas alguns – e, em particular, as grandes obras do jesuíta Emile Mersch sobre o Corpo místico trazem à luz toda a riqueza doutrinal e espiritual desse ângulo de abordagem (SESBOÜÉ, 2005, p. 426).

A consagração da imagem da Igreja como Corpo Místico se dá com a publicação da encíclica *Mystici Corporis*, do Papa Pio XII, no ano de 1943. Mas também por parte da abundante produção teológica que tematizou sobre o Corpo Místico durante aquele período, especialmente entre os anos de 1930 a 1940. Diante deste contexto de euforia em relação ao conceito Corpo Místico, o Papa Pio XII

pretende com a publicação de sua encíclica, não somente destacar a proeminência do conceito na definição do ser da Igreja, mas também podar as arestas das reflexões.

3.1. A encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII

Após a Primeira Guerra Mundial a noção de Corpo Místico torna-se a bandeira da renovação eclesial. Ano após ano se multiplica o número de publicações dedicadas ao tema. Entre os anos de 1920 a 1925 foi produzido mais do que nos vinte anos precedentes e entre a década de 1930 e 1940 cinco vezes mais. Destacam-se aqui as reflexões desenvolvidas por Sébastien Tromp que representa o ápice desta eclesiologia, por ter influenciado de modo determinante a teologia do Papa Pio XII na encíclica *Mystici Corporis* (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 297).

Com a encíclica de Pio XII, a *Mystici Corporis*, chega-se na verdade ao ponto alto de um caminho significativo de uma linha de estudos e pesquisas, seja de caráter bíblico, seja histórico-teológico. Toda essa reflexão remonta a figura cunhada pelo Apóstolo Paulo para falar da Igreja, ao reconhecê-la «Corpo de Cristo». A própria Igreja tem, ao longo dos séculos, sob o influxo gerado por essa imagem procurado sua autoconsciência. Na primeira metade do século XX essa compreensão da Igreja enquanto Corpo Místico de Cristo alimentou e promoveu um intenso movimento de valorização do serviço dos leigos seja *ad intra*, como *ad extra*. Os leigos cada vez mais foram tomando consciência de que são membros vivos e corresponsáveis pela vitalidade do corpo eclesial. É possível identificar neste período um marcante movimento de renovação não apenas teológico, mas também espiritual e pastoral (DIANICH; NOCETI, 2015, p. 146).

Mesmo este conceito de Corpo Místico remontando ao Apóstolo Paulo, o Papa Pio XII vai além da definição daquele apóstolo. Para Pio XII compreender a Igreja como Corpo Místico de Cristo é apreender sua identidade mais verdadeira. Uma vez que este conceito expressa a realidade da organização de um corpo social visível e se estrutura a partir de uma hierarquia, vai para além, portanto, de um grupo de caráter espiritual, por meio do qual se obtém a graça e a salvação. Na verdade, o pontífice chega mesmo a identificar plenamente a Igreja Católica com aquela de Cristo.

[São convidados aqueles] que não pertencem ao conjunto visível da Igreja católica, para que [...] procurem sair de um estado em que não podem estar seguros de sua eterna salvação, pois, embora por certo

desejo e voto inconsciente estejam ordenados ao Corpo místico do Redentor, carecem de tantas e tão grandes graças e auxílios celestes dos quais só na Igreja católica podem fruir. Entrem, pois, na unidade católica e no único conjunto do Corpo de Jesus Cristo, acorram todos conosco à única Cabeça, na comunhão de uma caridade gloriosíssima [...] (DENZINGER, n. 3821).

A união dos fiéis com Cristo, na Igreja, não é uma realidade física, mas implica uma comunhão na ordem da graça. Todavia, para Pio XII, a realidade eclesial expressa no conceito Corpo Místico remete não a algo metafórico, mas real, histórico. O conceito «místico» quer significar, neste contexto do documento papal, precisamente esta união entre os membros da Igreja, que embora não seja física, é histórica por meio da comunhão em uma única fé. Desse modo o pontífice circunscreve os limites da Igreja invisível nos limites da Igreja visível por meio da expressão: «ordenados ao Corpo místico», a qual gera uma grande questão acerca da salvação fora da Igreja. Esta polemica será retomada com frequência nos documentos da Igreja, sobretudo, no tocante ao diálogo ecumênico. Pois, a partir desse ponto de vista é possível interpretar, numa perspectiva maximalista que o pontífice estivesse sugerindo de modo transversal a ideia da necessidade universal da Igreja para a salvação (SESBOÛÉ, 2005, p. 430).

A encíclica *Mystici Corporis* representa uma espécie de acolhida e síntese, por parte do Magistério, das melhores intuições de renovação eclesiológica daquele contexto. A Igreja é compreendida numa perspectiva marcadamente cristocêntrica, como lugar no qual se desenvolve ao longo dos séculos a obra da redenção. Ela possui um caráter místico que implica a estreitíssima união entre os homens e o próprio Cristo. A encíclica ainda desenvolve – para tratar da união dos fiéis com Cristo-Cabeça e do resultado que esta união oferece – a dimensão pneumatológica. O Espírito Santo é quem transmite a graça da redenção operada por Cristo ao Corpo Místico, bem como favorece a união entre os membros deste com a Cabeça, como é possível notar na expressão do próprio pontífice: «A esse Espírito de Cristo, como ao princípio invisível, deve atribuir-se também a união de todas as partes do Corpo tanto entre si como com sua Cabeça, pois que ele está todo na Cabeça, todo no Corpo e todo em cada um dos membros» (DENZINGER, 2006, n. 3808).

Por fim, a encíclica do Papa Pio XII marca uma etapa fundamental da renovação eclesiológica, não obstante seus limites. Esta é vista como lugar onde continua acontecendo a obra da redenção no transcurso dos séculos. E ainda, ao mesmo

tempo em que ressalta a primazia da hierarquia, aplicando a ela o tríplice múnus de Cristo: sacerdote, profeta e rei, valoriza também a Ação Católica, pela qual os fiéis leigos desenvolvem um serviço que auxilia ao apostolado da hierarquia (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 301).

3.2. A dimensão pneumática da Igreja-Corpo de Cristo

A virada eclesiológica do século XX, isto é, a passagem da compreensão da Igreja com *societas perfecta* para uma «Igreja de Comunhão», dá-se também com a intuição da dimensão pneumática da Igreja, refletida pouco antes do Concílio Vaticano II. Estas reflexões ganham corpo e grande pertinência no âmbito do Concílio, possibilitando o desenvolvimento de uma Eclesiologia de Comunhão. A este respeito podemos destacar:

Às vésperas desse Concílio, a eclesiologia católica reencontrou suas raízes e, pelo menos em parte, seu equilíbrio. Ela é decididamente dogmática. Tende a uma síntese que integra a teologia do Corpo místico, a dimensão visível e hierárquica, o laicato, o ecumenismo, a abertura missionária, a orientação escatológica. Depois de uma ênfase excessivamente cristocêntrica, ela começa timidamente a reencontrar a importância do papel do Espírito (SESBOŮĚ, 2013, p. 433).

A descoberta, por assim dizer, dessa dimensão pneumática da Igreja-Corpo de Cristo se deve muito ao teólogo Yves Congar (1904-1995), que desenvolveu reflexões importantes com o objetivo de contribuir no processo de renovação da Igreja. Esse desenvolvimento pneumatológico da Eclesiologia contribuiu decisivamente para a abertura de um caminho ecumênico, que ganhou espaço no pós-concílio. A agudeza ecumênica de Yves Congar se verifica de fato de ter proposto uma síntese entre Pneumatologia e Eclesiologia. Para ele o Espírito, através sua ação epiclética-sacramental, está presente não só no seio da Igreja, como a tem acompanhado em sua história. E como sua alma espiritual, opera na Igreja a comunhão e a unidade (CANOBBIO; CODA, v. 2, 2003, p. 341).

A compreensão da Igreja como Templo do Espírito Santo está consolidada, para Yves Congar, já no símbolo da fé, quando a Igreja está ligada ao Espírito Santo. É a própria teologia paulina que faz a passagem da Igreja-Corpo de Cristo para Templo do Espírito Santo, quando se diz que o Corpo é edificado, construído (Ef 4,12.16), como habitação no Espírito (Ef 2,19-22). A cerca disso assim refletiu o Concílio Vaticano II:

O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cf. 1Cor 3,16; 6,19), e neles ora e dá testemunho de que são filhos adotivos (cf. Gl 4,6; Rm. 8, 15-16. 26). Leva a Igreja ao conhecimento da verdade total (Jo 16,13), unifica-a na comunhão e no ministério, dota-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos, com os quais a dirige e embeleza (cf. Ef 4, 11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22). Com a força do Evangelho, faz ainda rejuvenesce a Igreja, renova-a continuamente e leva-a à união consumada com o seu Esposo. Pois o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: «Vem» (cf. Ap 22,17) (LG n. 4).

Com toda essa reflexão à luz da relação do Espírito Santo com a Igreja é indiscutível a renovação da Eclesiologia. É possível notar de forma mais nítida toda a beleza da diversidade de dons carismáticos e ministeriais no seio da Igreja e sua inerente vocação à unidade, uma vez que todos procedem de uma mesma origem. Esta unidade desemboca na santidade, natureza primeira da Igreja e meta de sua peregrinação neste mundo. Quanto a isso analisa Yves Congar, em seu artigo «A Igreja: ponte ou obstáculo?»:

Não existe boa eclesiologia sem boa pneumatologia. Mas a qualidade da pneumatologia e de qualquer renovação carismática está na referência cristológica. A presença e a assistência do Espírito *prometido* por Cristo é que asseguram à Igreja a sua indefectível *santidade* (embora seus membros sejam pecadores) e também a indefectibilidade da sua fé, e, quando esta está em discussão, a infalibilidade dos julgamentos dos pastores. [...] O Espírito Santo unifica, santifica, catoliciza, apostoliciza a Igreja, povo de Deus, corpo de Cristo (NEUFELD, 1993, p. 195).

É perceptível que para Yves Congar é imprescindível a dimensão pneumática numa reflexão eclesiológica, sobretudo, levando em consideração o contributo do Concílio Vaticano II, no tocante à relação que deve haver entre os ministérios dentro da própria Igreja, bem como sua abertura para as outras Igrejas. Nesta perspectiva não há como fugir de uma compreensão de «Igreja de Comunhão». Nesta altura, é redescoberta uma dimensão fundamental da natureza mesma da Igreja, isto é, a capacidade de estabelecer relação de comunhão entre seus membros. Nesse sentido prossegue Yves Congar:

Ser católico significa viver «segundo o todo»: uma pessoa individual é «católica» porque tem espírito de comunhão, de respeito e de acolhimento dos diversos dons dos outros. [...] A Igreja é uma comunhão. Sua unidade vem sobretudo do fato de que seus membros participam dos mesmos bens espirituais transcendentais. Há comunhão *entre* eles (1Cor 1,3.7) porque há também comunhão ou participação:

no mesmo evangelho (Fl 1,5), na mesma fé (Fl 6), no Cristo (1Cor 1,9; 10,16; Fl 3,10), no Espírito Santo (2Cor 13,3; Fl 2,1), em Deus (1Jo 1,6). Paulo assim enuncia os princípios de unidade: um corpo, um Espírito, uma esperança, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos (NEUFELD, 1993, p. 196).

Por fim, é possível perceber que Yves Congar contribuiu não apenas para o desenvolvimento de uma eclesiologia em relação com a pneumatologia, mas nos espíritos do Concílio Vaticano II e no contexto do século XX, mas promove uma reflexão a partir do «retorno às fontes». De fato, esta reflexão faz lançar um olhar sobre a teologia do Novo Testamento e naturalmente se percebe como a Igreja se compreendia e se organizava no período apostólico, de modo particular analisando os textos paulinos aqui apresentados.

3.3. Do «retorno às fontes» para o *aggiornamento*

O grande movimento de renovação eclesial que foi vivido nas mais variadas esferas da reflexão teológica e pastoral durante a primeira parte do século XX, teve como norma comum o «retorno às fontes». Do movimento bíblico àquele litúrgico, passando pela redescoberta da teologia patrística, o imperativo foi sempre retornar às fontes do cristianismo, não só como ponto de partida para a renovação, mas como a renovação em si. O momento alto do desenvolvimento desta reflexão foi a celebração do XXI concílio ecumênico, convocado pelo Papa João XXIII, sendo realizado no Vaticano entre os anos 1962-1965.

Na base do conceito de atualização pastoral, o *aggiornamento*, está a ideia principal do «retorno às fontes». Este último sem dúvidas inspirou, não só o que o próprio Papa João XXIII pensava ao propor o *aggiornamento*, mas, também, todos os Padres Conciliares que trabalharam por isso. Era ainda bastante presente na memória de todos no período do Concílio todos os movimentos de renovação que marcaram as décadas precedentes, todos imbuídos pelo escopo do «retorno às fontes». Um dos objetivos que iluminaram o despertar para o movimento bíblico e o patrístico foi a comunicação do Evangelho ao mundo contemporâneo.

O significado mais profundo do «retorno às fontes» é, certamente, a promoção do contato com o evento da Revelação Divina. Lá está a razão de ser da Igreja que é desdobrar, ou fazer conhecida a autocomunicação do Senhor. Por esse motivo, podemos

perceber que o «retorno às fontes» não se trata de um trabalho de pesquisa histórica ou até mesmo arqueológica. Trata-se, muito mais, de momento de auto realização da Igreja que se compreende *dentro e para* a comunicação divina. Neste sentido, afirmou o Concílio Vaticano II: «O mistério da santa Igreja manifesta-se na fundação da mesma» (LG, n. 5). Esta fundação remonta ao Senhor Jesus, aquele que deu início a Igreja, através de sua pregação da Boa-nova e dos sinais sacramentais por Ele igualmente instituídos. E é precisamente através do anúncio da Palavra e na celebração dos sacramentos que a Igreja exprime e transmite a sua própria consciência de salvação (CANOBBIO; CODA, 2003, p. 310).

O progresso da Revelação exige a paciência de uma hermenêutica que necessita também do mesmo percurso de auto compreensão. As marcas e etapas, tanto históricas, quanto geográficas da Igreja, ao longo dos séculos, não alteram a sua identidade essencial, enquanto sacramento da salvação (LG, n.1), pois o que realmente é essencial não se perde, pode apenas ficar ofuscado pelas vicissitudes do espírito de cada tempo. Tudo isso nos faz notar que o equilíbrio entre a fidelidade ao passado e a abertura às novas exigências é sem tensão. Com isso, revela-se, mesmo de forma paradoxal, que tanto o tempo presente, quanto aqueles precedentes são como que um *Kairós* salvífico na Igreja e para a Igreja.

Ao tratar do que é fundamental e essencial da natureza e missão da Igreja não se pode prescindir da Tradição. Ela não é nada de um «depósito» de datas e definições relevantes, mas é uma fonte viva de fé, que pode levar a humanidade hodierna à salvação. E é por intermédio de um legado de testemunho de uma época a outra que o manancial da Tradição vai encontrando espaço e comunicando a salvação. Aqui destacamos a importância da patrística, que é inegável quando transmite o essencial da Tradição apostólica.

Afirmações dos Santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida da Igreja crente e orante. Mediante a mesma Tradição, conhece a Igreja o cânon inteiro dos livros sagrados, e a própria Sagrada Escritura entende-se nela mais profundamente e torna-se incessantemente operante; e assim, Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho; e o Espírito Santo – por quem ressoa a voz do Evangelho na Igreja e, pela Igreja, no mundo – introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo neles habite em toda a sua riqueza (cfr. Col. 3,16) (DV n. 8).

Portanto, sob o influxo do Espírito Santo, a Tradição, que nasce – como uma fonte – dos Apóstolos, vai sendo transmitida ao longo da história, comunicando a salvação e constituindo, também na humanidade contemporânea, um povo. Ao reconhecer a Palavra e a Tradição como fontes inexauríveis, a eclesiologia, e toda a teologia, voltam-se decididamente para as fontes. Esse sempre necessário reportar-se às fontes parece historicamente um regresso, mas numa perspectiva salvífica é verdadeiramente um progresso. O «retorno às fontes» implica um verdadeiro progresso por proporcionar um aprofundamento do Evangelho e ao mesmo tempo constitui, na atualidade, a comunidade dos que foram salvos. A Igreja ao viver esta tensão do progresso-regresso é idêntica a si mesma na origem, na essência e nova quanto à experiência.

CAPÍTULO II

O CONCEITO «POVO DE DEUS» NA *LUMEN GENTIUM* E A CONTRIBUIÇÃO TEOLÓGICA DE JOSEPH RATZINGER PARA A ELABORAÇÃO DESTA CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA

Nos documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, podemos perceber o cuidado de transmitir a genuína doutrina da Igreja, recebida, há dois mil anos, do próprio Senhor com o encargo de anunciar a Boa-Nova da Salvação. Por isso, o Sagrado Concílio é fiel à Tradição da Igreja e demonstra sua comunhão com a Igreja de todos os tempos afirmando estar em continuidade com o ensinamento dos concílios anteriores (LG n.1; DV n.1)¹⁵. Dom Gerhard Ludwig Müller, na apresentação que faz ao VII volume da *Opera Omnia de Joseph Ratzinger*, afirma que, para Joseph Ratzinger, «[...] o concílio é parte integrante da história da Igreja e, portanto só o podemos compreender corretamente se considerarmos este contexto de dois mil anos»¹⁶. Donde podemos concluir que a eclesiologia do Concílio Vaticano II foi elaborada na esteira da grande Tradição da Igreja.

Após termos, no primeiro capítulo, analisado a intuição de reforma, ou renovação da Igreja, tendo como ponto de partida um necessário «retorno às fontes», se traduzindo essencialmente num retorno às Sagradas Escrituras e aos Padres da Igreja; no presente capítulo apresentaremos a presença e relação entre Joseph Ratzinger e o Concílio Vaticano II. Em seguida nos deteremos sobre a Eclesiologia propriamente do Concílio, o qual, por sua vez, se desdobra em três perspectivas: Comunhão, Eucarística e Trinitária. Finalmente, discutiremos acerca da contribuição daquele teólogo para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II.

¹⁵ Já o Papa João XXIII, no Discurso da Abertura Solene do Concílio, no dia 11 de outubro de 1962, havia afirmado: «O XXI Concílio Ecumênico [...] quer transmitir a doutrina pura e íntegra sem atenuações nem desvios, que por vinte séculos, apesar das dificuldades e das oposições, se tornou patrimônio comum dos homens. [...] O nosso dever não é somente guardar este tesouro precioso, como se nos preocupássemos unicamente pela antiguidade, mas dedicar-nos com diligente vontade e sem temor a esta obra, que a nossa época exige [...] É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e apresentada de modo que corresponda às exigências do nosso tempo. De fato, uma coisa é o *«depositum fidei»* da fé, isto é, as verdades contidas na nossa veneranda doutrina, e outra coisa é o modo com o qual elas são enunciadas, conservando nelas, porém, o mesmo sentido e o mesmo resultado» (DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002).

¹⁶ MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Reflexões sobre os escritos conciliares de Joseph Ratzinger**. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20121128_riflessioni-muller_it.html>. Acesso em: 9 de jun. 2017.

1. Joseph Ratzinger e o Concílio Vaticano II

Para apresentarmos a Eclesiologia do Concílio Vaticano II e a contribuição de Joseph Ratzinger para a elaboração da Eclesiologia desse concílio é necessário antes de tudo situá-lo historicamente¹⁷. Em 1953 defendeu sua tese: «Povo e Casa de Deus na doutrina da Igreja de Santo Agostinho» («*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*»), em seguida com a publicação da dissertação «A teologia da história em São Boaventura» («*Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*»), conseguiu a habilitação para dar aulas como professor de Teologia dogmática e fundamental na Escola Superior de Filosofia e Teologia de Freising. Em 1959 quando começou a dar aulas em Bonn, foi professor de seminaristas da arquidiocese de Colônia e dioceses vizinhas, nesta ocasião conheceu o Cardeal Joseph Frings.

No ano de 1961, o Cardeal Siri, de Gênova, organizou uma série de conferências tendo como tema «O Concílio e o mundo do pensamento moderno». Essas conferências foram ministradas por alguns cardeais europeus. O material da conferência proferida pelo Cardeal Frings foi elaborado pelo professor Joseph Ratzinger. O Papa João XXIII tomou conhecimento do conteúdo da conferência e convocou o Cardeal de Colônia para uma audiência particular, onde exclamou: «Obrigado, Eminência! O senhor disse as coisas que eu queria dizer, mas não tinha encontrado as palavras»¹⁸. Depois de escutar essas palavras de incentivo e aprovação o Cardeal Frings convidou o jovem professor Joseph Ratzinger para acompanhá-lo no Concílio Vaticano II, como seu perito pessoal. Grande era o entusiasmo da época por causa da celebração do concílio, conforme podemos perceber nas palavras do professor:

Então partimos para o Concílio não apenas com alegria, mas também com entusiasmo. Havia uma expectativa incrível. Esperávamos que tudo se renovasse, que viesse verdadeiramente um novo Pentecostes, uma nova era da Igreja, pois esta apresentava-se ainda bastante robusta naquele tempo, a prática dominical ainda boa, as vocações ao sacerdócio e à vida religiosa, apesar de já um pouco reduzidas no número, ainda eram suficientes. Contudo, tinha-se a sensação de que a Igreja não caminhava, ia diminuindo, parecia mais uma realidade do

¹⁷ Para um aprofundamento da Biografia de Joseph Ratzinger, cf. **BIOGRAFIA DE SUA SANTIDADE BENTO XVI**. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography_po.html. Acesso em 24 de out. 2016 às 15h30min;

Cf. também, RATZINGER, Joseph. **Lembranças de Minha Vida**. Paulinas. São Paulo, 2006.

¹⁸ JOÃO XXIII, Papa *apud* BENTO XVI, Papa. **Encontro com o clero de Roma** (14/02/2013), sala Paulo VI. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_po.html. Acesso em: 24 de out. 2016 às 16h.

passado que a portadora do futuro. E, naquele momento, esperávamos que esta situação se alterasse, mudasse; que a Igreja fosse de novo força do futuro e força do presente (BENTO XVI, 2013).

O que entusiasmava o jovem professor de Teologia dogmática e fundamental era a esperança de uma renovação da Igreja. Chegado ao Concílio, tendo se destacado nas discussões dos círculos de teólogos, já a partir da segunda sessão foi confirmado pelo Papa como *peritus* do concílio¹⁹. No segundo semestre de 1963 quando ocorre a segunda sessão do concílio (29/09/1963-04/12/1963), ele já é membro da Comissão Teológica dos Bispos Alemães e da Comissão Teológica Internacional em Roma. Os peritos do Concílio Vaticano II têm um grande mérito, pois suas contribuições eram constantes. A eles cabiam as tarefas da redação, revisão, correção e reelaboração dos textos votados pelos Padres Conciliares.

Todavia, o trabalho dos peritos não se resumia a elaboração dos textos e suas correções. Como verdadeiros pioneiros do concílio, estes teólogos, se dedicavam também às discussões e reflexões em conjunto, contribuindo com o desenvolvimento do Concílio. Em seu *Diário do Concílio*, Yves Congar, recorda uma dessas reuniões, já no primeiro mês do Concílio (sexta-feira, 19 de outubro de 1962):

Cerca das 16h, na casa Mater Dei, na Via delle Mura Aureliane 10, reunião de alguns bispos alemães e franceses e de alguns teólogos alemães e franceses convocados pelo Bispo Volk. Estavam presentes: os bispos Volk, Reuss, Bengsch (Berlim), Elchinger, Weber, Schmitt, Garrone, Guerry e Ancel; os padres Rahner, De Lubac, Daniélou, Grillmeier, Semmelroth, Rondet, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx, Feiner, Ratzinger, Mons. Philips, Franser e Küng. O objetivo do encontro era discutir e fixar uma tática no que se refere ao comportamento a se ter diante dos esquemas teológicos. Em uma discussão que durou cerca de três horas, vieram à luz, naturalmente, todas as possíveis nuances (CONGAR, 2005, p. 158-159. Tradução livre)²⁰.

Esse relato retrata bem momentos de informalidade entre os Bispos e os teólogos, sobretudo, descreve a colaboração mútua que havia entre aqueles que fizeram o concílio. Entre os grandes nomes de teólogos já consagrados, tais como, Rahner, De

¹⁹ Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1960-1963**. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo: Milano, 2005, p. 158. Tomo I.

²⁰ Cf. ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 87. v 2.

Lubac e o próprio Yves Congar, destacamos a presença do jovem teólogo Joseph Ratzinger, fazendo-se presente já nos primeiros encontros de debates²¹.

Contudo, o entusiasmo dos Padres Conciliares e dos peritos contrastava com a experiência frustrante da qual tiveram notícia sobre o Sínodo da Diocese de Roma. Nesse, teriam lido os documentos base, preparados na basílica do Latrão; imediatamente foram aclamados com aplauso, aprovando o texto integralmente e dando o Sínodo por encerrado. Essa notícia, difundida rapidamente, não agradou muito aos bispos do mundo inteiro. Por esse motivo o Sínodo Romano era considerado um modelo negativo para o concílio. Os Bispos iluminados, por aquele que foi o primeiro sujeito do Concílio, isto é, o Espírito Santo, desejavam ser os agentes do Concílio, como de fato foram. Os bispos não se contentaram em simplesmente aprovar o que lhes era proposto. Inclusive o Cardeal Frings, que segundo o Papa Bento XVI tinha uma verdadeira devoção pelo Santo Padre o Papa João XXIII, teria afirmado: «Encontramo-nos aqui com outra função. O Papa convocou-nos como Padres, para sermos Concílio Ecumênico, um sujeito que renove a Igreja. Assim queremos assumir esta nossa função» (BENTO XVI, 2013). Houve reações já na primeira sessão por ocasião da eleição das comissões do concílio, porque prepararam de modo imparcial as listas, os nomes. Os Bispos reagiram muito, afirmavam que queriam elaborar suas próprias listas e indicar os nomes, não se conformavam em simplesmente votar listas já prontas. Dessa forma se protelaram um pouco as eleições para que os Padres se conhecessem mais e pudessem apresentar conscientemente os seus candidatos.

Nesse primeiro momento, Joseph Ratzinger morava no «Collegio dell'Anima» em companhia do Cardeal de Colônia. O mesmo era muito conhecido e recebia muitas visitas, possibilitando assim ao professor conhecer pessoalmente grandes nomes como Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, entre outros. O entusiasmo de todos era contagiante, pois nunca havia ocorrido um concílio com tais dimensões. Todavia, muitos Padres Conciliares, no primeiro momento, não sabiam exatamente por onde começar os trabalhos do Concílio. Os Bispos que se destacavam eram os provenientes da Alemanha, França, Holanda, Bélgica²². Passado o primeiro momento, todos os Bispos participaram ativamente do concílio. Aqui merecem um especial destaque as

²¹ Cf. ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 450. v. 1.

²² Cf. BENTO XVI, Papa. **Encontro com o clero de Roma** (14/02/2013), sala Paulo VI. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_po.html>. Acesso em : 03 de jul. 2017 às 14h.

contribuições dos Bispos vindos das Américas, da África e da Ásia, pois traziam consigo realidades eclesiais diversas daquelas da Europa. Contudo, no primeiro momento existiam objetivos em comum:

O intento primeiro, inicial, simples – simples, aparentemente – era a reforma da liturgia, iniciada já com Pio XII, que tinha reformado a Semana Santa; o segundo, a eclesiologia; o terceiro, a Palavra de Deus, a Revelação; e, finalmente, também o ecumenismo. Os franceses, muito mais do que os alemães, tinham ainda como problema para tratar a situação das relações entre a Igreja e o mundo (BENTO XVI, 2013).

Quanto aos temas aqui apresentados nos deteremos mais especificamente sobre o da Eclesiologia, correspondendo ao segundo tema proposto pelo concílio. O contexto fazia referência ao primeiro concílio do Vaticano, que fora interrompido pela guerra franco-alemã. Este concílio passou para a história como unilateralidade, ou de uma eclesiologia fragmentada, pois tratou apenas do Primado do Papa. Não obstante a validade e importância das definições acerca do Papado, o conteúdo proposto era bem mais amplo e carecia de maior reflexão. Sendo assim, o século posterior (XX) surge, como o «século da Igreja», no dizer do bispo evangélico Otto Dibelius e Romano Guardini afirmava: «Nas almas, começa a despertar a Igreja», pois a eclesiologia precisava ser completada e isto gerou no âmbito da teologia ampla reflexão eclesiológica (BENTO XVI, 2013).

Neste contexto, reaparece um tema previsto para ser debatido no Concílio Vaticano I, o da Igreja enquanto «Corpo Místico de Cristo»²³. E com isso se almejava completar a eclesiologia do Vaticano I. Esse conceito possibilitava interpretar a Igreja enquanto organização jurídico-institucional e também como uma realidade viva, que entra em relação com cada membro crente da Igreja, fazendo de cada um seu elemento constitutivo de fato. Toda esta discussão gerou muito entusiasmo:

Foi uma descoberta que criou tanta alegria naquele tempo, e foi também neste contexto que cresceu a fórmula: Nós somos a Igreja, a Igreja não é uma estrutura; nós, os próprios cristãos juntos, todos nós somos o Corpo vivo da Igreja. Naturalmente isto é válido no sentido que o nós, o verdadeiro «nós» dos crentes, juntamente com o «Eu» de Cristo é a Igreja; cada um de nós, não «um nós», um grupo que se declara Igreja. Isso não! Este «nós somos Igreja» exige precisamente a

²³ As discussões eclesiológicas que envolviam o tema da Igreja enquanto «Corpo Místico de Cristo» se desenvolvem durante as décadas de 20, 30 e 40, culminando com a publicação da Encíclica *Mystici Corporis Christi* do Papa Pio XII, em 29 de Junho de 1943.

minha inserção no grande «nós» dos crentes de todos os tempos e lugares (BENTO XVI, 2013).

Toda esta reflexão em torno do conceito «Corpo de Cristo» pode parecer muito espiritual, mas na verdade tem implicância muito concreta e estrutural, especialmente quando se fala do corpo episcopal, da relação do primado com os bispos que formam a colegialidade. Esse era sem dúvida um item que deveria ser tratado juntamente com aquele do primado, mas como vimos acima, o Concílio Vaticano I foi interrompido antes de tratar sobre este assunto ficando apenas com a discussão sobre o primado papal. A temática sobre a colegialidade dos Bispos só veio acontecer de forma substancial no Concílio Vaticano II. O assunto ganhou lugar, mais precisamente no terceiro capítulo da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (LG n. 18-23):

A Constituição sobre a Igreja tratou notoriamente o ministério episcopal no terceiro capítulo e esclareceu o seu significado a partir do conceito fundamental do «*collegium*». Este conceito que aparece só de modo marginal na tradição serve para ilustrar a unidade interior do ministério episcopal. Ninguém é bispo individualmente, mas através da pertença a um corpo, a um colégio, que por sua vez representa a continuidade histórica do «*collegium apostolorum*» (RATZINGER, 2000. Tradução livre)²⁴.

Portanto, o «*collegium*» é compreendido como um corpo do qual cada Bispo é um membro. Nesse sentido o conceito «Corpo de Cristo» pode contribuir para o desenvolvimento da teologia da *colegialidade* dos Bispos, cuja própria palavra foi utilizada para exprimir que os Bispos, juntos, são sucessores dos *Doze*. A colegialidade dos Bispos é a continuidade histórica do «*collegium apostolorum*». Os Bispos são, portanto, sucessores dos Apóstolos e somente o Papa, por seu Ministério específico pode ser chamado sucessor de um Apóstolo específico, Pedro²⁵.

Contudo, mesmo o conceito «Corpo de Cristo» tendo contribuído muito para o desenvolvimento do tema da colegialidade, já entre o fim dos anos 40 e nos anos 50 foi muito criticado e considerado demasiado espiritual, devido, especialmente, ao termo

²⁴ **Intervento sull'ecclesiologia della Costituzione "*Lumen Gentium*" al Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Ecumenico 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_ratzi-nger-lumen-gentium_it.html>. Acesso em: 10 de mai. 2017 às 15h.

²⁵ Cf. especificamente LG n. 20 e 22.

«místico» inserido nele. Surge então o conceito de «Povo de Deus», visto positivamente, pois dava a ideia de continuidade entre a Antiga e a Nova Aliança, ou dito de outra forma, entre o Antigo e o Novo Testamento. No Novo Testamento o conceito «Povo de Deus» («ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ») aparece para expressar duas realidades: a primeira é com relação ao Antigo Povo de Deus, os judeus, que são «o» Povo de Deus entre os povos do mundo; a segunda se refere aos pagãos que não são Povo de Deus por natureza, mas tendo se incorporado a Cristo pela fé e o Batismo, tornam-se herdeiros de Cristo e, conseqüentemente, herdeiros de Abraão, uma vez que Cristo é o único descendente de Abraão (cf. 1Pd 2,10). A respeito disso comenta Bento XVI:

[...] Tornamo-nos filhos de Abraão e, conseqüentemente, Povo de Deus quando entramos em comunhão com Cristo, o único que é descendente de Abraão. E, entrando em comunhão com Ele, fazendo-se um só com Ele, também nós somos Povo de Deus. Por outras palavras, o conceito «Povo de Deus» implica a continuidade dos Testamentos, a continuidade da história de Deus com o mundo, com os homens, mas implica também o elemento cristológico. Só através da cristologia é que nos tornamos Povo de Deus, e assim se combinam os dois conceitos. E o Concílio decidiu criar uma construção trinitária da eclesiologia: Povo de Deus Pai, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo (BENTO XVI, 2013).

A intuição dos Padres Conciliares de definir a Igreja fundamentalmente com o conceito «Povo de Deus», teve duas intenções principais: Primeiramente expressar esta continuidade do Antigo para o Novo Testamento; e concomitantemente fazer uma «*simbiose*» com o conceito «Corpo de Cristo», uma vez que o *Novo* Povo de Deus surge a partir de Jesus Cristo. A ligação existente entre os conceitos de «Povo de Deus» e «Corpo de Cristo» se dá na comunhão com Cristo na Eucaristia. Da união entre «Corpo de Cristo» e «Povo de Deus» surge a nova realidade chamada *comunhão* (BENTO XVI, 2013). Mesmo no Concílio o conceito *Communio*, não tendo amadurecido totalmente, pode-se afirmar que foi um conceito central na Eclesiologia desenvolvida pelo concílio.

Concluimos assim a apresentação sobre o contexto histórico do Concílio Vaticano II, bem como sobre a presença de Joseph Ratzinger no mesmo. No próximo tópico, abordaremos Eclesiologia do Concílio, delimitando três aspectos específicos: a Eclesiologia de Comunhão, a Eclesiologia Eucarística e a Eclesiologia Trinitária.

2. A Eclesiologia do Concílio Vaticano II

O Papa João XXIII ao convocar o Concílio Ecumênico Vaticano II proporcionou à própria Igreja um momento de renovação a partir de uma autorreflexão e avaliação. Este grande acontecimento do século XX possibilitou uma ampla sistematização da Eclesiologia. Na verdade, este concílio foi mesmo «*um Concílio da Igreja sobre a Igreja*», nenhum outro concílio na história da Igreja concentrou tantos termos eclesiológicos, nem mesmo o Concílio Vaticano I (1869-1870)²⁶. A Eclesiologia do Concílio Vaticano II perpassa e se faz presente nos 16 documentos nele aprovados. Direta ou indiretamente é possível perceber a autoconsciência que a Igreja tinha naquela altura da história. De forma eminente e específica a Eclesiologia do Concílio Vaticano II está condensada na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

As palavras do Papa João XXIII no Discurso de Inauguração do Concílio Vaticano II foram verdadeiramente norteadoras para a posterior elaboração eclesiológica:

Iluminada pela luz deste Concílio, a Igreja, como esperamos confiadamente, engrandecerá em riquezas espirituais e, recebendo a força de novas energias, olhará intrépida para o futuro. Na verdade, com atualizações oportunas e com a prudente coordenação da colaboração mútua, a Igreja conseguirá que os homens, as famílias e os povos voltem realmente à alma para as coisas celestiais (JOÃO XXIII, 1962).

Para atingir os objetivos lançados pelo Papa João XXIII, os Padres Conciliares lançaram mão do amplo tesouro da Tradição da Igreja. Para isso, foram retomadas as mais variadas imagens eclesiológicas presentes nas Sagradas Escrituras, bem como nos escritos dos Padres da Igreja. E numa perspectiva conciliatória, própria dos trabalhos do Concílio, foram retomados aspectos variados das Eclesiologias desenvolvidas ao longo da história da Igreja. Com isso, o Concílio Vaticano II não quis uma Eclesiologia «irenista»²⁷, muito menos «híbrida», mas propôs uma compreensão da Igreja o quanto mais completa possível. Este capítulo, portanto, subdivide-se em três Eclesiologias presentes na grande Eclesiologia do Concílio Vaticano II, conforme citadas anteriormente.

²⁶ Para um aprofundamento acerca do desenvolvimento sem precedentes da Eclesiologia do Concílio Vaticano II, cf. CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa: Saggio di Eclesiologia**. Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, 1998, p. 140 ss.

²⁷ Orientação teológica de quem procura conciliar diferentes confissões cristãs em uma única visão. Comportamento de quem, por amor à paz (o radical *irene* significa «o que traz a paz»), está disposto a renunciar aos seus princípios.

2.1. Ecclesiolgia de Comunhão

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja já nas suas primeiras páginas, começa afirmando ser a Igreja antes de tudo *Mistério* (cf. LG n. 1-8), inclusive os Santos Padres chegaram a afirmar que a Igreja-mistério precede até mesmo a criação²⁸. E um dos modos mais perfeitos para conhecer a Igreja enquanto *Mistério* é a partir do conceito de *Comunhão* (Κοινωνία), podendo ser uma fundamental chave de leitura para uma renovada ecclesiolgia católica²⁹. O próprio Concílio Vaticano II não se eximiu de apresentar o conceito de *Comunhão* (*Communio*) por diversas vezes³⁰.

Todavia, para haver uma apropriada compreensão da Igreja enquanto mistério de comunhão é necessário, antes de tudo, «uma adequada integração do conceito de *Comunhão* com os de *Povo de Deus* e de *Corpo de Cristo*»³¹. Do mesmo modo, deve haver uma particular relevância à relação entre a Igreja enquanto comunhão e a Igreja como sacramento. Estes critérios devem ser levados em conta devido à grande importância doutrinal, pastoral e ecumênica, que implica o emprego correto do conceito de *Comunhão* na elaboração teológica e ecclesiológica.

A Igreja se compreende como o Mistério de união entre o ser humano e o próprio Deus, Uno e Trino, do mesmo modo que está em comunhão com os homens do mundo inteiro, a partir da fé. Essa comunhão é bem descrita na primeira carta de São João: «O que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo» (1Jo 1,3). O Cardeal Joseph Ratzinger, por ocasião do Simpósio Internacional sobre a atuação do Concílio Ecumênico Vaticano II, promovido pelo Comitê do Grande Jubileu

²⁸ Cf. PASTOR DE HERMAS, Vis. 2,4: PG 2, 897-900; S. CLEMENTE ROMANO, Epist. II ad Cor., 14, 2: Funck, 1, 200, *apud* CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010). Brasília: Edições CNBB, 2011. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão.** n. 9.

²⁹ Cf. SÍNODO DOS BISPOS, II Assembleia extraordinária (1985), **Relatio Finalis**, II, C, 1, *apud* CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010). Brasília: Edições CNBB, 2011. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão.** n. 1.

³⁰ Cf. LG, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; DV n. 10; GS, n. 32; UR, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.

³¹ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010). Brasília: Edições CNBB, 2011. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão.** n. 1.

do Ano 2000, comentou a centralidade desse versículo da Primeira Carta de São João para a Eclesiologia de Comunhão:

Surge aqui em primeiro plano o ponto de partida da «*Communio*»: o encontro com o Filho de Deus, Jesus Cristo, que no anúncio da Igreja vem aos homens. Nasce assim à comunhão dos homens entre si, que por sua vez se fundamenta na comunhão com o Deus uno e trino. À comunhão com Deus se tem acesso através daquela realização da comunhão de Deus com o homem que é Cristo em pessoa; o encontro com Cristo cria comunhão com Ele mesmo e, portanto, com o Pai no Espírito Santo; e a partir daí une os homens entre si (RATZINGER, 2000. Tradução livre).

Portanto, essa comunhão nos lança para além da história, quando nos relaciona com a Santíssima Trindade. Mesmo já sendo uma realidade aqui na terra, no entanto, tem na realidade celeste sua plenitude (cf. Fl 3,20-21; Cl 3,1-4; LG n. 48). Assim, amplia o horizonte escatológico da Igreja, porque a comunhão com Deus e entre os homens tem por fim a «alegria plena» (cf. 1Jo 1,4). Isso nos remete aos discursos de despedidas de Jesus, ao mistério pascal e às aparições do Senhor Ressuscitado (cf. Jo 16, 20.22.24).

O conceito de *Comunhão*, no entanto, pode receber muitas interpretações. Contudo, para servir adequadamente como chave hermenêutica da eclesiologia, o mesmo deve ser considerado dentro do seu contexto de origem, isto é, nos ensinamentos bíblicos e patrísticos. Esses contextos nos fazem perceber que a comunhão nos remete sempre a duas dimensões: a primeira *vertical*, de comunhão com Deus; a segunda *horizontal*, de comunhão entre os homens. Entretanto, não se pode esquecer, que a comunhão é um dom da parte de Deus, que nos foi dado através do mistério pascal de Cristo. Nele foi inaugurada uma nova relação entre o homem e Deus e entre os homens por meio da comunicação dos sacramentos³². Dessa forma, o conceito de *Comunhão* deve exprimir de igual modo a natureza sacramental da Igreja (Cf. 2Cor 5,6):

A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura (cf. Mc. 16,15). Mas porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano, pretende ela, na sequência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior

³² Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)**. Edições CNBB. Brasília, 2011. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão**. n. 3, p. 392-393.

insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal. E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja, para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo (LG, n. 1).

Sendo assim, a particular unidade existente na Igreja faz dos cristãos os membros de um mesmo Corpo: o Corpo de Cristo (LG n. 7). Além disso, a Igreja é uma comunidade organicamente estruturada (LG n.11) e no dizer de São Cipriano de Cartago a Igreja é «O povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»³³. Por fim, o próprio Cristo dotou a Igreja com os meios adequados à união visível e social (LG n. 9).

A comunhão na Igreja é ainda *visível* e *invisível*. Quanto à comunhão *invisível*, refere-se àquela existente entre o homem com o Pai, por Cristo, no Espírito Santo. A mesma se expande na comunhão com os outros homens, os quais partilham da natureza divina, que nos foi comunicada (cf. 2Pd 1,4), manifesta-se ainda na paixão de Cristo (cf. 2Cor 1,7), na fé comum (cf. Ef 4,13; Fm 6) e no mesmo espírito (cf. Fl 2,1). Quanto à comunhão *visível*, refere-se à comunhão na fidelidade, à doutrina dos Apóstolos, nos sacramentos e finalmente na ordem hierárquica:

Ensina, porém, o sagrado Concílio que, pela consagração episcopal, se confere a plenitude do sacramento da Ordem, aquela que é chamada sumo sacerdócio e suma do sagrado ministério na tradição litúrgica e nos santos Padres. A consagração episcopal, juntamente com o poder de santificar, confere também os poderes de ensinar e governar, os quais, no entanto, por sua própria natureza, só podem ser exercidos em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do colégio episcopal (LG, n. 21).

Foi, portanto, tratando de modo particular do episcopado, complementando assim a teologia sobre o papado desenvolvida no Vaticano I, que se fala de «*Communio hierarchica*» no citado n. 21 da *Lumen Gentium*. Outro aspecto imprescindível é a comunhão na Igreja, na qual se incorpora por um único Batismo: «Há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só a esperança da vocação a que fostes chamados; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo» (Ef 4,4-5). Mas, esta comunhão na Igreja tem prioritariamente sua raiz e o seu centro na Eucaristia:

³³ *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553, apud LG n. 4.

Na realidade, o Batismo é incorporação num corpo edificado e vivificado pelo Senhor ressuscitado mediante a Eucaristia, de tal maneira que este corpo pode ser verdadeiramente chamado Corpo de Cristo. A Eucaristia é fonte e força criadora de comunhão entre os membros da Igreja precisamente porque une cada um deles com o próprio Cristo: na fração do pão eucarístico, participando nós realmente no Corpo do Senhor, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós: Visto que há um só pão, nós, embora muitos, formamos um só corpo, nós todos que participamos dum mesmo pão (1 Cor 10, 17) (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1992, n. 5).

O Sacramento da Eucaristia gera a comunhão na Igreja, porque ele realiza em nós aquilo que significa³⁴. Tornamo-nos, no seio da Igreja, um único Corpo, como é um o Pão Eucarístico³⁵. A Eucaristia, onde quer que seja celebrada, é a mesma em qualquer lugar do mundo, como é um o Cristo, Senhor. O conceito *Communio* é eminentemente eucarístico e aplicado à Eclesiologia, dando-lhe um caráter igualmente eucarístico:

A palavra «*Communio*» tem, pois, a partir deste âmbito bíblico, um caráter teológico, cristológico, histórico-salvífico e eclesiológico. Traz, pois consigo também a dimensão sacramental, que em Paulo se mostra de modo totalmente explícito: «O cálice da bênção que abençoamos não é porventura comunhão com o sangue de Cristo? E o pão que partimos não é porventura comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um só pão, nós, embora sendo muitos, somos um só corpo...» (1Cor 10, 16s) (RATZINGER, 2000. Tradução livre).

Como professamos no Símbolo Apostólico, a Igreja é *Comunhão* dos santos³⁶, expressa na participação nos bens da Salvação, especialmente na Eucaristia. Portanto, essa comunhão implica uma solidariedade espiritual de preces³⁷. Por outro lado, existe também uma semelhança e mútua relação entre a Igreja peregrina sobre a terra e a Igreja celeste na missão histórico-salvífica. Por este motivo, a piedade popular da devoção aos santos, possui respaldo na profunda realidade da Igreja como Mistério de *Comunhão*.

O conceito de *Comunhão* remete ainda à reflexão sobre a íntima relação existente entre a Igreja universal e as Igrejas particulares. Pode-se afirmar que a Igreja universal é o Corpo das Igrejas³⁸. Deste modo, se compreende que a Igreja universal é a

³⁴ Cf. SÃO LEÃO MAGNO. **Sermo.** 63,7: *PL* 64, 357 C, *apud* LG, n. 26.

³⁵ LG, n. 3 e 11; SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, **1Cor. Homilia**, 24,2: *PG* 61,200, *apud* RATZINGER, 1974, p. 84.

³⁶ DH 19,26-30.

³⁷ Cf. 1Cor 12,25-27.

³⁸ Cf. HILÁRIO DE POITIERS, **In Psalm.**, 14, 3: *PL* 9, 301; GREGÓRIO MAGNO, **Moralia**, IV, 7, 12: *PL* 75, 643, *apud* LG n. 23.

Comunhão de Igrejas. Com isso, no entanto, não se pode afirmar que ela é o simples reconhecimento mútuo das Igrejas particulares, ou a pura «comunhão de Igrejas particulares», que em si mesmas seriam um sujeito completo. Quanto a este perigo da unilateralidade eclesiológica, alertou o Papa Paulo VI:

Conforme a história demonstra, aliás, sempre que tal ou tal Igreja particular, algumas vezes com as melhores intenções e baseando-se em argumentos teológicos, sociológicos, políticos ou pastorais, ou mesmo no desejo de uma certa liberdade de movimentos ou de ação, se desligou da Igreja universal e do seu centro vivo e visível, essa Igreja só muito dificilmente escapou, se é que escapou, a dois perigos igualmente graves: o perigo, de um lado, do isolacionismo estiolante, e depois, em breve tempo, da desagregação, com cada uma das suas células a separar-se dela, como ela própria se separou do núcleo central; e de outro lado, o perigo de perder a sua liberdade, uma vez que, desligada do centro e das outras Igrejas que lhe comunicavam vigor e energia, ela se veio a encontrar sozinha, à mercê das mais variadas forças de escravização e de exploração (EN, n. 64).

Portanto, para compreendermos o autêntico sentido da analogia do termo *comunhão* aplicado no conjunto das Igrejas é necessário esclarecer serem estas, na verdade, parte da única Igreja de Cristo (CD, n. 6). Estas Igrejas particulares têm com a Igreja universal, na base de sua *comunhão*, uma relação de «mútua interioridade» (JOÃO PAULO II, 1990). Isso porque cada Igreja particular «está verdadeiramente presente e atual a Igreja de Cristo, Una, Santa, Católica e Apostólica», conforme está expresso no Decreto *Christus Dominus*³⁹. Todavia, a Igreja universal não pode ser identificada simplesmente como a soma das Igrejas particulares (JOÃO PAULO II, 1987). Pois, nas Igrejas particulares faltam elementos imprescindíveis e constitutivos da Igreja Católica:

A Igreja particular é «a Igreja», porque é a presença particular da Igreja universal. Assim, por um lado, a Igreja universal encontra a sua existência concreta de cada Igreja particular, na qual está presente e ativo, e, por outro, a Igreja particular não esgota a totalidade do mistério da Igreja, uma vez que alguns de seus componentes não são dedutíveis a partir da análise pura da própria Igreja particular. Esses elementos são o ministério do sucessor de Pedro e o colégio episcopal (JOÃO PAULO II, 1990).

Deste modo, as Igrejas particulares nascem da Igreja universal, nela e por meio dela têm sua eclesialidade. Por isso, a expressão do Concílio Vaticano II: A Igreja na e a

³⁹ CD, n. 11.

partir das Igrejas («*Ecclesia in et ex Ecclesiis*») (LG, n. 23), necessita do complemento dado pelo Magistério mais recente, do Papa João Paulo II: As Igrejas na e a partir da Igreja («*Ecclesia in et ex Ecclesia*») (JOÃO PAULO II, 1990). A participação numa Igreja particular, mesmo que na celebração Eucarística todos os fiéis estejam em comunhão com toda a Igreja, não exclui a realidade da Igreja universal:

Quanto mais uma Igreja particular estiver ligada, por vínculos sólidos de comunhão, à Igreja universal, na caridade e na lealdade, na abertura para o magistério de Pedro, na unidade da *lex orandi* (norma da oração), que é também a *lex credendi* (norma para crer), e no cuidado pela unidade com todas as demais Igrejas que compõem a universalidade, tanto mais essa Igreja estará em condições de traduzir o tesouro da fé na legítima variedade das expressões da profissão de fé, da oração e do culto, da vida e do comportamento cristão e do influxo irradiante do povo em que a mesma fé se acha inserida. E, a par disto, mais ela será verdadeiramente evangelizadora, ou seja, capaz de ir beber no patrimônio universal para fazer com que dele aproveite esse seu povo; e, depois, capaz de comungar com a Igreja universal a experiência e a vida desse mesmo povo, para benefício de todos (EN, n. 64).⁴⁰

Portanto, a inserção numa Igreja particular deve sempre levar a consciência que ela está em comunhão com a Igreja universal, pelos vínculos dos sacramentos e da caridade, entre outros. É significativa a expressão de São João Crisóstomo: «Quem está em Roma sabe que os da Índia são seus membros»⁴¹. Por fim, como modelo de *Comunhão* na Igreja, mediante a fé, aparece a Bem-aventurada sempre virgem Maria, pois soube viver na obediência e na caridade unida a Cristo⁴².

Todavia, a Eclesiologia de Comunhão não se estrutura de forma isolada de outros aspectos da Eclesiologia, mas está intimamente ligada à Eclesiologia Eucarística e a Eclesiologia Trinitária. Por isso, nos próximos tópicos trataremos dessas duas outras eclesiologias.

2.2. Eclesiologia Eucarística

⁴⁰ «*Lex orandi lex credendi*» é um princípio que apresenta a liturgia como *locus theologicus* e expressa que a norma da oração determina a maneira de crer. Foi formulado por Próspero de Aquitânia, o princípio é ocasionalmente atribuído ao Papa Celestino I (cf. DH 246). Cf. AA.VV., **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes/ Paulus, 2002, p. 1193; LACOSTE, Jean-Yves (org.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 1046.

⁴¹ *In Ioann. hom.*, 65, 1 PG 59, 361, *apud* LG n. 13.

⁴² SANTO AMBRÓSIO, **Expos. Lc 2,7**: PL 15, 1555, *apud* LG nn. 63 e 68.

O desenvolvimento da Eclesiologia de Comunhão dá espaço para a redescoberta de uma Eclesiologia Eucarística. Isso porque, a unidade e comunhão entre as Igrejas particulares na Igreja universal estão fundamentadas na Eucaristia⁴³. Toda celebração eucarística coloca os membros da Igreja em comunhão não apenas com a Igreja particular da qual faz parte, mas, sobretudo, com todo o mundo Católico. A Eucaristia celebrada em qualquer parte é sempre universal⁴⁴, pois se celebra um único Cristo e em comunhão com um único Corpo. Com isso, Cristo edifica a Igreja, com a celebração de seu Corpo Ressuscitado. A Igreja, também qual Corpo de Cristo Ressuscitado, nos liga ao Deus Uno e Trino, bem como nos liga uns aos outros.

A Igreja é por natureza eucarística, não só porque «faz a Eucaristia» e porque «a Eucaristia edifica a Igreja»⁴⁵, mas porque a Igreja nasce com a Eucaristia. No acontecimento do mistério pascal de Cristo, foram instituídas concomitantemente, simultaneamente a Eucaristia e a Igreja. Do Cristo morto na Cruz, no qual já podemos contemplá-lo vitorioso redivivo, nasce a Igreja pelo sinal real do sangue e da água que jorram do lado do Senhor. De acordo com a hermenêutica dos Padres da Igreja, são os sacramentos fundamentais do Batismo e da Eucaristia. Santo Agostinho retrata bem esta intuição comum entre os Santos Padres: «Quando o Senhor dormia na Cruz, a lança atravessou o seu lado e dele brotaram os sacramentos com os quais a Igreja foi criada. E é assim que a Igreja foi criada da costela de Adão»⁴⁶. Não é por acaso que o Concílio Vaticano II, quando trata da Igreja-Corpo de Cristo⁴⁷ se remeta primeiramente ao mistério pascal de Cristo. A Constituição Dogmática afirma que o Senhor tendo «unido

⁴³ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta: Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)**. Brasília: Edições CNBB, 2011. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão**. n. 11, p. 397.

⁴⁴ É significativa a experiência do Papa João Paulo II, exposta por ele mesmo na **Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia***: «Este cenário tão variado das minhas celebrações eucarísticas faz-me experimentar intensamente o seu carácter universal e, por assim dizer, cósmico. Sim, cósmico! Porque mesmo quando tem lugar no pequeno altar duma igreja da aldeia, a Eucaristia é sempre celebrada, de certo modo, *sobre o altar do mundo*. Une o céu e a terra. Abraça e impregna toda a criação. O Filho de Deus fez-Se homem para, num supremo ato de louvor, devolver toda a criação Àquele que a fez surgir do nada. Assim, Ele, o sumo e eterno Sacerdote, entrando com o sangue da sua cruz no santuário eterno, devolve ao Criador e Pai toda a criação redimida. Fá-lo através do ministério sacerdotal da Igreja, para glória da Santíssima Trindade. Verdadeiramente este é o *mysterium fidei* que se realiza na Eucaristia: o mundo saído das mãos de Deus criador volta a Ele redimido por Cristo» (n. 8).

⁴⁵ EE, n. 26.

⁴⁶ SANT' AGOSTINO, **Esposizioni sui Salmi, 126, 7**. Nuova Biblioteca Agostiniana, volume XXVIII/1 Citta' Nuova Editrice. 2ª edizione. Roma, 1993, p. 149-151; ainda: «ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta profluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur» *De Civ. Dei* 1,22 c. 17. Santo Tomás de Aquino vai retomar a mesma compreensão: «mediante os sacramentos brotados do lado de Cristo que pendia da cruz foi construída a Igreja» (*S. Th.*, III, q. 64, a. 2, ad 3. *Apud* PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. Trad.: João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998, p. 59).

⁴⁷ Cf. LG, n.7.

a si a natureza humana e vencendo a morte com a sua própria morte e ressurreição, remiu o homem, transformando-o em nova criatura (cf. Gl 6,15; 2Cor 5,7)⁴⁸. Tendo sido redimidos pela morte-ressurreição de Cristo, veio o Espírito Santo para fazer dos discípulos provenientes de todas as nações do mundo o único Corpo de Cristo que é a Igreja. Precisamente ainda hoje novos membros são configurados a Cristo e inseridos em seu Corpo mediante o sacramento do Batismo, no qual «fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo» (1Cor 12,13). Esta realidade se torna ainda mais concreta quando participamos, de forma real, do Corpo do Senhor dada a nós na fração do Pão eucarístico, pois, na celebração da Eucaristia somos introduzidos na comunhão com Cristo e entre os irmãos. Assim, compreende São Paulo quando diz: «Já que há um único pão, nós, embora muitos somos um só corpo, visto que todos participamos deste único pão» (1Cor 10,17). Desse modo, tornamo-nos membros desse corpo (Cf. 1Cor 12,17) «e, cada um de nós, membro uns dos outros» (Rm 12,5). Em conformidade com essa compreensão, podemos ler na *Lumen Gentium*:

E assim como todos os membros do corpo humano, apesar de serem muitos, formam, no entanto um só corpo, assim também os fiéis em Cristo (cf. 1Cor 12,12). Também na edificação do Corpo de Cristo existe diversidade de membros e de funções. É um mesmo Espírito que distribui os seus vários dons segundo a sua riqueza e as necessidades dos ministérios para utilidade da Igreja (cf. 1Cor 12,1-11). Entre estes dons, sobressai a graça dos Apóstolos, a cuja autoridade o mesmo Espírito submeteu também os carismáticos (cf. 1Cor 14). O mesmo Espírito, unificando o corpo por si e pela sua força e pela coesão interna dos membros, produz e promove a caridade entre os fiéis. Daí que, se algum membro padece, todos os membros sofrem juntamente; e se algum membro recebe honras, todos se, alegram (cf. 1Cor 12,26) (LG, n. 7.).

Na Ecclesiológia Eucarística emerge a unidade que há entre os membros da Igreja, não obstante a variedade dos dons e carismas. Também na edificação do Corpo de Cristo, mediante o Espírito Santo, se provê a caridade entre os membros do único Corpo. Desse modo, os cristãos imbuídos do Espírito de Cristo, superando todas as divisões que lhes separavam são agora com Cristo um único Corpo, o Homem Novo (cf. Ef 2,14-16). A Ecclesiológia Eucarística nos faz perceber ainda que Cristo é a Cabeça da Igreja, primeiramente porque é o Primogênito, por isso em tudo tem a primazia (cf. Cl 1,15-20), depois porque governa a Igreja ininterruptamente pelos séculos.

⁴⁸ Idem.

De acordo com a Eclesiologia Eucarística, todos os membros da Igreja, incorporados nos mistérios da vida de Cristo, são chamados a se conformar a Cristo, até que neles se forme o próprio Cristo (cf. Gl 4,19). São chamados ainda a configurar-se a Ele, morto-ressuscitado, para com Ele reinar (cf. Fl 3,21; 2Tm 2,11; Ef 2,6; Cl 2,12). No seguimento de Cristo o cristão se associa a Ele, por meio dos sofrimentos, à sua paixão; sendo solidários, como o corpo que padece juntamente com a cabeça, para por fim ser glorificado com Ele (cf. Rm 8,17). O Concílio Vaticano II ao propor uma Eclesiologia Eucarística associa sempre mais a Igreja a Cristo:

É por Ele que «o corpo inteiro, alimentado e coeso em suas juntas e ligamentos, se desenvolve com o crescimento dado por Deus» (Cl 2,19). Ele mesmo distribui continuamente, no Seu corpo que é a Igreja, os dons dos diversos ministérios, com os quais, graças ao Seu poder, nos prestamos mutuamente serviços em ordem à salvação, de maneira que, professando a verdade na caridade, crescamos em tudo para Aquele que é a nossa cabeça (cf. Ef 4,11-16 gr.) (LG, n. 7.).

A unidade do Corpo de Cristo se expressa de modo perfeito na variedade dos ministérios que existem na Igreja. Principalmente, de modo específico se manifesta no ministério do bispo e do presbítero, quando celebram a Eucaristia pela qual a Igreja vive e cresce continuamente⁴⁹. Em cada comunidade reunida para celebrar o Corpo do Senhor se manifesta, não obstante o tamanho da comunidade, a unidade do Corpo de Cristo que é a Igreja⁵⁰. Por fim, a comunhão e unidade que cada cristão se vê imerso por meio da Eucaristia – em relação ao vínculo entre os irmãos e de cada um com Cristo – nos une igualmente à Santíssima Trindade. Neste sentido, a Eclesiologia Eucarística nos remete inevitavelmente à Eclesiologia Trinitária, da qual falaremos a seguir.

2.3. Eclesiologia Trinitária

O ponto de partida para uma Eclesiologia Trinitária é a pergunta pela origem da Igreja, sua real natureza e sua missão⁵¹. Tendo se proposto tais questões, chegamos logo à conclusão de que a origem da Igreja está escondida no mais profundo mistério de

⁴⁹ Cf. LG, n. 26.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Cf. FORTE, Bruno. **La Chiesa della Trinità**. S. Paolo: Cinisello Balsamo 1995, p. 68.

Deus, de lá se inicia e para lá está sempre orientada⁵². Isto significa que a origem da Igreja vai para além dos confins da história, está enraizada na eternidade, sendo que o primeiro e absoluto artífice da mesma é a Santíssima Trindade, o Deus Uno e Trino. A origem transcendente ou trinitária da Igreja está radicada na vontade salvífica universal de Deus.

Todavia, é importante compreender, que por estar dentro do plano salvífico de Deus, a Igreja não pode ser entendida como coeterna como, por exemplo, o Filho é em relação com o Pai. Tão pouco está acima do plano salvífico. Trata-se a na verdade de um instrumento do qual Deus quis se servir para levar a termo sua obra. E ainda ela está a serviço da difusão do Reino de Deus, que é, por sua vez, a presença do próprio Deus entre os homens e dentro dos mesmos (RATZINGER, 2013, p.170).

A imagem trinitária da Igreja é sem dúvida a chave de leitura mais adequada para se compreender a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Lá se afirma que a Igreja é «povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»⁵³. No primeiro capítulo da *Lumen Gentium* encontramos a tese de que a Igreja vem da Santíssima Trindade, é estruturada à imagem da Trindade e a manifesta na história. Ela, a Igreja, vem do «alto», como o Senhor (cf. Lc 1,78), plasmada do «alto» e a caminho para o «alto». A Igreja enquanto é o «*Regnum Christi iam praesens in mysterio*» («Reino de Cristo já presente em mistério»)⁵⁴, está na história, mas não se limita às suas estruturas da história. Todavia, a Igreja nem sempre foi associada a Santíssima Trindade nos tratados clássicos:

Em geral, os tratados clássicos pouco se incomodam com destacar as relações da Igreja com a Santíssima Trindade, mistério fundamental, não só da teologia, mas de toda a vida cristã. Quantos católicos consideram a Santíssima Trindade como um dogma intangível, mas pouco apto para se integrar na sua vida concreta do dia-a-dia. Esse mistério insondável parece-lhes como uma rocha tremenda de majestade mas da rocha também tem a imóvel frieza; nenhum calor de vida irradia. A revelação, porém, nos ensina a conhecer as Pessoas divinas precisamente em sua atividade salvífica: o esquema sobre a Igreja não podia, pois, encontrar melhor exórdio do que lembrar o plano de salvação que o Pai Eterno preparou para nós e que Ele realiza pela encarnação de seu Filho e pela missão do Espírito Santo (PHILIPS, 1968, p. 85).

⁵² Cf. CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa: Saggio di Ecclesiologia**. Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, p. 173.

⁵³ «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» esta expressão, que é de autoria de S. Cipriano de Cartago, *De Oratione Dominica* 23: PL 4,553, é citada in LG n.4.

⁵⁴ LG n. 3.

A teologia nos ensina que não é possível chegar à compreensão do que seja a Trindade «imane»te». No entanto, podemos compreender o mistério da Trindade por meio da economia da salvação, pois só através da Trindade «econômica» é que podemos ter acesso à Trindade em si mesma⁵⁵. O Concílio Vaticano II quando pensou a Igreja enquanto mistério associou-a, logo, ao «*Mysterion*»⁵⁶ por excelência, a Santíssima Trindade. Todavia, este «mistério» que é Deus, o Pai mesmo nos deu a conhecer através de seu plano e sua vontade⁵⁷, que se efetivou no envio do Filho Eterno e do Espírito Santo.

Por meio da ação da Trindade econômica, além de penetrarmos no «mistério» da Trindade «imane»te», podemos compreender o desígnio de Deus para a Igreja. Nesse sentido a «*Historia Salutis*» se desenrola como uma preparação – se nos remetemos ao Antigo Testamento – e uma efetivação da realidade da Igreja, que aconteceu com a Nova Aliança selada em Cristo. Tendo presente todas estas reflexões teológicas, os Padres Conciliares, sistematizaram no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, mas precisamente nos números 2, 3 e 4, como a Igreja procede da Santíssima Trindade e está associada ao «desígnio salvífico universal do Pai», à «missão e obra do Filho» e ao «Espírito santificador e vivificador». Vejamos o que o Concílio Vaticano II afirma sobre o desígnio eterno do Pai em relação à Igreja:

O Eterno Pai, pelo libérrimo e insondável desígnio da Sua sabedoria e bondade, criou o universo, decidiu elevar os homens à participação da vida divina e não os abandonou, uma vez caídos em Adão, antes, em atenção a Cristo Redentor «que é a imagem de Deus invisível, primogênito de toda a criação» (Cl 1,15) sempre lhes concedeu os auxílios para se salvarem. Aos eleitos, o Pai, antes de todos os séculos os «discerniu e predestinou para reproduzirem a imagem de Seu Filho, a fim de que Ele seja o primogênito de uma multidão de irmãos» (Rm 8,29). E, aos que creem em Cristo, decidiu chamá-los à santa Igreja, a qual, prefigurada já desde o princípio do mundo e admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na Antiga Aliança, foi constituída no fim dos tempos e manifestada pela efusão do Espírito, e será gloriosamente consumada no fim dos séculos. Então, como se lê nos Santos Padres, todos os justos depois de Adão, «desde o justo Abel até ao último eleito», se reunirão em Igreja universal junto do Pai (LG, n. 2).

⁵⁵ Para um aprofundamento deste tema, cf. LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro**: O mistério da Trindade. Trad: Paulo Gaspar de Medeiros, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2005, a partir da página 45.

⁵⁶ «O «mistério», simples transcrição do equivalente grego (μυστήριον), é o decreto divino pelo qual o Pai realiza sua vontade salvífica no Cristo, ao mesmo tempo que ele a revela através de uma realidade temporal que conserva toda a transparência» (PHILIPS, 1968, p. 80).

⁵⁷ Cf. Ef 1,9.

A vontade plenamente livre do Pai apresentada pela *Lumen Gentium*, bem como sua onipotência e sua misericórdia manifestada em favor da salvação da humanidade decaída, são atributos aplicados às três Pessoas Divinas, à Trindade em si. Todavia, o Pai é fonte da essência divina, não possui uma origem que seja anterior a si. Por isso é a Ele atribuído o desígnio, o plano anterior à ação do Filho e do Espírito que vai gerar a Igreja. Contudo, já é possível discernir que a Igreja nasce, de acordo com esta linha de reflexão, da Santíssima Trindade.

O documento conciliar sobre a Igreja prossegue a apresentação de uma Eclesiologia Trinitária, discorrendo sobre a missão e obra do Filho Eterno. Para cumprir com fidelidade o desígnio do Pai, veio ao mundo para redimir a humanidade, instaurando o Reino dos Céus e a Igreja, como «reino de Cristo presente em mistério». Jesus Cristo fazendo da vontade do Pai a sua própria vontade demonstra que as Pessoas Divinas não agem isoladamente, mas em plena comunhão de amor. Na ação de cada Pessoa Divina é notável a ação de toda a Trindade:

Veio, pois o Filho, enviado pelo Pai, que n'Ele nos elegeu antes de criar o mundo, e nos destinou para sermos seus filhos de adoção, porque lhe aprouve reunir n'Ele todas as coisas (cf. Ef 1,4-5. 10). Por isso, Cristo, a fim de cumprir a vontade do Pai, deu começo na terra ao Reino dos Céus e revelou-nos o seu mistério, realizando, com a própria obediência, a redenção. A Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus. Tal começo e crescimento exprimem-nos o sangue e a água que manaram do lado aberto de Jesus crucificado (cf. Jo 19,34), e preanunciam-nos as palavras do Senhor acerca da Sua morte na cruz: «Quando Eu for elevado acima da terra, atrairei todos a mim» (Jo 12,32 gr.). Sempre que no altar se celebra o sacrifício da cruz, na qual «Cristo, nossa Páscoa, foi imolado» (1Cor 5,7), realiza-se também a obra da nossa redenção. Pelo sacramento do pão eucarístico, ao mesmo tempo é representada e se realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo (cf. 1Cor 10,17). Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual vimos, por quem vivemos, e para o qual caminhamos (LG, n. 3).

Como vimos e como está bem delineado pela afirmação da *Lumen Gentium*, o motivo da missão salvífica do Filho consiste na execução do plano de salvação do Pai. O Filho se fez um de nós para, mediante seu ato de obediência, nos garantir a reconciliação dos pecados, que passaram para toda a humanidade, por razão da desobediência de nossos primeiros pais. E assim, como consequência, ou mesmo para

realizar plenamente a redenção, instaurou o Reino dos Céus, que neste número do documento está em estreita relação com a Igreja. São duas as formulas complementares, com as quais o concílio relaciona o Reino e a Igreja, com análise Philips: «A Igreja é o exórdio do Reino dos céus, ela também é a *revelação* do mistério de Cristo. Ou por outra, ela é o Reino de Cristo presente *in mysterio*, de modo misterioso, pois o mistério é revelado e ao mesmo tempo oculto» (PHILIPS, 1968, p. 96). Por fim, o sacrifício de Cristo crucificado, foi mais que um acontecimento do passado, foi, na verdade, um sacrifício propiciatório e libertador (Cf. 1Cor 5,7). E ainda, esse sacrifício se perpetua na celebração do altar, pois é no Sacramento da Eucaristia que se realiza a obra da nossa redenção.

Depois de ter apresentado o desígnio de salvação do Pai e a missão redentora do Filho, a *Lumen Gentium* tratará no número 4 da ação do Espírito Santo, que por sua vez, realiza a santificação da Igreja. Com a missão do Espírito Santo, a terceira Pessoa da Santíssima Trindade, realiza do modo pleno a missão *ad extra* da Trindade. Desse modo, o resgate da humanidade está plenamente realizado. O Reino de Deus poderá se estender até os confins da Terra e a Igreja gozará de todos os elementos necessários para levar a todos os homens a salvação e ao conhecimento da verdade (cf. 1Tm 2,4). Sobretudo, por meio de sua ação na Igreja, o Espírito Santo a vivifica:

Consumada a obra que o Pai confiou ao Filho para Ele cumprir na terra (cf. Jo 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja e deste modo os fiéis tivessem acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cf. Ef 2,18). Ele é o Espírito de vida, ou a fonte de água que jorra para a vida eterna (cf. Jo 4,14; 7,38-39); por quem o Pai vivifica os homens mortos pelo pecado, até que ressuscite em Cristo os seus corpos mortais (cf. Rm 8, 10-11). O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo (cf. 1Cor 3,16; 6,19), e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos (cf. Gl 4,6; Rm 8, 15-16. 26). A Igreja, que Ele conduz à verdade total (cf. Jo 16,13) e unifica na comunhão e no ministério, enriquece-a Ele e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cf. Ef 4, 11-12; 1Cor 12,4; Gl 5,22). Pela força do Evangelho rejuvenesce a Igreja e renova-a continuamente e leva-a à união perfeita com o seu Esposo. Porque o Espírito e a Esposa dizem ao Senhor Jesus: «Vem» (cf. Ap 22,17)! (LG, n. 4.§1).

Os Padres Conciliares perceberam que era impossível analisar a consumação da obra redentora de Cristo sem levar em consideração a missão do Espírito Santo. O Espírito Santo só foi enviado após o Cristo ser glorificado junto do Pai (cf. Jo 7,39),

depois de ter realizado tudo o que o Pai lhe confiara (cf. Jo 17,4). Por outro lado, só no Espírito Santo Jesus nos concede ter acesso ao Pai (cf. Ef 2,18). O Espírito Santo é sempre eficaz em nós, sua presença seja na Igreja como um todo, seja em cada membro da comunidade em particular, difunde santidade. A emanção da santidade é uma ação própria de Deus, primeiramente porque Ele mesmo é Santo e depois só Ele é quem pode tornar quem quer que seja santo. De acordo com São Paulo, o Espírito Santo ora nos corações dos santificados e dá testemunho da adoção de cada um, suplicado em nós, fazendo com que sua súplica seja nossa: «*Abba, Pai!*» (cf. Gl 4,6; Rm 8,15-17). Desse modo, a oração do Espírito Santo se faz a oração da Igreja. Uma oração na verdade, pela verdade e que conduz à verdade plena (cf. Jo 16,13). E desta verdade surge a comunhão na Igreja e a unidade entre os carismas e os ministérios hierárquicos. Tanto os carismas, quanto a hierarquia são fruto do Espírito e um não está em contraposição ao outro.

Com a célebre frase de São Cipriano de Cartago, já mencionada acima⁵⁸, encerra-se o que poderíamos denominar como prólogo da Constituição sobre a Igreja. O tema síntese é a Igreja fruto da Santíssima Trindade («*Ecclesia de Trinitate*»). Ao associar a unidade da Igreja, com a unidade existente entre as Pessoas Divinas na Santíssima Trindade, o bispo mártir de Cartago, indica que a Igreja precisa ser o ícone da Trindade no mundo:

O jogo sutil de palavras do original é quase intraduzível: «*De Unitate... plebs adunata*». A preposição latina «de» exprime a ideia de imitação e ao mesmo tempo a de participação: é «a partir» dessa unidade entre Hipóstases divinas que se prolonga «a unificação» do povo: unificando-se, este participa de uma outra Unidade, de sorte que para São Cipriano a unidade da Igreja não é mais compreensível sem a da Trindade (PHILIPS, 1968, p. 101).

É, portanto, o Espírito Santo que faz com que a Igreja seja no mundo a imagem da Santíssima Trindade, assim como o homem foi feito a imagem de Deus e deve ser a presença de Cristo, especialmente para aqueles que ainda não partilham da mesma fé da Igreja. A propósito, são significativas as palavras com as quais se encerra a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, quando se exprime a aspiração de que o Povo de Deus se congregue em um único povo para a glória da santíssima e indivisa Trindade (cf. LG n. 69).

⁵⁸ Cf. *De Oratione Domenica*, p. 65.

Por fim, tendo apresentado de forma sintética a Eclesiologia do Concílio Vaticano II, que se desdobra na Eclesiologia de Comunhão, na Eclesiologia Eucarística e na Eclesiologia Trinitária. Compreendemos que a articulação entre as três Eclesiologias estão na base da Eclesiologia da Igreja-Povo de Deus. Apresentaremos agora as contribuições de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II.

3. A contribuição de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II

Como teólogo, Joseph Ratzinger, acompanhou o Concílio Vaticano II em todas as suas fases e contribuiu para dar forma aos seus documentos. Já na fase que antecedeu ao concílio a sua influência se faz sentir, antes da abertura oficial, a 11 de Outubro de 1962. A princípio suas contribuições se desenvolvem ao lado do arcebispo de Colônia, cardeal Joseph Frings, de quem era perito particular. Somente mais tarde pode contribuir como membro autônomo de diversas comissões. No período do Concílio Joseph Ratzinger era um jovem professor que contava com seus trinta e cinco anos, mas suas proposições e pareceres revelavam competência e exatidão. Por esse motivo podemos afirmar: «*O Concílio tem a caligrafia de Bento XVI*»⁵⁹.

Na fase inicial do Concílio foi confiada a Joseph Ratzinger, juntamente com outros teólogos, que preparassem uma proposta de «*proemium*» para o esquema *De Ecclesia*. Esta proposta foi feita em uma reunião convocada pelo bispo Dom Volk, no dia 16 de outubro de 1962⁶⁰, cinco dias depois da inauguração do concílio. Na reunião Dom Volk inicia falando de um projeto de declarações que tratasse da condição do cristianismo no mundo contemporâneo e uma reflexão sobre a *Historia Salutis*, centralizada em Cristo, com implicações antropológicas, sociais e cosmológicas.

Todavia, em síntese, os bispos e teólogos alemães eram da opinião, primeiramente, de refutar simplesmente os esquemas dogmáticos propostos, especialmente os que se referiam a apenas quatro até então distribuídos. Estes esquemas não se referiam àqueles *De Ecclesia*; depois eles propunham a redação de um

⁵⁹ **Reflexões sobre os escritos conciliares de Joseph Ratzinger. Disponível em:** <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20121128_riflectioni-muller_it.html>. Acesso em: 05 de jul. 2017.

⁶⁰ Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1960-1963**. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo. Milano, 2005, p. 158. Tomo I.

«*proemium*», a partir do conteúdo e da dimensão kerigmática, tal qual o estilo de um projeto de Dom Volk; por fim, sugeriram apresentar através, da Comissão para os Negócios Extraordinários, instituída pelo Papa como organismo de mediação. Por outro lado, os bispos e teólogos franceses defendiam a tese de que os esquemas dos documentos deveriam primar pelo aspecto e perspectiva kerigmática e pastoral, como já havia indicado o Papa João XXIII, na Carta de convocação do Concílio e no discurso de inauguração (CONGAR, 2005, p. 159).

Um pequeno grupo restrito formado por: Karl Rahner, Jean Daniélou, Joseph Ratzinger e Yves Congar, sendo que posteriormente Karl Rahner chama a integrar esta equipe M. M. Labourdette, redigirá um *proemium* que teria como temática a *Historia Salutis* e Kerigmática (*Heilsgeschichtlich-kerygmatisch*), de acordo com um esboço elaborado anteriormente pelo Dom Volk⁶¹. Este esquema, ou proposta de *proemium* para o documento *De Ecclesia*, que teve o contributo de Joseph Ratzinger, segundo o que testemunhou Yves Congar, deu origem ao que posteriormente ficou como primeiro capítulo da *Lumen Gentium*. Como refletimos no tópico anterior, os primeiros números da constituição sobre a Igreja tratam precisamente da ação trinitária na história da humanidade, que coincide com a própria *Historia Salutis*, numa perspectiva Kerigmática que tem no centro a Pessoa de Cristo.

No dia 21 de outubro de 1962, Joseph Ratzinger e Karl Rahner foram incumbidos de redigir em um novo formato os temas (*Die Thematik*) para os quatro esquemas doutrinários⁶². O teólogo também ajudou na elaboração dos esquemas *De Liturgia*, *De episcopis*⁶³ e ainda de um esquema que deveria tratar do ecumenismo. A confecção de todos estes esquemas foi confiada primeiramente a Yves Congar, que por sua vez formou uma equipe de teólogos, contando sempre com a presença e as contribuições de Joseph Ratzinger. Também a Philips foi confiada a elaboração de um

⁶¹ Idem, p. 159.

⁶² Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1960-1963**. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo: Milano, 2005, p. 166. Tomo I.

⁶³ Este esquema posteriormente será introduzido no *De Ecclesia*, na fase de aprovação da constituição resultante deste último esquema, isto é, a *Lumen Gentium*, ficará no terceiro capítulo intitulado: «A CONSTITUIÇÃO HIERÁRQUICA DA IGREJA E EM ESPECIAL O EPISCOPADO». Este esquema era de capital importância e não podia ser deixado de lado, pois era necessário para equilibrar aquilo que foi desenvolvido pelo Concílio Vaticano I acerca do papa (cf. **Constituição Dogmática Pastor Aeternus sobre a Igreja de Cristo**. Aprovada na 4ª sessão 18/07/1870, DS 3050-3075; cf. LG n. 22; cf. também CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus**: sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. 6ª edição. Paulinas: São Paulo, 2005, p. 32). Era intenção dos Padres Conciliares desenvolver a teologia sobre o episcopado correlata àquela do papado, uma vez que o Concílio Vaticano I foi interrompido antes de fazer este trabalho (Ibidem p. 168).

esquema *De episcopis* devendo levar em consideração a estreita relação desse esquema com aquele *De Ecclesia*. Para analisar o projeto elaborado por Philips foi realizada uma reunião no dia 25 do mesmo mês no Collegio Angelicum⁶⁴ que contou com a presença de Joseph Ratzinger⁶⁵.

Com o passar do tempo as discussões eram aprofundadas e tomavam corpo, até chegar a fase final, onde eram definidos e aprovados os documentos pelos Padres Conciliares. Todavia, diferentemente dos bispos franceses, que não consultavam muito seus peritos, os bispos alemães, espanhóis e holandeses sempre estavam em contato com os seus teólogos. Especialmente os bispos e cardeais alemães consultavam os teólogos de sua nação, como é o caso de Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Bernard Häring, Hubert Jedin. Enquanto isso, teólogos franceses, como é o caso de Yves Congar, só para citar um exemplo, era levado em consideração por outros bispos provenientes de outras nacionalidades⁶⁶.

Todos os teólogos juntamente com os Padres Conciliares, nesta fase inicial, concentraram suas energias eminentemente nas discussões em torno do esquema *De Liturgia*. A constituição resultante deste trabalho só foi aprovada no dia 4 de novembro de 1963, todavia sua estrutura já estava bem encaminhada há um ano. No dia 7 de novembro de 1962, um ano antes da aprovação da primeira constituição do concílio a *Sacrosanctum Concilium*, foi anunciado oficialmente que o esquema intitulado *De fontibus revelationis* será posto em discussão, logo depois dos debates em torno do já mencionado *De Liturgia*.

O esquema *De fontibus revelationis* gerou muita polêmica, pois se propunha tratar «das fontes» da Revelação. Este plural criou muitas dificuldades, pois boa parte dos teólogos só considerava referente à Revelação, uma única *fonte* que na verdade são as Sagradas Escrituras. No período das discussões em torno do presente esquema, Joseph Ratzinger trabalhava com Karl Rahner e juntos ficaram com a incumbência de elaborar um esboço sobre o tema do esquema que posteriormente veio a ser aprovado

⁶⁴ Trata-se da Pontifícia Universidade de São Tomás, da Ordem dos Pregadores em Roma (*Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*). Ficou conhecida por *Angelicum* em homenagem ao seu padroeiro São Tomás de Aquino, o *Doctor Angelicus*. O *Angelicum* tem suas raízes no *Studium* medieval fundado em Roma no convento de Santa Sabina pela Ordem Dominicana em 1222. Foi elevada ao nível de Universidade pelo Papa João XXIII através do *Motu proprio Dominicianus Ordo* de 7 de março de 1963.

⁶⁵ Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1960-1963**. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo: Milano, 2005, p. 180-181. Tomo I.

⁶⁶ Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1960-1963**. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo: Milano, 2005, p. 198. Tomo I.

com o nome de Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina. Dom Gerhard Ludwig Müller, na apresentação que faz ao VII volume da *Opera Omnia de Joseph Ratzinger* comenta a posição do desse frente ao primeiro esquema:

Ratzinger critica, sobretudo, a definição de «Fontes» da Revelação no plural que não estaria realmente em sintonia com a tradição. Alerta sobre a aprovação de uma doutrina controversa a nível teológico e desenvolve nas características fundamentais o seu conceito de Tradição. O cardeal Frings faz sua crítica construtiva ao esquema *De fontibus* do então professor de Teologia Fundamental em Bonn, como confirma a sua intervenção na Congregação geral de 14 de Novembro (MÜLLER, 2012).

Em sua intervenção, o Cardeal Joseph Frings apresenta alguns problemas que envolviam o esquema, entre eles destacamos: o problema da linguagem e o fato do termo «fontes» não ser o mais acertado quando se refere à Revelação, uma vez que para isso não é possível encontrar respaldo na tradição. Na verdade, para o Cardeal Joseph Frings só há uma fonte da Revelação, isto é a Palavra de Deus⁶⁷.

Ainda no final do ano de 1962, Joseph Ratzinger estava bastante empenhado nos estudos sobre o esquema *De Ecclesia*, juntamente com Philips, Karl Rahner, Daniélou, entre outros⁶⁸. Associado ao esquema *De Ecclesia* surgiu outro intitulado *De Beata Virgine*, isso já no ano de 1963⁶⁹. Esse último foi, após ampla discussão, introduzido como último capítulo da constituição que tratará sobre a Igreja. Todavia, um dos temas ao qual Joseph Ratzinger mais se dedicou foi aquele que dentro do Esquema *De Ecclesia* tratava da colegialidade dos Bispos⁷⁰. No dia 2 de novembro de 1964, Joseph Ratzinger foi convidado também para integrar a equipe responsável para estudar o esquema *De pastoralis munere episcoporum*, o qual posteriormente seria definido como decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos Bispos. Esse texto só foi promulgado em 28 de outubro do ano seguinte.

Quanto aos esboços dos teólogos sobre o esquema *De Ecclesia*, Joseph Ratzinger criticava fortemente o caráter escolástico que alguns insistiam em imprimir

⁶⁷ Cf. CONGAR, Yves. *Diario del Concilio 1960-1963*. Trad.: Dorino Tuniz. San Paolo: Milano, 2005, p. 225. Tomo I.

⁶⁸ Cf. Idem, p. 264.

⁶⁹ Cf. Ibidem, p. 422.

⁷⁰ Cf. Ibidem, p. 443.

nos textos⁷¹. Para ele importava na verdade aquilo que as Sagradas Escrituras testemunhavam sobre a Igreja, bem como os Padres da Igreja. Para ele, era necessário apresentar a originalidade da Igreja presente nas fontes.

Além dos textos já citados, Joseph Ratzinger contribuiu de igual modo no desenvolvimento de outros documentos como os que tratam sobre: o ministério e a vida dos presbíteros (*Presbyterorum Ordinis*); a atividade missionária da Igreja, que a princípio recebia o nome *De Missionibus (Ad Gentes)*; a Constituição Pastoral, ou o célebre esquema XIII que deu origem à *Gaudium et Spes*, além de outros importantes textos.

De um modo geral, o presente capítulo se propôs a apresentar a relação existente entre os documentos promulgados no Concílio Ecumênico Vaticano II e a teologia de Joseph Ratzinger. Por outro lado, de modo específico, quisemos tratar aqui dos aspectos da teologia deste grande teólogo contemporâneo que, de alguma forma, influenciou na elaboração dos textos do mencionado Concílio. Primeiro tratamos da presença de Joseph Ratzinger no Concílio, a partir de uma abordagem mais histórica, falamos como foi convocado para participar do Concílio e como foi naturalmente se destacando como *peritus*. Em seguida, tratamos de forma bastante sintética, da Eclesiologia do Concílio Vaticano II, chamando atenção para seus desdobramentos em uma Eclesiologia de Comunhão, Eucarística e Trinitária. E para concluir, procuramos apresentar as possíveis contribuições de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II.

O Concílio Vaticano II foi, sem dúvida, um momento fontal para as reflexões eclesiológicas no período do pós-concílio. Podemos afirmar ter sido assim também para Joseph Ratzinger. Sua reflexão com certeza amadureceu e ganhou um caráter mais singular. Sendo assim, no próximo capítulo analisaremos a Igreja-Povo de Deus, como imagem eclesiológica na perspectiva de Joseph Ratzinger. Desse modo, será possível ter uma compreensão do contexto que se seguiu ao Concílio.

⁷¹ Cf. CONGAR, Yves. **Diario del Concilio 1964-1966**. Trad. Bruno Pistocchi. San Paolo: Milano, 2005, p. 294. Tomo II.

CAPÍTULO III

A IGREJA-POVO DE DEUS, COMO IMAGEM ECLESIOLÓGICA, NA PERSPECTIVA DE JOSEPH RATZINGER

1. Desenvolvimento da perspectiva de Joseph Ratzinger

A Igreja não é simplesmente o Povo de Deus, mas sim o *Novo* Povo de Deus. O adjetivo «Novo» esconde, por assim dizer, todo o sentido que Joseph Ratzinger dará, em sua perspectiva, ao conceito *Povo de Deus*. A Igreja não podia ser simplesmente prolongamento do primeiro povo, porque foi instituída e obtida por Cristo em virtude da *Nova Aliança*. Esta profunda vinculação cristológica da Igreja tem sido expressa tradicionalmente com a imagem *Corpo de Cristo*⁷². A imagem eclesiológica *Corpo de Cristo* foi cunhada pelo apóstolo São Paulo, para expressar a unidade existente entre os cristãos e dos cristãos com o próprio Cristo, à semelhança do corpo humano que, embora seja formado de vários membros, constitui uma unidade corpórea (1Cor 12,12). Também Santo Agostinho considerava o conceito *Corpus Christi* como um dos fundamentais para sua espiritualidade eclesial. Recolhendo as reflexões da Tradição sobre a Igreja, Joseph Ratzinger vai propor uma eclesiologia sacramental. Nesta o conceito de *Povo de Deus* encontra seu sentido mais profundo e original naquele de *Corpo de Cristo*.

A peculiaridade da perspectiva de Joseph Ratzinger sobre o conceito *Povo de Deus*, coloca-nos dentro de sua orientação permanente de «retorno às fontes». O próprio, agora Bento XVI, ultimamente testemunhou em uma entrevista, como isso foi sendo cunhado no seu pensamento, já na fase de sua formação para o ministério ordenado. O jornalista Peter Seewald questionou o pontífice emérito: «O que havia de especial na «Escola de Munique»?»; e obteve como resposta: «Seu caráter era marcadamente bíblico, buscando seus fundamentos na Sagrada Escritura, nos Santos Padres e na Liturgia, além de ser muito ecumênica.» (SEEWALD, 2017, p. 111-112). Portanto, é nas fontes que Ratzinger fundamenta sua compreensão de Igreja-Povo de Deus, sempre lendo a partir dos outros conceitos eclesiológicos igualmente cunhados

⁷² Cf. FUENTE, Eloy Bueno de la. *Sapientia fidei: Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1998 (Serie de Manuales de Teología), p. 46.

pelos Padres da Igreja. Destaca-se aqui fundamentalmente o conceito *Corpo de Cristo*, visto, sobretudo, na sua raiz eucarística.

Um ponto de partida para Joseph Ratzinger é a análise dos Evangelhos. A partir deles percebe a ação que Jesus instaura a Igreja, entendida na sua gênese como o *Novo Povo de Deus*. Ainda na Escritura Sagrada, de São Paulo terá um aprofundamento da compreensão da Igreja que nasce da Eucaristia, como Corpo de Cristo, para assim, vinculada a Cristo ser verdadeiramente Povo de Deus. Já na análise do período patrístico, Santo Agostinho é quem mais influenciou sua compreensão de Igreja-Povo de Deus.

1.1. Jesus e a instauração do *Novo Povo de Deus*

Em Jesus Cristo, está o coração e a síntese escatológica de Israel, pois o justo e piedoso Simeão viu em Jesus menino a «consolação de Israel» (Lc 2,25). Jesus realiza uma recapitulação do *Antigo Povo*. Esta ideia está bem clara na seguinte passagem do Evangelho: «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» (Mc 3,13-14). Fica claro que a intenção de Cristo era muito mais que instaurar uma nova moralidade⁷³. Ele formou uma nova comunidade religiosa, um *novo Povo*. Assim como Israel era composto de *Doze* tribos, a nova comunidade reunida e constituída por Cristo também é de *Doze*.

Antes do surgimento da nomenclatura «apóstolo»⁷⁴, que passou a ser usada após a ressurreição de Cristo, a Igreja nascente era reconhecida como a comunidade dos *Doze*. E este número era tão caro para os primeiros cristãos que logo após a traição de Judas, os Apóstolos entenderam que não poderiam deixar a comunidade incompleta e,

⁷³ Quanto a esta questão é fundamental o que se pode ler na *Dominus Iesus*: «O Senhor Jesus, único Salvador, não formou uma simples comunidade de discípulos, mas constituiu a Igreja como mistério salvífico: Ele mesmo está na Igreja e a Igreja n'Ele (cf. Jo 15,1ss.; Gl 3,28; Ef 4,15-16; At 9,5); por isso, a plenitude do mistério salvífico de Cristo pertence também à Igreja, unida de modo inseparável ao seu Senhor. Jesus Cristo, com efeito, continua a estar presente e a operar a salvação na Igreja e através da Igreja (cf. Cl 1,24-27), que é o seu Corpo (cf. 1Cor 12,12-13.27; Cl 1,18). E, assim como a cabeça e os membros de um corpo vivo, embora não se identifiquem, são inseparáveis, Cristo e a Igreja não podem confundir-se nem mesmo separar-se, constituindo ao invés um único «Cristo total». Uma tal inseparabilidade é expressa no Novo Testamento também com a analogia da Igreja Esposa de Cristo (cf. 2Cor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9)». (DI, n. 16).

⁷⁴ Esta teoria que afirma o surgimento do vocábulo «apóstolo» só após a Ressurreição de Cristo é defendida por Joseph Ratzinger, em o *Novo Povo de Deus*, p. 77.

com a eleição de Matias, encabeçada por Pedro, restabeleceram o número *Doze* (At 1,15-26).

A Igreja, já em suas origens, tinha a consciência de ter sido fundada sobre os Apóstolos. No Evangelho narrado por Mateus, Jesus coloca Pedro, o primeiro entre os Apóstolos, para ser a pedra de base na construção da Igreja, quando disse: «Eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja» (Mt 16,18). No livro do Apocalipse, os nomes dos *Doze* Apóstolos estão inscritos nas pedras de fundamento da Jerusalém celeste (Ap 21,14), a cidade *nova* (Ap 21,2). Mas, sobretudo, é o próprio Cristo a única pedra angular que sustenta toda a construção erguida (Ef 2,20). Um texto litúrgico, o *Sacramentário Gregoriano*, remontando ao final da era Patrística, sintetiza bem as citações supracitadas:

É justo e conveniente, Senhor, louvar-te em teus santos, glória de teu nome, ornamentos do corpo sagrado de teu Filho e fundamentos inabaláveis desta Igreja que purificaste pelos patriarcas, preparada pelos profetas, *fundada sobre os Apóstolos*. Dentre estes e em consideração ao testemunho dado de teu Único, Tu confiaste a *Pedro*, príncipe dos Apóstolos, pela boca de *teu Verbo* e, como indica a troca de seu nome, tu o estabeleceste fundamento de tua casa, chefe e protetor da cidadela celeste [...] (Sacramentário Gregoriano: PL 78, 50 *apud*, PHILIPS, 1968, p. 276-277).

Os Padres Conciliares, na elaboração do terceiro capítulo da *Lumen Gentium* se utilizaram das mesmas citações para destacar: no Apocalipse, o fundamento da Igreja sobre os Apóstolos; em Mateus, o Apóstolo Pedro como a rocha; na Carta aos Efésios, se remetem a Cristo como pedra angular⁷⁵. O Mons. Philips, secretário adjunto da comissão teológica do Concílio Vaticano II, em seu livro *A Igreja e seu Mistério* (1968), apresenta alguns textos dos Padres da Igreja que serviram para fundamentar a tese da Igreja fundada sobre os Apóstolos:

Muito significativa é a profissão do romano *Hermas*, que, em seu *Livro do Pastor*, equipara os Apóstolos e os *episcopos* às primeiras pedras que entram na construção da Igreja. *Santo Irineu* compara às doze tribos de Israel as doze colunas (*dodekasyllon*) dos alicerces da Igreja. [...] *Santo Hilário de Poitiers* diz em seu Comentário aos salmos: «Como os apóstolos já tinham a disposição da boa vontade, eles se tornaram mais perfeitos ainda para servir de fundamento e colunas da Igreja». A teologia de *São Jerônimo* [...]: «A Igreja, dizeis, está construída sobre Pedro? Perfeitamente. Mas em outra parte se diz a mesma coisa de todos os Apóstolos: todos recebem as chaves do

⁷⁵ LG, n. 19.

Reino dos céus e todos garantem igualmente (*ex aequo*) a solidez da Igreja; e no entanto, um só é eleito chefe, a fim de barrar o caminho de toda ocasião de discórdia». A especulação de *Santo Agostinho* acerca das portas e das pedras de fundamento no Apocalipse são inúmeras. Citaremos apenas um exemplo: «Por que os Apóstolos e os profetas são fundamento? Porque a autoridade deles sustenta a nossa fraqueza. Por que eles são portas? Porque é por eles que entramos no reino de Deus, pois nos anunciam a fé». [...] Para *São Gregório* os santos Apóstolos são «as pedras preciosas do racional que o sumo sacerdote trazia sobre o peito, como primeiro elemento de decoração» (PHILIPS, 1968, p. 277-278).

Como vimos os *Doze Apóstolos*, tanto nas Sagradas Escrituras quanto para os Padres da Igreja, são o fundamento com o qual Jesus fundou a sua Igreja, o *Novo Povo* de Deus. A ação de Jesus dá relevância ao número *Doze* ao remontar a constituição do *Antigo Povo*, que fora analogamente formado sobre as *Doze* tribos. Neste aspecto comum na constituição, seja do *Antigo*, quanto do *Novo Povo* de Deus – sempre a partir de *Doze* – é possível entrever uma notória continuidade. Todavia, o caráter novo que Jesus vai imprimir nos *Doze Apóstolos* – denominadamente a abertura à universalidade, entre outros aspectos – demonstrará, por outro lado, descontinuidade, ou mesmo ruptura. A própria eclesiologia de Joseph Ratzinger, em certa medida marcada por essa tensa continuidade/descontinuidade, nos fará perceber esse aspecto dialético. Para os israelitas, o número *Doze* representava muito e estes guardavam a esperança que o seu povo fosse reunido na vinda do Messias, como argumenta Joseph Ratzinger:

Israel sempre fora encarado como o povo das doze tribos, as quais deveriam ser reconstituídas nos tempos messiânicos. Elas se haviam originado no tempo dos doze filhos de Jacó-Israel. Constituindo os doze, Jesus manifestou-se como o novo Jacó (cf. a propósito Jo 1,51; 4,12ss), que então lançava os fundamentos do novo Israel e do novo povo de Deus, que tendo os «doze» por progenitores cresceria sempre mais, até tornar-se o povo das doze tribos através da força da Palavra de Deus. Aos «doze» fora então confiada a difusão da semente (RATZINGER, 1974, p.77).

Portanto, pode-se perceber nitidamente que a iniciativa de Jesus ao escolher os *Doze* foi em vista de instituir o *Novo Povo* de Deus, isto é, a Igreja. Com o epíteto de progenitores, Joseph Ratzinger alude para o sentido mais profundo ser-fundamento, dos Apóstolos. Estes mais do que uma base obrigatória na construção, são na verdade, como pais que lançaram as *Semina Verbi* (no latim), ou logos spermatikós (no grego), isto é, sementes geradoras, a Palavra de Deus.

Vale ressaltar também que o título de *Filho do homem*⁷⁶ (Mt 16,13) com o qual Cristo se apresenta aponta para a fundação da Igreja. Em Dn 7, este título era dado ao povo de Deus, cujo guia e regente deveria ser o rei dravídico, o Messias esperado. Este personifica o povo eleito, na linguagem do livro de Daniel, os «santos do Altíssimo» (Dn 7,17-18.22.26-27). Há, portanto, uma ligação entre o povo e seu chefe, que mesmo com o aspecto humano tem uma função e um poder dado pelo próprio Deus (Dn 7,13-14). Jesus, ao assumir esta identidade não quis simplesmente tomar um posto do tipo político temporal, mas sim como a consumação escatológica de tal título, apresentando-se como Senhor do *Novo* povo e com isso este povo ganha nova formatação. Nasce, na verdade, de agora em diante, uma nova comunidade eclesial e *nova* no sentido de definitiva.

Contudo, além da escolha dos *Doze* e da identificação com o título *Filho do homem*, Jesus também institui a Igreja quando confere a Pedro o poder de ligar e de desligar (Mt 16,18s e Jo 21,15-17), bem como fez com os outros apóstolos (Mt 18,18). E ainda, entre os momentos especiais de sua vida e missão Jesus expressou o desejo de fundar a Igreja, e o fez na última ceia. Para Joseph Ratzinger, o acontecimento da última ceia é o mais importante, pois sintetiza todos os outros momentos:

Claro está que já haviam sido escolhidos os doze e já havia sido indicada a importância do papel a ser desempenhado por Pedro. Essas duas coisas já vêm pressupostas à hora da última ceia, mas é esta que lhes dá um sentido de autenticidade e de veracidade. Na verdade, só na última ceia Jesus apresenta um programa para a sua futura comunidade. E é a partir da última ceia que esta comunidade que nasce, começa a distinguir-se de toda e qualquer outra comunidade religiosa, pois em meio aos seus integrantes, estará presente também o próprio Senhor (RATZINGER, 1974, p.78).

Antes de fazer a distinção entre a antiga comunidade de Israel e o *Novo* Povo de Deus, é necessário apresentarmos ligações existentes entre aquele primeiro povo e este último. Há, na verdade, uma estreita ligação entre a páscoa dos judeus e a última ceia de Jesus⁷⁷. A analogia entre uma e outra celebração é clara. Os exegetas discutem

⁷⁶ Para um aprofundamento acerca do título cristológico *Filho do Homem*, cf. CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. Trad.: Daniel de Oliveira. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 181-251; JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. Trad.: João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 371-395.

⁷⁷ Para um aprofundamento da relação páscoa-última ceia, cf. SERRANO, Vicente. **A Páscoa de Jesus em seu tempo e hoje**: Apêndice com a Hagadá de Pessach. Trad.: Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 37-74; ALDAZÁBAL, José. **A Eucaristia**. Trad.: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 45-52.

muito entre duas: se a última ceia foi um banquete para a páscoa, ou se Jesus foi sacrificado na hora em que matavam os cordeiros pascais. A conclusão a qual podemos chegar é que ou Cristo quis mostrar sua ceia como a verdadeira páscoa, ou Ele foi imolado na hora em que no templo corria o sangue dos cordeiros pascais, revelando assim que Ele era mesmo o novo e verdadeiro Cordeiro pascal⁷⁸ (cf. Jo 19,36; Ex 12,46; 1Cor 5,7).

A experiência da páscoa para Israel era muito marcante, pois, com a noite de páscoa, começou a passagem de uma realidade de escravidão sob os egípcios, para a liberdade de povo possuidor de uma identidade própria. E, a partir de então, este povo iria celebrar todos os anos aquele acontecimento. Por este motivo, a celebração da páscoa para os judeus era mais que uma recordação, era, na verdade, o fundamento com o qual Israel se edifica e do qual emanava sua unidade que o configurava como Povo de Deus (RATZINGER, 1974, p. 78).

Na última ceia, Cristo se apresenta como o verdadeiro cordeiro pascal⁷⁹, no lugar daquele dos judeus que era apenas símbolo de sua libertação. Segundo Umberto Casale, a morte de Jesus não serviu apenas para instaurar o *Novo Povo*, mas também para realizar definitivamente a redenção do *Antigo Israel*, como podemos ler em *Il Mistero della Chiesa*:

Jesus continua a dirigir-se a todo Israel também diante da sua morte e dela aprofunda a orientação: na última ceia interpreta a sua morte como ato de expiação posto por Deus para todo o Israel («*Este é o meu corpo que é dado por vós... este cálice é a nova aliança no meu sangue, que será derramado por vós*»: Lc 22,19-20), de modo que a última ceia se delineia como «evento fontal da Igreja, memória atualizante da aliança nova e definitiva, que recolhe o Israel dos últimos tempos» (CASALE, 1998, p. 35. Tradução livre).

A carne e o sangue de Cristo feitos comida e bebida são para o *Novo Povo* de Deus, sua verdadeira redenção. Por esse motivo, este novo banquete realizado por Jesus se tornou o alicerce e o centro da vida do *Novo Povo* de Deus. Todavia, a fé de Israel

⁷⁸ A este respeito, comenta J. Jeremias: «Com isto, Jesus se designa como sacrifício, como o cordeiro pascal escatológico (cf. 1 Cor 5,7), cuja morte faz vigorar a nova aliança, que fora prefigurada no pacto da aliança do Sinai (Ex 24,8) e profetizada para o tempo da salvação (Jr 31,31-34)» (**Teologia do Novo Testamento**. Trad.: João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 414).

⁷⁹ João, em seu Evangelho, faz coincidir a morte de Cristo com a hora da imolação dos cordeiros para a Páscoa dos judeus: «Segundo Jo, a Páscoa dos judeus ainda não havia chegado; Jesus será morto no momento em que se imolavam os cordeiros no Templo, na vigília da Páscoa (19,14; cf. 19,31.42): ele é o verdadeiro Cordeiro pascal (19,36+; 1Cor 5,7). Os Sinóticos supõem cronologia diferente: Jesus teria sido morto no dia da Páscoa (cf. Mt 26,17ss)» (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota: d, que ilustra Jo 18,28).

possuía ainda outro centro: o Templo. Israel assumiu o Templo como centro e sinal de sua congregação enquanto Povo para celebrar sua páscoa. Por este motivo, todos os judeus, no período da Páscoa, se sentiam obrigados a acorrer ao Templo, situado na cidade de Jerusalém, até mesmo aqueles que estavam na diáspora, nos locais mais recônditos. O *Novo Povo* de Deus também possui um Templo ao qual possa recorrer como centro de sua unidade. Contudo, este Templo não é mais feito de pedras e localizado em uma única cidade. O *Novo Povo* de Deus tem por templo o banquete instituído pelo Senhor, este onde quer que seja celebrada a eucaristia contará sempre com a presença do Senhor e será o centro e ponto de unidade para todos. Por isso, afirma Joseph Ratzinger:

O corpo do Senhor, que é o centro da ceia do Senhor, é também o novo e único templo, que abriga os cristãos de todos os lugares e de todos os tempos. A unidade torna-se muito mais real e mais profunda do que se todos estivessem ao abrigo de um único templo de pedra. O que fora dito da páscoa antiga, pode-se aplicar agora com muito mais ênfase e realismo à nova páscoa, isto é, que ela é e permanecerá sempre como fonte e centro do povo de Deus (RATZINGER, 1974, p. 79).

Portanto, essencialmente é o corpo do Senhor o novo templo onde todos os cristãos, enquanto *Novo Povo* de Deus encontram sua morada, isto é, seu centro e fonte de unidade. Esta identificação do Corpo do Senhor com o novo templo não é simplesmente uma interpretação dos primeiros cristãos, mas aponta para o ensinamento original de Jesus, levando em consideração a recorrência dessa compreensão nos evangelhos canônicos. O próprio Senhor afirmou que seu corpo era este novo templo, como testemunham os sinóticos, bem como o IV Evangelho (Mc 14,58 e Mt 26,61; Mc 15,29 e Mt 27,40; Jo 2,19; cf. Mc 11,15-19; Mt 12,6). De acordo com os textos citados, o corpo glorioso do Senhor é o novo templo «que não é feito de mãos humanas». Por este motivo, Cristo anuncia a ruína do antigo templo e com ele a ruína do antigo culto e a passagem do antigo povo, aquele da antiga economia da salvação, para uma realidade totalmente nova e definitiva. No lugar da experiência antiga chegada a termo, Cristo introduz um culto novo, muito mais excelso e verdadeiro, que tem por centro seu corpo glorioso.

Para expressar ainda com mais evidência a superação do antigo culto com a entrega pascal de Cristo o evangelista Marcos narra que «o véu do Santuário se rasgou

em duas partes, de cima a baixo» (Mc 15,38)⁸⁰. Com este «rasgo do véu», se quer afirmar que o antigo culto está superado e o templo antigo vem à ruína, uma vez que o coração do templo era o Santo dos Santos e, agora, está desvelado. Em decorrência disso, não faz mais sentido continuar com aquele culto, pois daquele momento em diante, se tornou um gesto que perdeu a sua razão de ser. A morte de Jesus na cruz é o marco do fim do antigo culto e do início do novo culto:

Com a morte de Jesus, o antigo templo, o culto e o povo antigo, perdem a sua razão de ser, pois nasceu o novo culto e o novo povo cultural de Deus. Este Novo Povo tem também um novo templo que é o corpo glorioso de Jesus, que marca a presença de Deus entre os homens (RATZINGER, 1974, p. 79).

O mistério pascal de Cristo, sintetizado na última ceia, marca o surgimento do *Novo Povo* de Deus. Cristo quis instituir a nova comunidade eclesial em torno da celebração de seu corpo glorioso. A comunhão no corpo do Senhor constitui a Igreja (EE, n. 26), que é o *Novo Povo* de Deus. Deste modo, expressava-se Santo Agostinho: «Quando comungais vos é dito: *«o Corpo de Cristo»* e vós respondeis *«Amém»*. Por isso, vós mesmos deveis formar o Corpo de Cristo. Eis que vais receber o vosso mistério»⁸¹. A morte de Jesus encerrou definitivamente o antigo culto, fazendo com que o antigo povo desce lugar ao *Novo Povo* de Deus, que tem como ponto mais alto de sua vida a celebração do Corpo do Senhor. Por este motivo, podemos chegar a uma conclusão:

Cristo instituiu uma *Igreja*, isto é, uma nova e visível comunidade de salvação. Ele a quer como um novo Israel e como um novo povo de Deus, que considera a celebração da ceia como a seu ponto mais alto. Em outras palavras: o *Novo Povo* de Deus é efetivamente um povo, em virtude do corpo de Cristo (RATZINGER, 1974, p. 79-80).

Por esta razão Cristo instituiu a Igreja à luz do antigo Israel, formado por doze tribos e encontra seu centro de convergência no culto do templo de Jerusalém onde celebravam a obra que Deus realizou em sua história, bem como sua constituição enquanto povo. O *Novo Povo* de Deus não é mais constituído por doze tribos, mas por *Doze* apóstolos chamados pelo Senhor para ser o fundamento da Igreja. Do mesmo

⁸⁰ Para uma exegese, hermenêutica e significado da simbologia do «véu do Santuário», cf. BROWN, Raymond E. **A morte do Messias: Comentário das Narrativas da Paixão no Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 273-299. v. II.

⁸¹ SANT'AGOSTINO, **Sermo 272**. Roma: Citta' Nuova, 1984. , p. 1043-1045. v. XXXII/2 – (Nuova biblioteca Agostiniana). A mesma compreensão está nesta afirmação de *São Leão Magno*: «A participação no corpo e no sangue de Cristo não opera outra coisa senão a nossa transformação naquilo que recebemos» (**Sermo 63,7.**) *apud*, LG, n. 26.

modo, este *Novo Povo* de Deus não se dirige mais a Jerusalém para celebrar sua páscoa, mas, agora, celebra-a comungando do Corpo glorioso do Senhor, o Novo Templo, por meio do qual se pode adorar a Deus.

1.2. Pressupostos paulinos na eclesiologia de Joseph Ratzinger

Analisando os escritos paulinos, podemos encontrar três imagens, ou conceitos com os quais São Paulo compreende a essência da Igreja. São eles: *Povo de Deus*, *Corpo de Cristo* e *Templo do Espírito Santo*. Cada um destes conceitos pode indicar inúmeros aspectos da Igreja. Todavia, não analisaremos, um por um, mas nos deteremos apenas sobre o conceito «*Corpo de Cristo*», indicando a intenção do Apóstolo ao empregá-lo à Igreja.

Refletindo sobre as principais cartas do Apóstolo Paulo, isto é, a *Carta aos Romanos*, a *Primeira Carta aos Coríntios* e a *Carta aos Gálatas*, Joseph Ratzinger tratará eminentemente do conceito «*Corpo de Cristo*» (1974, p. 80-84). O conceito Σῶμα Χριστοῦ (Corpo de Cristo) foi cunhado pelo Apóstolo Paulo para expressar, de modo mais perfeito, a íntima relação que há entre Cristo e a Igreja. Para São Paulo, a Igreja é o «Povo de Deus» em Cristo, porque pertence a ele, como podemos encontrar em *Mysterium Salutis*⁸²:

Esse povo é tanto Povo de Deus como Povo de Cristo. Na carta à comunidade romana escreve Paulo: «Saúdam-vos todas as Igrejas de Cristo», Rm 16,16. E já ouvimos que ele fala das Igrejas da Judéia, como das Igrejas de Deus, «em Cristo Jesus», 1Ts 2,14; cf. Gl 1,22. A Igreja é «em Jesus Cristo» «o Povo de Deus». Ela pertence a Cristo. Para esse relacionamento da Igreja com Cristo inventou Paulo um conceito próprio e muito significativo. Nessa perspectiva constitui a Igreja para ele «o Corpo de Cristo» (FEINER; LOEHRER, 1975, p. 129).

De fato, em São Paulo a ligação de Cristo com a Igreja, o *Novo Povo de Deus*, é tão estreita que o conceito «*Povo de Deus*» parece ser insuficiente evidenciar esta relação. Por este motivo, criou a imagem de «*Corpo de Cristo*» para expressar de modo mais evidente a ligação que há entre a Igreja e seu Senhor. São Paulo apresenta a Igreja,

⁸² FEINER, Johannes. LOEHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica A Igreja IV/1. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

considerada em sua totalidade, como o «*Corpo de Cristo*» e cada cristão, em particular, como «*membro de Cristo*» (cf. 1Cor 6,12-20; 10,14-22; 12,12-31).

Para explicar a relação que há entre Cristo e a Igreja, o Apóstolo foi resgatar no relato da criação a união entre o homem e a mulher que se tornam «uma só carne». Para o Apóstolo o mesmo se dá entre Cristo e a Igreja que, por sua união, formam «um só espírito», uma única e nova existência «espiritual» (1Cor 6,17). Desta forma, a comunidade dos cristãos – não um cristão em particular – pode ser chamada de «esposa de Cristo». A metáfora de uma relação esponsal entre Deus e seu povo não é uma novidade apresentada por São Paulo, mas já os escritos do Antigo Testamento comparavam a união conjugal com uma relação entre o esposo (Deus) e sua esposa (o povo):

Assim como o homem e a mulher, segundo Gn 2,24, tornam-se «uma só carne» através da união conjugal, assim, Cristo e o cristianismo são «um só espírito», isto é, uma única e nova existência «espiritual». Paulo retoma uma imagem já usada no Antigo Testamento pelo profeta Oséias. Este havia comparado o Povo de Deus à esposa de Javé, valendo-se dessa comparação para apontar a idolatria como prostituição e como rompimento da fidelidade devida ao pacto com o esposo, Javé, o Senhor (RATZINGER, 1974, p. 80).

Sendo assim, do mesmo modo que ao Povo de Deus no Antigo Testamento era aplicada a imagem de «esposa de Iahweh», a Igreja também é reconhecida, por São Paulo, como «esposa de Cristo». Porque, chamada com toda razão de o *Novo Povo de Deus*, tem uma relação tão estreita com Cristo podendo ser comparada a de um esposo com sua esposa, os quais, juntos, formam um só corpo. Joseph Ratzinger continua, demonstrando como o Apóstolo se utilizou desta Teologia do Antigo Testamento para elaborar sua Eclesiologia:

Se a comunidade daqueles que creem (não o cristão individualmente considerado) aparece como «esposa» (2Cor 11,2; Ef 5,22-33), isto há de designar que essa comunidade tem o direito de ser chamada o Novo Povo de Deus. O conceito veterotestamentario ficou, contudo, profundamente transformado, pois a comunidade é *Povo de Deus* pelo fato de ser esposa *de Cristo* e com ele, ela forma um único corpo espiritual («pneuma»). A Igreja é «povo» porque constitui uma só realidade com Cristo (RATZINGER, 1974, p. 80).

Percebe-se, mais uma vez, aqui a busca nas fontes, isto é, nas Sagradas Escrituras de um conceito que expresse com maior clareza a natureza da Igreja. O

teólogo, não se preocupou apenas em resgatar o conceito paulino de Igreja, mas, demonstra como o Apóstolo, foi buscar o conceito na fonte, isto é, na base de sua composição. Como podemos perceber São Paulo não criou do nada seu conceito de Igreja, mas se inspirou na compreensão do Antigo Testamento. Isto demonstra uma preocupação com a tradição do povo de Deus ao fazer esta experiência esponsal com o próprio Senhor. Para São Paulo, as Escrituras e a Tradição eram preponderantes (1Cor 11,23; 15,3; e também 1 Tm 1,12), o que para Joseph Ratzinger se impõe como imprescindível.

Segundo ele, São Paulo demonstra ser a Igreja o «Corpo de Cristo» e «Povo de Deus» através de outra imagem complementar, a do *progenitor*⁸³. Cristo é o progenitor do *Novo Povo* de Deus surgido a partir dele mesmo, no qual toda a Igreja já está presente. Para compreendermos melhor esta figura empregada pelo apóstolo, Joseph Ratzinger vai explicar o que significa progenitor para o mundo bíblico, isto é, na mentalidade hebraica:

Segundo a mentalidade hebraica, o progenitor, não é um homem a mais ao lado dos outros, não é um homem que pertence a uma longa série, mas a unidade interna de todos. O pai leva a todos em si mesmo. Ele é como que uma «realidade coletiva». O Antigo Testamento não conhece o substantivo «homem» para designar todo o gênero humano, ele se refere, antes, ao «Adão», isto é, um homem, em cuja corporeidade estão incluídos todos os homens. Realmente todos nós estivemos «em» Adão (RATZINGER, 1974, p.81).

Assim, em Cristo nasceu uma nova humanidade. Conforme Joseph Ratzinger, podemos dizer que Cristo é o novo Adão do qual surge uma nova realidade. Juntamente com este segundo Adão, o povo é o novo homem. A Igreja, por formar um só corpo com Cristo, pode ser reconhecida como o *Novo Povo* de Deus. Pois, sendo «filhos no Filho» (ECKHART *apud*, RATZINGER, 1974, p. 81), somos um só corpo em Jesus Cristo (cf. Gl 3,28b).

De acordo com a interpretação que Joseph Ratzinger faz dos escritos paulinos, nós somos incorporados a Cristo, o segundo Adão, através da cruz. É da cruz que nasce o *novo Adão*, pois, com a morte de Jesus na cruz, se dá, de forma definitiva, a morte do *velho Adão* e, concomitantemente, o surgimento do segundo e novo Adão. E nós somos incorporados a este novo homem à medida que estamos unidos à morte de Cristo na

⁸³ Cf. Rm 5; 1Cor 15; Gl 3; cf. também Rm 4.

cruz. Para Paulo, nossa união a Cristo morto na cruz se dá de modo eminente através do Batismo (Rm 6,1-11; 1Cor 12,13a). Nesta perspectiva, a Igreja nasce na cruz e uma pessoa se torna cristã quando mergulha no mistério da cruz de Cristo através do Batismo (RATZINGER, 1974, p. 81).

Todavia, não basta à Igreja nascer da cruz pelo Batismo, é necessário permanecer unida a Cristo, ser uma só pessoa com o Senhor. O Apóstolo vai afirmar que é por intermédio da Eucaristia que o Senhor insere a Igreja em sua vida, em seu corpo. Ratzinger apresenta a compreensão de São Paulo acerca da unidade num só pão e num só corpo:

A Igreja é o corpo de Cristo e renova-se continuamente graças à Eucaristia. Na Eucaristia comemos todos o mesmo pão, por natureza numericamente um – Cristo, que não se deixa transformar em nossa substância corpórea, mas ao contrário, é ele que nos assimila no seu corpo e por conseguinte, faz de todos nós um único Cristo. «Uma vez que há um único pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo» (1Cor 10,17a) (RATZINGER, 1974, p. 82).

Para Joseph Ratzinger, é bastante claro que o Apóstolo não compreende a Igreja-Corpo de Cristo como mera comparação ou metáfora. A Igreja é corpo *real* de Cristo e não corpo *místico*, sobretudo, se se compreende este último conceito puramente como algo de ordem meramente análoga. Os cristãos, enquanto corpo de Cristo são, na verdade, uma realidade que exprime a própria essência da Igreja. Contudo, a Igreja-Povo de Deus só se torna de fato o «*Corpo de Cristo*» à medida que se alimenta à mesa eucarística.

Do seu corpo sacramental Jesus fez o centro da Igreja e fez também com que através da eucaristia a Igreja realizasse plenamente a si mesma. Na celebração da eucaristia, pela própria vontade de Jesus, a comunidade daqueles que creem nele, deve ser sempre considerada pelo que ela é: povo de Deus, em virtude do corpo de Cristo. O que Paulo entende por corpo de Cristo é, portanto, apenas uma explicação mais detalhada e mais ampla do que ele entende por Igreja de Jesus (RATZINGER, 1974, p. 83-84).

A Eucaristia imprime a identidade do Novo Povo de Deus, do mesmo modo que a antiga páscoa caracterizava e dava unidade ao Antigo Povo. Na celebração do Corpo do Senhor, a Igreja encontra sua verdadeira essência, natureza e missão, pois a celebração da Eucaristia é a constatação de que Cristo está no centro da vida da Igreja. Ao mesmo tempo impele os membros desta mesma Igreja a configurar-se a Cristo, para

com Ele formar unidade de um novo corpo espiritual, sendo Ele a Cabeça que rege e governa, pelos séculos, os membros, que são todos os fiéis (Ef 1,22-23; 4,15-16; Cl 1,18; 2,19). Para o Apóstolo Paulo, a Igreja por natureza está radicada em Cristo, como argumenta Umberto Casale:

Quando quer indicar o fundamento e a forma de tal comunidade de fé, fala de «*ser em Cristo*» (1Cor 1,30; Gl 3,28), ou de ser «*corpo de Cristo*» («*σῶμα Χριστοῦ*», cf. 1Cor, Ef, Cl). Aquele que crê entra na esfera de influência de Cristo redentor (a eclesiologia é aqui parte da soteriologia), entra no corpo de Cristo (a eclesiologia determinada pela cristologia), desse modo a Igreja é o «corpo» de muitos crentes unificados em Cristo, a Igreja é a forma histórica de aparição e a forma de comunicação de Cristo, forma mediante a qual a cabeça – Cristo – se faz presente na história (Cl 1,18; 2,19; Ef 1,22ss.). A Igreja é, por conseguinte, o corpo terreno de Cristo glorificado (cf. 1Cor 12,12ss.) (CASALE, 1998, p. 42. Tradução livre).

De fato, Igreja é a expressão visível da comunhão, ou melhor, configuração de Cristo na história. Este «*ser em Cristo*» faz da Igreja o *Corpo de Cristo*, isto é, sua presença no mundo ao longo da história. Desta relação íntima que a Igreja tem com seu Senhor, pode receber d'Ele a salvação. Por fim, com a compreensão de que é em virtude do «*Corpo de Cristo*» que a Igreja é o «*Povo de Deus*», a comunidade dos fiéis testemunha para o mundo ser Cristo o centro de sua vida e o verdadeiro Pastor que a rege durante os séculos.

1.3. Pressupostos agostinianos na eclesiologia de Joseph Ratzinger

Nos escritos de Santo Agostinho, transparecem sua alta espiritualidade e seu senso eclesial. Podemos perceber que Cristo e a Igreja ocupam um lugar privilegiado em suas reflexões. Santo Agostinho não compreendia uma dicotomia entre Cristo e a Igreja, pelo contrário, para ele, a Igreja é inseparável de Cristo. A Igreja é o Corpo de Cristo formado por aquele Corpo presente na Eucaristia. Sendo assim, o Povo de Deus, inserido em Cristo através da comunhão em seu Corpo, é entendido em sentido cristológico e não apenas sociológico. Já podemos perceber que Santo Agostinho se aproxima muito da perspectiva eclesiológica de São Paulo, quando entende a Igreja em íntima relação com Cristo.

O *locus* privilegiado para Santo Agostinho, onde se dá a relação estreita de Cristo com a Igreja, é a liturgia e, especialmente, àquela da Eucaristia. São muitas as

expressões que propõem este contexto. Cristo é entendido especialmente como *Cabeça da Igreja*, isto é, aquele que governa a Igreja, ou seja, o seu Corpo. Na celebração da Eucaristia o Senhor torna o Povo de Deus seu Corpo por meio da entrega de seu Corpo como alimento espiritual. Sobre este aspecto, comenta o Papa Bento XVI em uma de suas Catequeses sobre Santo Agostinho:

Povo de Deus e casa de Deus, a Igreja na visão agostiniana está portanto estreitamente relacionada com o conceito de Corpo de Cristo, fundada na releitura cristológica do Antigo Testamento e na vida sacramental centrada na Eucaristia, na qual o Senhor nos dá o seu Corpo e nos transforma em seu Corpo. Então, é fundamental que a Igreja, povo de Deus em sentido cristológico e não em sentido sociológico, esteja verdadeiramente inserida em Cristo, o qual afirma Agostinho numa lindíssima página «reza por nós, reza em nós, é rezado por nós; reza por nós como nosso sacerdote, reza em nós como nossa cabeça, é rezado por nós como nosso Deus: reconhecemos portanto nele a nossa voz e em nós a sua» (*Enarrationes in Psalmos*, 85, 1) (BENTO XVI, 2012, p. 212-213).

O fato de a Igreja estar inserida em Cristo é fundamental para Santo Agostinho, é o que caracteriza o Povo de Deus compreendido a partir da comunhão no Corpo eucarístico. Porém, em continuidade com o pensamento de São Paulo, Santo Agostinho vai compreender Cristo, igualmente, como Cabeça da Igreja. Assim afirmava ele: «Nos convertemos em Cristo. Pois se ele é a cabeça, nós somos seus membros; o homem total somos Ele e nós»⁸⁴. Esta formulação eclesiológica do «Cristo total» é a mais ressaltada por Santo Agostinho marcando assim todo o seu pensamento eclesiológico. Sendo Cristo a Cabeça e a Igreja, seus membros, juntos formam uma Pessoa mística - o Cristo Total.

Todavia, Santo Agostinho não aceitava a palavra «*mysticum*» inserida na expressão «*corpus Christi*». Para ele a Igreja é «*verum corpus Christi*» e a Eucaristia é o «*sacramentum corporis Christi*»⁸⁵. A Igreja é, portanto, simplesmente «*corpus Christi*» sem acréscimo de nenhum adjetivo. Adversamente no período da Idade Média, com o acréscimo do termo «*Mysticum*» a concepção de caráter sacramental da Patrística foi convertida em um conceito de cunho jurídico. Esta terminologia *corpus mysticum* foi copiada do Direito Romano no qual era aplicado para definir pessoa jurídica, ou até

⁸⁴ SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni*. 21,8. 3ª ed. Roma: Citta' Nuova, 2004. p. 495-497. v. XXIV/1. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁸⁵ SANT'AGOSTINO, *De Civitate Dei*. 21,25,3. 2ª ed. Roma: Citta' Nuova, 1981. p. 281.v. V/3. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

mesmo uma corporação. Por este motivo, os teólogos da Idade Média preferiram falar em «*corpus ecclesiae mysticum*», ao invés de «*corpus Christi mysticum*». A Igreja deixava de ser compreendida à luz do sacramento do Corpo de Cristo para ser apresentada como corporação dos cristãos, isto é uma cristandade como corpo jurídico (RATZINGER, 1974, p. 47-48).

A denominação agostiniana da Igreja como *Corpo de Cristo* não provém da doutrina da graça, como entendiam os medievais. Na Idade Média, *Corpo de Cristo* era uma expressão proveniente do tratado da graça, a expressão podia ser aplicada inclusive ao indivíduo que recebe a graça (RATZINGER, 1974, p. 48). Para Santo Agostinho, ao invés, a expressão *Corpo de Cristo* é proveniente da realidade sacramental, ou da comunidade concreta da Igreja que deu seus primeiros passos a partir da ceia do Senhor⁸⁶.

As reflexões espirituais de Santo Agostinho sobre a Igreja estão, também, bem presentes nas pregações às quais fez referência ao episódio da visita de Jesus às duas irmãs Marta e Maria (Lc 10,38-42). Segundo os estudos de Joseph Ratzinger, são, em pelo menos cinco ocasiões que o Bispo de Hipona se remete ao encontro em Betânia, sendo que em duas dessas pregações o Sermão 103 e o 104, tratam do mesmo tema formando uma unidade (RATZINGER, 1974, p. 27).

No primeiro dos sermões, ele tratará do conceito *unum*, ao comentar aquilo que o Senhor responde a Marta e, de acordo com Santo Agostinho, a todos os cristãos, que se preocupem apenas com o «*unum necessarium*» (Lc 10,42). O tema em questão é a *unidade* da Igreja, que tem, por sua fonte, a unidade no próprio Deus que é, ao mesmo tempo, *Uno* e *Trino*. A este respeito comenta Joseph Ratzinger:

O *unum necessarium* só pode ser o próprio Deus. «Uma só coisa é necessária: aquele Deus altíssimo em quem o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só ser. Vejamos, pois, como de fato somos sempre chamados para a unidade» (*Sermão* 103,3,4: PL 38,614). A última frase já marca a direção a ser tomada. A unidade não poderia derivar do *EN* vazio de Plotino, mas só da Trindade. Segundo Agostinho, o *unum* é uma só realidade em três, graças ao espírito de amor que as unifica. Procurar essa unidade é algo bem diverso do que procurar o caminho que conduz ao *uno* vazio de Plotino. «Uma só coisa é necessária. Chegamos ao *uno*, somente se *nós* que somos muitos, tivermos um só coração» (Ibid. 615) (RATZINGER, 1974, p. 27-28).

⁸⁶ Ratzinger se baseia eminentemente em DE LUBAC, Henri. *Corpus Mysticum. L'église au moyen âge*. s/e. Paris, 1949.

Para Santo Agostinho, a unidade da Igreja tem por fonte primária a comunidade divina, isto é, a Santíssima Trindade. Na unidade da Trindade, o Deus Uno se relaciona em três Pessoas. A unidade agostiniana nos remete ao Deus vivo e verdadeiro, nos mete às três Pessoas divinas; não três deuses, mas três Pessoas em um só Deus se relacionando eternamente em *pericórese* de amor.

Em outro sermão, o Bispo de Hipona afirmava: «*transit labor multitudinis et remanet caritas unitatis*»⁸⁷. Muito distinta da compreensão de Santo Agostinho era aquela de Plotino⁸⁸, que compreendia o *Uno* como uma coisa metafísica, abstrata, impessoal, solitária e separada totalmente da criação. Para Santo Agostinho, no entanto, o essencial na discussão sobre a unidade é, sobretudo, o conceito de *amor*. Segundo Ratzinger, por sua vez, é para o Bispo de Hipona o mais católico de todos os conceitos:

Amor da unidade significa ainda a comunidade daqueles que creem, unidos já no amor do Cristo eucarístico. Essa é a *unidade* que «permanece». O amor real, objetivo, o amor dedicado à Igreja, o amor que introduz os homens na comunhão católica, o amor comparado a uma rede que recolhe peixes bons e maus, esse amor da unidade jamais será vencido. [...] De fato, são muitos que buscam inserção na unidade, e na Igreja há, na realidade, um só Cristo (RATZINGER, 1974, p. 28).

O Amor da unidade é o vínculo que liga a Igreja a Cristo. Segundo Santo Agostinho está em contraposição com aquela realidade de *divisão* proposta pelos donatistas⁸⁹. Inclusive, a imagem da rede que recolhe tanto os peixes bons quanto os maus, era, segundo Joseph Ratzinger (1974, p. 28), a preferida por Agostinho para rebater a heresia dos donatistas. A comunhão de amor no Corpo eucarístico de Cristo manifesta a verdadeira unidade da Igreja *ad intra* e da unidade com o próprio Deus. Quanto à compreensão de comunhão em Santo Agostinho, comenta o Papa João Paulo

⁸⁷ «O peso da multiplicidade há de passar e permanecerá apenas o amor da unidade» (*apud* RATZINGER, 1974, p. 28).

⁸⁸ Plotino dizia: «É preciso que antes de todas as coisas haja alguma coisa simples e diferente de todas as coisas que vêm depois dela; ela é em si mesma, não se mistura com as que a seguem, mas pode estar de algum modo presente nas outras: esse é o *Uno*, não alguma coisa que seja una, mas simplesmente o *Uno*.» (*Enn.*, V, 4,1) Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Martins Fontes. São Paulo, 1998.

⁸⁹ «O elemento essencial da doutrina donatista reside na concepção da natureza da Igreja. Assimilando elementos de Tertuliano e de Cipriano, concebem a Igreja como sociedade de puros e de justos, como morada do Espírito Santo. Subliam a natureza espiritual da Igreja e exigem santidade de seus membros: «Nós somos uma sociedade (*corpus*), um sentimento religioso comum, uma disciplina unitária e um comum laço de esperança», dizia Tertuliano (*Apol.* 39,1). Os ministros que administram os sacramentos devem ser puros, imunes do vitupério do pecado» (FRANGIOTTI, 2013, p.71). Portanto, ao aplicar a imagem da rede que recolhe peixes bons e maus à Igreja, Santo Agostinho combate a heresia dos donatistas.

II na Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem*, em comemoração ao XVI centenário da conversão de Santo Agostinho:

Olhando a Igreja, Corpo de Cristo e vivificada pelo Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, Agostinho desenvolveu em diversas maneiras uma noção acerca da qual o recente Concílio tratou com particular interesse: a Igreja comunhão (LG, nn.13-14.21etc). Fala dos três modos diversos, mas convergentes: a comunhão dos sacramentos ou a realidade institucional fundada por Cristo sobre o fundamento dos Apóstolos (*De civ. Dei*, 1, 35; 18, 50: *PL* 41, 46; 612.), da qual discute amplamente na controvérsia donatista, defendendo sua unidade, universalidade, apostolicidade e santidade (*De unitate Ecclesiae*: *PL* 43, 391-446), demonstrando que tem por centro a «Sede de Pedro», «em que sempre esteve vigente o primado da Cátedra Apostólica» (*Ep.*, 43, 7: *PL* 33, 163); a comunhão dos santos ou a realidade espiritual, que une a todos os justos desde Abel até a consumação dos séculos; a comunhão dos bem-aventurados ou a realidade escatológica que congrega a quantos conseguiram a salvação, quer dizer, a Igreja «sem mancha nem ruga» (Ef 5, 27) (*De civ. Dei*, 18, 51: *PL* 41, 613) (AH, n.3).

De fato, segundo Santo Agostinho, a Igreja é o *locus* onde podemos encontrar a verdade, pois ela é a depositária das Escrituras⁹⁰, nela, em comunhão com a Igreja, o Bispo de Hipona se sentia seguro⁹¹. Chegou a afirmar: «sim amamos a Igreja; e amamos a Igreja se permanecermos em sua unidade e em sua caridade»⁹². Para Santo Agostinho, a comunhão na Igreja e com a Igreja surge da comunhão num único pão eucarístico. O Sacramento da Eucaristia além de ser a fonte de onde emana a própria Igreja é também o que possibilita a comunhão de seus membros.

Santo Agostinho via outros significados nas figuras de Marta e Maria muito mais que duas formas de vida contrapostas na Igreja: a vida contemplativa e a vida ativa. Mais que isto, interpreta-as como caminho e fim da vida em Deus. Trata-se de uma interpretação escatológica que identifica Marta com *via* e Maria como o *finis* em Deus. Ou, como dizia o próprio Agostinho: «Marta e Maria simbolizam as duas vidas, a presente e a futura. Marta simboliza a vida cheia de preocupações e Maria simboliza a vida de repouso; uma representa a vida de angústias e a outra a vida de beatitude; uma

⁹⁰ Cf. SANT'AGOSTINO, *Le Confessioni*. 7, 7, 11. 8ª ed. Roma: Citta' Nuova Editrice, 2007, p.192-192. v. I. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁹¹ Cf. SANT'AGOSTINO, *Su Battesimo Contra i Donatisti*. 3, 2,2. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1998, p. 346-347. v. XV/1. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁹² SANT'AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni*.32, 8. 3ª ed. Roma: Citta' Nuova Editrice, 2004, p. 696-698. v. XXIV/1 (Nuova Biblioteca Agostiniana).

representa a vida temporal, a outra a vida eterna»⁹³. Portanto, para Santo Agostinho Marta e Maria não representam dois modos de vida terrena, mas sim o caminho e o fim da vida transcendente. Contudo, não defende com isso a pura contemplação, na perspectiva platônica. Chama, ao contrário, a atenção para o serviço cristão e para uma espiritualidade eclesial. A experiência na Igreja é o que vai possibilitar o antegozo da vida futura. Por fim, Marta representa o destino dos cristãos neste mundo: o de servir a Cristo, que pede nossa disponibilidade e colaboração; Maria, por sua vez, exemplo de mulher que sabe ouvir, chama a atenção para aquela que deve ser atitude fundamental de cada cristão: a atitude de ouvir.

Por fim, não poderíamos deixar de mencionar outro conceito eclesiológico caro para Santo Agostinho, que é o *Mater ecclesia*⁹⁴. Para o Bispo de Hipona, a Igreja é «mãe altamente verdadeira dos cristãos»⁹⁵ e, em outro texto, faz um paralelo entre os nossos primeiros pais, Adão e Eva, e Cristo e a Igreja: «Dois nos engendraram para a morte, dois nos engendraram para a vida. Os pais que nos engendraram para a morte são Adão e Eva; os pais que nos engendraram para a vida foi Cristo e a Igreja»⁹⁶. E ainda diante daqueles que criticavam a Igreja, ou que comungavam de heresias, como a donatista, não titubeava em afirmar que a Igreja «para uns é carinhosa, para outros severa. Para nenhum é inimiga, para todos é mãe»⁹⁷. A Igreja é mãe porque além de gerar pelo Batismo e pela fé, também nutre com a Palavra e com a Eucaristia, e também defende os filhos dos erros e heresias através de seu ensinamento.

2. Desenvolvimento e perspectivas da eclesiologia no pós-concílio

Tendo refletido sobre a Eclesiologia do Concílio Vaticano II e sobre a presença e contribuições de Joseph Ratzinger no referido Concílio, nos deteremos um pouco na Eclesiologia *pós-conciliar*. Após a conclusão do Concílio, marcado por refletir

⁹³ Cf. SANT'AGOSTINO, **Sermo, 104, 3, 4**. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1983, p. 271-273. v. XXX/2. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁹⁴ Santo Agostinho não foi o único Padre da Igreja a entender a Igreja como *mãe*, São Cipriano de Cartago (séc. III) já aplicava este conceito à Igreja, quando dizia: «*Ninguém pode ter a Deus por Pai, se não tiver a Igreja por Mãe*» (*Ecclesiae catholicae unitate*, 6: CCL 3. 253 (PL 4. 519)).

⁹⁵ SANT'AGOSTINO, **I Costumi della Chiesa cattolica. 1, 30, 62**. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1997, p. 93. v. XIII/1. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁹⁶ SANT'AGOSTINO, **Sermo, 22, 10**. 3ª ed. Roma: Citta' Nuova Editrice, 1979, p. 425. v. XXIX. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

⁹⁷ SANT'AGOSTINO, **Prima Catechesi Cristiana**. 15, 23. Roma: Citta' Nuova Editrice, 2001, p. 235. v. VII/2. (Nuova Biblioteca Agostiniana).

eminentemente sobre a própria Igreja, a Ecclesiology tomou um novo vigor. Inúmeras foram as obras em Ecclesiology publicadas sob o impulso do Concílio Vaticano II.

O período histórico que podemos chamar de *pós-concílio* compreende precisamente os últimos decênios do século XX. Nesses anos, depois do Concílio a imagem da Igreja será apresentada, ou caracterizada de acordo com os critérios da *recepção* ou *reação* aos textos e definições conciliares. Para isso, terá bastante peso o imperativo do Papa João XXIII de «*aggiornamento*». Logo, por toda parte do mundo, desenvolveram-se reflexões e ensaios na área de Ecclesiology, fomentando em alguns lugares e já constatando em tantos outros o renovamento das práticas eclesiais.

Um conceito a ser considerado central na Ecclesiology do Concílio e que se tornou cada vez mais central na Ecclesiology *pós-conciliar* foi aquele denominado «*Communio*». Trata-se, na verdade, da palavra chave da Ecclesiology do Concílio⁹⁸. Com o uso desse conceito se redescobriu o sentido comunitário cristão presente nas Sagradas Escrituras. Os primeiros cristãos ficaram caracterizados como a comunidade que vive a comunhão (Κοινωνία) na caridade (cf. At 2,42ss.).

Quanto à periodização do *pós-concílio* podem ser levadas em conta – tendo sempre por baliza a *recepção* ou *reação* do Concílio – basicamente duas fases: a primeira vai do final da década de 60 aos anos 70 e a segunda compreende os anos 80 e 90. Esta divisão, conforme Umberto Casale, também pode se verificar em numerosos setores da vida social. Essas duas fases se destacam e marcam eminentemente a segunda parte do século passado do ponto de vista ecclesiológico e da prática eclesial⁹⁹.

A primeira fase se caracteriza pela polaridade entre os que consideram a abertura e o impulso provocados pelo Concílio demasiados tímidos e lentos, chegando a propor de imediato já um Concílio Vaticano III. Por outro lado, alguns consideravam as renovações propostas pelo Concílio por demais impetuosas, quase um atentado à Tradição. Esse segundo grupo em contrapartida propõe voltar simplesmente ao que ficou decidido pelo Concílio Vaticano I. Muitos são os fenômenos de contestação que se difundem, provenientes de ambos os lados. Quando interpretam a *Lumen Gentium*, por exemplo, o primeiro grupo vê a Igreja como uma comunidade verdadeiramente invisível, espalhada (diáspora); o segundo grupo compreende uma Igreja bem visível,

⁹⁸ Cf. KEHL, Medard. **A Igreja**: Uma ecclesiology católica. São Paulo: Loyola, 1997, p.48.

⁹⁹ Cf. CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa**: Saggio di Ecclesiology. Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, 1998, p. 159-160.

marcadamente institucional. Já na interpretação da *Gaudium et Spes*, uns desejam uma Igreja verdadeiramente identificada com o mundo enquanto outros pensam numa Igreja resguardada do mundo. Estabelece-se, portanto, uma crise que se caracteriza pela divisão – criada fundamentalmente da leitura feita pela mídia da época – entre os que ficaram conhecidos por «progressistas» e os denominados «conservadores». Toda esta atmosfera gerou muitos conflitos internos na Igreja, resultando no abandono, muitas vezes, das práticas religiosas, diminuição de vocações presbiterais e religiosas.

A segunda fase, dos anos 80 aos 90, foi um período para superar a impressão de que o Concílio teria sido a causa das dissensões eclesiológicas no interior da Igreja. Todas estas discussões seriam causadas mesmo por duvidosas ou parciais interpretações do Concílio. Após o Sínodo Extraordinário de 1985, depois de muitos contrapontos, se verifica um período de equilíbrio nas reflexões sobre a Igreja. O eixo das reflexões se transfere, a partir de então, mais para o campo da antropologia teológica, no tocante à promoção do homem.

Entretanto, é necessário aqui tratar mais especificamente da teologia da Igreja no *pós-concílio*. Para tal é necessário, sem dúvida, partir dos termos fundamentais adotados pelo Concílio os quais deram vazão às posteriores reflexões. Inicialmente, destaca-se o conceito «*Povo de Deus*» como categoria defendida na *Lumen Gentium*. Esse conceito gerou ampla reflexão na Eclesiologia *pós-conciliar*, além de concentrar em si as reflexões acerca de outros termos igualmente importantes. Refletiu-se, posteriormente no Concílio, por exemplo, que a Igreja entendida como *Mistério* era defendida com a intenção de superar a compreensão meramente jurídica da Igreja. Todavia, mesmo tendo entrado a Igreja enquanto *Mistério* no primeiro capítulo da *Lumen Gentium* foi ao conceito *Povo de Deus* que se deu a maior importância na hora de definir a Igreja. Na verdade, a intenção dos Padres Conciliares ao elaborar o primeiro capítulo foi de fazer a transição entre a anterior Eclesiologia – aquela do *Corpo de Cristo* – com a nova noção de Igreja enquanto *Povo de Deus*. Com isso se propôs uma continuidade entre um termo e outro¹⁰⁰. Além do mais, o novo conceito encontrava respaldo teológico, tanto nas Sagradas Escrituras, quanto na Tradição. Pois, a Igreja é *Povo de Deus* não apenas aparentemente, mas de fato. Ele exprime, portanto, a essência da Igreja e sua realidade mesma, verificável nas vicissitudes da história.

¹⁰⁰ Idem, p. 160.

Também, o conceito de *Communio* encontra respaldo naquele de *Povo de Deus*, uma vez que toca na dimensão histórica da Igreja, intrínseca a este último. Igualmente, portanto, o termo *Communio* é amplamente desenvolvido no pós-concílio. Várias são as aplicações dele, seja como uma alternativa à Igreja institucional, seja como uma realidade interior da própria Igreja, no que se refere à colegialidade, aos ministérios, ou ainda no tocante à relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais ou particulares.

Outra compreensão de Igreja amplamente desenvolvida no *pós-concílio* foi, sem dúvida, a interpretação da Igreja como «*Sacramento*». O próprio Concílio Vaticano II definiu a Igreja por diversas vezes em seus documentos como *sacramentum*¹⁰¹, ou, mais especificamente, como *universale sacramentum salutis*¹⁰². No entanto, esse conceito eclesiológico ganhou de fato amplo desenvolvimento no *pós-concílio*, quando surgem algumas reflexões de origens alemãs. Tais reflexões consideram o conceito de «*Sacramentum*» como uma chave de leitura na compreensão do mistério da Igreja, especialmente no que se refere a seu agir salvífico. Podem-se ressaltar, sobretudo, os contributos de Otto Semmelroth, Karl Rahner e Joseph Ratzinger. Para eles, a Igreja é compreendida como «*Sacramento fundamental*» («*Ur-Sakrament*»), basilar para entender a sua *natureza* em relação com os sacramentos¹⁰³. Com o uso deste conceito – eminentemente patrístico, de caráter cristológico, soteriológico e escatológico – se ressalta a ação e a finalidade salvífica da Igreja, pois, a ela é compreendida como sacramento de Cristo, de salvação e sinal da realidade futura, onde viveremos na plena comunhão com Deus. Desse modo, a Igreja está intimamente unida a Cristo e participa de sua ação salvífica.

Entre os vários caminhos pelos quais a Ecclesologia enveredou depois do Concílio Vaticano II, podemos destacar alguns¹⁰⁴: a) *a orientação teandrica*, isto é, humana e divindade, que insiste, sobretudo, naquilo que constitui essencialmente o ser da Igreja em relação à imagem do Verbo encarnado¹⁰⁵; b) *a orientação kerigmática*,

¹⁰¹ Cf. LG nn. 1, 9, 59; SC nn. 5, 26; GS n. 42; AG n. 5.

¹⁰² Cf. LG n. 48; GS n. 45; AG n. 1.

¹⁰³ Cf. CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa**, Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, 1998, p.161.

¹⁰⁴ Para um aprofundamento desta temática, pode-se ler a síntese sistemática em CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa**, Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, 1998, p.162-163. Fundamentalmente nos baseamos naquela síntese.

¹⁰⁵ Sobre esta posição afirma o Concílio: «Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia

afirma que a Igreja vale por aquilo que ela faz, pela realização de sua ação principal que é aquela kerigmática, por meio da qual se anuncia o Evangelho e a Salvação¹⁰⁶; c) *a orientação da Communio*, considera a Igreja como comunidade diversa de todas as outras, porque o vínculo que a une é aquele da comunhão de amor que flui da Santíssima Trindade, da qual a Igreja é ícone¹⁰⁷; d) *a orientação ecumênica*, recupera, do mesmo modo que a anterior, um contributo do Concílio, ao ver a Igreja como aquela que recupera a unidade dos cristãos, atentos a oração do Senhor que pede pela *unidade* e pela santificação na *verdade* (cf. Jo 17, 19ss)¹⁰⁸; e) *a orientação pneumática*, de acordo com este caminho eclesiológico todo o mistério da Igreja deve ser entendido à luz do Espírito Santo, pois conforme esta perspectiva o Espírito Santo é o princípio formal do ser e do agir da Igreja¹⁰⁹; f) *a orientação histórica*, a historicidade é um resgate do pensamento moderno e se tornou fundamental no estudo da Teologia e da Cristologia, de um modo mais específico, além de ter muita influência ultimamente também na Eclesiologia.

De acordo com os caminhos descritos acima a Igreja é vista como uma realidade histórica, singular e misteriosa, marcada pela presença da transcendência, mas que se revela sob o plano dos eventos históricos¹¹⁰. Por esta riqueza de reflexão eclesiológica, o século XX pode ser verdadeiramente intitulado como o «século da Igreja». De fato, foi amplo o debate eclesiológico, acima de tudo foi profundo, merecendo por isso ser estudado de modo mais sistemático.

2.1. A compreensão de Joseph Ratzinger por Igreja-Povo de Deus

Para compreendermos a eclesiologia desenvolvida por Joseph Ratzinger é preciso partir do pressuposto de que ele, além de ter bebido dos ensinamentos de Santo

com o mistério do Verbo encarnado.» (LG n. 8). Esta orientação eclesiológica é seguida basicamente por Charles Journet e Arialdo Beni.

¹⁰⁶ Posição sustentada por teólogos protestantes, como Karl Barth. Para ele a Igreja não vale por aquilo que é, mas só por aquilo que realiza, isto é, o anúncio kerigmático (DULLES, 1978, p. 84).

¹⁰⁷ Jean Jérôme Hamer e Hans Urs von Balthasar são os teólogos que resgatam o termo *Communio* como central do Concílio Vaticano II e desenvolvem uma eclesiologia à luz da comunhão intratrinitária.

¹⁰⁸ A preocupação com a credibilidade e coerência do testemunho da Igreja em relação à sua unidade se deve especialmente a Yves Congar, que pode ser considerado sem nenhuma dificuldade como o maior eclesiólogo do século XX e também ao teólogo protestante Oscar Cullmann.

¹⁰⁹ Esta posição é defendida eminentemente por Jürgen Moltmann e Hans Küng, no intuito de salvaguardar a Igreja de uma sobreposição «institucional» (DULLES, 1978, p. 86-87).

¹¹⁰ Os principais representantes desta orientação eclesiológica são: Henri de Lubac e Louis Bouyer (DULLES, 1978, p.67).

Agostinho, também se afinou muito com a eclesiologia sacramental de Henri de Lubac. Assim, à luz do sacramento da Eucaristia, vai afirmar que a Igreja é «povo de Deus a partir do corpo de Cristo»¹¹¹. Sua eclesiologia, poderíamos dizer, tem por objetivo conduzir seus leitores a uma compreensão real do proposto pelo Concílio Vaticano II acerca da Igreja; ir ao «espírito» do concílio é para ele resgatar a Tradição, que não foi desconsiderada pelo Concílio, mas reafirmada. Por isso, é importante o resgate histórico dos conceitos eclesiológicos e o discernimento das mutações sofridas por eles ao longo dos séculos.

Após o Concílio Vaticano II Joseph Ratzinger foi um dos teólogos a proporem uma eclesiologia que remonta à origem da Igreja, isso implica fundamentalmente às Sagradas Escrituras e aos escritos dos Santos Padres. No dizer de Medard Kehl: «O Concílio ajudou a irromper uma nova experiência de Igreja, que volta a se orientar, de forma mais vigorosa, pelas *origens* bíblico-patristicas e também quer ao mesmo tempo fazer jus à realidade da Igreja em nosso mundo secularizado» (1997, p. 31). Em face de uma secularização cada vez mais difundida, Joseph Ratzinger propõe uma Eclesiologia Cristocêntrica, tal como pensava Santo Agostinho. Com este intuito de colocar Cristo no centro da doutrina sobre a Igreja, vai apresentar um estudo sobre o conceito eclesiológico *Povo de Deus* partindo de uma leitura cristológica. Neste sentido, este conceito pode ser entendido em *continuidade* e *descontinuidade* com o povo de Israel. Em si, o conceito *Povo de Deus* carrega esta dupla possibilidade, como expõe Medard Kehl:

Esse conceito ressalta de modo especial o caráter histórico da Igreja, pois ela está, como verdadeiro e renovado povo de Deus, em continuidade e descontinuidade simultâneas em relação a Israel, cuja eleição como povo de Deus mantém sua validade também para a Igreja (LG 9) (KEHL, 1997, p. 87).

No entendimento de Joseph Ratzinger, este conceito ainda está em continuidade, porque a Igreja pode ser pensada já presente no Antigo Testamento, a *Ecclesia ab Abel*, por isso é *Povo de Deus*. Ao mesmo tempo, é o fim escatológico daquele povo e a instauração em Cristo de um *novo* povo, ou seja, o *Novo Povo de Deus*. Este *Novo Povo*, por sua vez, surge concretamente do sacramento da Eucaristia instituído na última ceia. Para Joseph Ratzinger, o mistério da Igreja só pode ser

¹¹¹ RATZINGER, 1974, p. 84; KEHL, Medard. **A Igreja: Uma eclesiologia católica**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

compreendido em sua maior profundidade, enveredando por uma perspectiva sacramental. Quando se menciona o vértice *sacramental*, se quer enfatizar na verdade a Eucaristia, como sacramento por excelência. É a Eucaristia, na qual a Igreja celebra o próprio Jesus Cristo, que distingue o povo de Israel do *Novo Povo de Deus*. Este sacramento distingue o Povo de Deus convocado para selar a Antiga Aliança do Novo Povo de Deus, instaurado na Nova e eterna Aliança, selada no sangue de Cristo, imprimindo na Igreja a identidade de *Novo Povo*.

A Igreja é comunidade eucarística em união com Cristo, destinada a amar e servir a todo o gênero humano. Em seu livro *Introdução ao Cristianismo* (2006), Joseph Ratzinger já afirmava: «Não somos cristãos porque é necessário ser cristão para salvar-se, mas somos cristãos, isso sim, porque, para a história, é necessária e faz sentido a diaconia cristã»¹¹². Neste sentido, a experiência eclesial do Novo Testamento é aberta para todos os povos (cf. Ef 2,14-18). Sem dúvida, a catolicidade distingue o *Novo Povo de Deus* do *Antigo Povo de Deus*¹¹³. O fato de a Igreja ser entendida em união a Cristo dá sentido à sua estrutura histórica, isto é, sua constituição hierárquica. Isso possibilita uma compreensão maior da necessidade de sua existência e de sua função, por isso afirma Joseph Ratzinger: «A Igreja não se define a partir de seus cargos e de sua organização e sim a partir do culto divino: ela é a comunidade reunida na mesa em torno do ressuscitado, que a agrupa e une em toda parte» (IDEM, 2006, p. 245). A mesma ideia está presente em sua obra *O Novo Povo de Deus*, quando vai demonstrar que, na Nova Aliança, a ceia eucarística é o centro vital e, ao mesmo tempo, sinal visível da unidade da Igreja:

[...] o banquete transformou-se em alicerce e em centro permanente de um novo povo de Israel. Como o antigo, o novo Israel acatou o templo como seu centro e como sinal manifestativo de sua unidade, revivendo entusiasticamente essa sua unidade, através da celebração pascal. Mas agora o centro de unidade não é mais o único templo como acontecera entre o antigo povo de Israel, porque o novo Israel, ou seja, o novo povo de Deus, encontrou no banquete uma nova fórmula de unidade interna. O banquete, onde quer que seja celebrado pelos membros do novo povo, contará sempre com a presença do Senhor. O corpo do Senhor, que é o centro da ceia do Senhor, é também o novo e único templo, que abriga os cristãos de todos os lugares e de todos os tempos (RATZINGER, 1974, p. 79).

¹¹² p. 185.

¹¹³ Cf. LG, n. 13.

Com isso, o teólogo quer afirmar que a Igreja, o *Novo Povo de Deus*, só se configura como tal graças à centralidade da celebração do corpo do Senhor, porque o próprio Cristo fez de seu corpo arquétipo da Igreja. A Eucaristia é, portanto, o cume que a Igreja deve procurar atingir. Ao celebrar o banquete eucarístico, a comunidade transforma-se sempre, como ele afirma, em «povo de Deus a partir do corpo de Cristo». Já os evangelhos indicam a essencialidade da Eucaristia para a Igreja. Foram sobretudo, os escritos paulinos que sistematizaram a íntima relação existente entre a Igreja e a Eucaristia. São Paulo, para descrever a Igreja, utiliza preferencialmente a imagem «*Corpo de Cristo*». Segundo a interpretação de Joseph Ratzinger para São Paulo: ««Corpo de Cristo» não exprime uma realidade místico-invisível da existência cristã, mas a realidade visível e constatável que se efetua na celebração da eucaristia» (1974, p. 83). Seguindo esta linha de raciocínio, a Igreja se identifica com algo do plano exterior e visível, apresentando formas estruturais e não simplesmente algo do plano interior e espiritual.

Para o autor as estruturas fundamentais são intrínsecas à própria essência da Igreja enquanto «*Corpo de Cristo*». Não faz sentido, portanto, uma dicotomia entre as estruturas da Igreja e seu aspecto carismático e espiritual. Muito menos, não se pode, como alguns defendem, prescindir das estruturas fundamentais alegando que estas não fazem parte da essência da Igreja, que, por sua vez, seria essencialmente apenas carismática. Por isso, afirma:

A Igreja que à luz da eucaristia deve ser encarada como corpo de Cristo, não é só Igreja daqueles que amam, mas também Igreja que requer ordem. Uma Igreja que tem a sua estrutura hierárquica (hierarquia = ordem sagrada). A eucaristia que sempre foi encarada como o vínculo de unidade da Igreja e portanto como o mais antigo aceno ao primado (RATZINGER, 1974, p. 86).

O primado papal que tem na Eucaristia – como vínculo de unidade da Igreja – seu verdadeiro sentido e sua base teológica. A Eucaristia foi, desde o princípio da Igreja, uma exigência para distinguir quem pertencia e quem não pertencia à Igreja. Isso porque nos primeiros séculos, quando os cristãos se dirigiam a outra comunidade, deveriam levar consigo uma carta de seu bispo, a chamada «carta de comunhão», a qual certificava sua comunhão com a grande Igreja. Os bispos, por sua vez, possuíam um instrumento para identificar as comunidades que estavam em comunhão com a ortodoxia e uma lista das comunidades que estavam em comunhão com a grande Igreja

encabeçada pela Igreja de Roma. A Igreja de Roma servia de indicação segura dos que estavam em comunhão com a ortodoxia da grande Igreja, em comparação com as pequenas comunidades heréticas. A este respeito podemos encontrar a seguinte afirmação na obra *O Novo Povo de Deus*:

Para poder agir com seriedade, os bispos tinham em seu poder as listas que indicavam o nome das comunidades que pertenciam à grande comunhão ortodoxa. Roma sempre encabeçava esta lista, aparecendo como centro da comunhão da Igreja. O princípio que se seguia era este: quem estiver em comunhão com Roma, estará também em comunhão com a verdadeira Igreja. Quem não estiver em comunhão com Roma, também não estará fazendo parte da *Communio*, isto é, não será propriamente membro do «corpo de Cristo». Roma, cidade dos príncipes dos apóstolos, Pedro e Paulo, ocupa a presidência na *Communio* geral da Igreja. O bispo de Roma representa e concretiza a unidade que se verifica na Igreja e que emana da única ceia do Senhor (RATZINGER, 1974, p. 86-87).

A comunhão da Igreja celebrada na Eucaristia se visibiliza de forma bem concreta no múnus exercido pelos bispos e especialmente pelo sucessor de Pedro, o bispo de Roma. O papa concretiza a unidade da Igreja proveniente da celebração da única ceia do Senhor. Esta ceia, por sua vez, obedece a certa ordem, possuidora de uma unidade salvaguardada pelo bispo de Roma. Sendo assim, para Ratzinger, estar em comunhão com o papa é estar em comunhão com a Igreja una e indivisível. Todavia, a unidade da Igreja é proveniente, sobretudo, da participação no único pão e na palavra, tendo sua autenticidade garantida pelos sucessores dos apóstolos:

A Igreja é primeiramente una porque ela participa da mesma palavra e se alimenta do mesmo pão, isto é, ela está unida no corpo e no *logos* do Senhor. Graças à união eucarística, cada uma das comunidades realiza-se inteiramente como Igreja, com a condição de que ela esteja em comunhão com as outras comunidades, comunhão essa que de forma alguma pode prescindir da palavra que é a mesma para todos. Essa comunhão formada por diversas comunidades, tem seus pontos de apoio nos bispos. A esses, por serem o prolongamento do *collegium apostolorum*, cabe a responsabilidade de conservar a autenticidade da palavra e a integridade da comunhão (RATZINGER, 1974, p. 114).

Desse modo, os bispos, em comunhão com o sucessor de Pedro, são os pontos de referência para o Novo Povo de Deus, no ensinamento reto da doutrina concernente à Revelação divina e à Tradição da Igreja. Acima de tudo são pontos de indicação da verdadeira comunhão eucarística. Neste sentido, a doutrina sobre o papa, sistematizada

no Concílio Vaticano I, e a teologia da colegialidade dos bispos, desenvolvida no Concílio Vaticano II, não estão em contradição, ao contrário, são complementares. O Primado do Papa não suprime a ação dos bispos e a colegialidade não nega o primado do sucessor de Pedro - ponto de unidade da fé. Continua Joseph Ratzinger:

Na realidade, o primado do bispo de Roma, mesmo depois de 1870, não significa uma monarquia e por conseguinte, uma eliminação do elemento episcopal, mas deve-se entender o primado, tão-somente no quadro da eclesiologia eucarística, tal como já a descrevemos. [...] o primado tem a capacidade e o direito de decidir sobre questões que dizem respeito à vida interna da «grande comunhão», isto é, questões que dizem respeito às comunidades que dão testemunho da palavra do Senhor e que, portanto, formam a verdadeira comunhão (RATZINGER, 1974, p. 115).

De acordo com a concepção católica acerca do primado, este tem a função de primeira testemunha, pois o Senhor determinou a incumbência aos apóstolos de testemunhas e a Pedro de primeira testemunha. Todo o Novo Testamento está permeado da compreensão de que Simão Pedro é o primeiro, não só nas listas apostólicas, mas como primeira testemunha da Ressurreição do Senhor¹¹⁴. Para Joseph Ratzinger, além do mais, o primado papal tem uma grande relevância ecumênica, ao contrário do que comumente se pensa. Isso porque o primado está ligado à «ortoeucaristia»¹¹⁵ mais do que simplesmente à «ortodoxia» e a «ortopraxe». Sobretudo, fica aberto o caminho para o diálogo com as Igrejas Orientais. Quanto a isso comenta:

A aceitação da unidade com o papa não significaria mais partilhar de uma administração uniforme, mas significaria sim, inserir-se na unidade da fé e da *Communio*, aceitando a verdade de que o papa tem o poder de interpretar a revelação trazida por Cristo. Seria apenas requerido que todos se submetessem a esta interpretação, sobretudo quando fosse pronunciada de modo definitivo. Tudo isto significa que a união com a Igreja oriental, nada deveria mudar na vida eclesial dela. Além disso, nas comunidades locais não precisaria haver tanta uniformidade com Roma, assim como também não houvera uniformidade na Igreja primitiva. Bastaria salvaguardar a unidade e não a uniformidade (RATZINGER, 1974, p. 138-139).

¹¹⁴ Cf. 1Cor 15,5; Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,12-16; 24,34; At 1,13.

¹¹⁵ É significativa, por exemplo nos Padres da Igreja, a preocupação com a comunhão e a unidade na grande *Communio*: «Empenhai-vos, por conseguinte, em ter uma só Eucaristia. Pois uma só é a carne de nosso Senhor Jesus Cristo e um só o cálice na unidade de seu sangue, um só o altar, como um só o bispo com os presbíteros e diáconos, meus companheiros de ministério. Aquilo que fazeis, fazei-o em conformidade com Deus». Santo Inácio de Antioquia, **Carta aos Filadélfios**, (Proêmio; nn.1,1-2,1;3,2-5:Funk1,225-229).

De acordo com esta eclesiologia a Igreja Oriental não precisaria submeter-se à administração universal do papado, mas apenas unir-se ao papa na unidade da fé, em vista da edificação da *Communio*. Esta «submissão» no tocante ao conteúdo da Revelação, transmitido legitimamente pelo magistério papal, não obrigaria a Igreja Oriental a mudar em nada sua prática eclesial concreta. Trata-se, enfim, de um convite à unidade e não à uniformidade, tal como a vivência da Igreja primitiva.

Ademais, a eclesiologia eucarística de Joseph Ratzinger tem uma abertura para a missionariedade da Igreja, pois, além de esclarecer a constituição intrínseca da Igreja, a eclesiologia de perspectiva eucarística suscita reflexões sobre a missão *ad extra* da Igreja. Trata-se da abertura para aqueles que ainda não pertencem à Igreja, uma abertura para o mundo. Para Joseph Ratzinger, a missão da Igreja deve ter um caráter kerigmático, ou seja, que tenha como conteúdo o anúncio da boa-nova do Cristo Crucificado-Ressuscitado. Ele insiste na essencialidade do Kerigma no anúncio, acreditando não ser possível uma autêntica missão da Igreja desconsiderando o conteúdo kerigmático. Cristo ocupa verdadeiramente o centro na reflexão teológica de Joseph Ratzinger e não poderia ser diferente em sua teologia da missão:

Cristo não é uma personagem qualquer que se apresenta como líder da humanidade. O fato de Jesus de Nazaré ser o *Cristo*, prova muito bem não querer ele permanecer só, mas que ele quis «criar» um «corpo» para si. «Corpo de Cristo», na verdade, significa: participação dos homens no serviço de Cristo, a ponto de se tornarem os verdadeiros membros do Cristo. O Cristo sem seus membros é inconcebível. Neste sentido poder-se-ia dizer: *solus Christus nunquam solus*. Só Cristo é que salva, mas este Cristo não permanece só e isto porque a sua ação salvífica tem uma característica: ele não faz do homem um simples recebedor passivo de seus dons, mas Cristo o engaja em sua própria missão. O homem se salva enquanto ajuda a salvar o seu próximo. Cada homem se salva para salvar a outro (RATZINGER, 1974, p. 330).

Cristo chama a cada membro de seu corpo para participar em sua missão de salvar toda a humanidade. A própria ação salvífica da Trindade, operada em Cristo, nos insere na missão de salvar cada homem. Neste sentido, não existe cristão sem ser missionário, uma vez que a missionariedade é própria do Corpo de Cristo. Aquele que se esquivava desta missão não pode ser considerado, portanto, um verdadeiro cristão. A fé em Cristo não é para nosso próprio benefício, mas para fazer com que «todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (1Tm 2,4).

Contudo, a missão que cada cristão possui de colaborar com Cristo para a salvação de seu próximo não pode de modo algum levá-lo a relativizar o conteúdo central e imprescindível do anúncio. O Kerigma do Cristo Salvador e Redentor não pode, de modo algum, ser posto de lado na missão da Igreja. A mensagem deve ser sempre anunciada. O missionário não pode, de modo algum, conviver passivamente com a cultura daquele que não é cristão, com a temeridade de lhe apresentar o Evangelho. Por isso, o exemplo de São Paulo é sempre um imperativo para a Igreja: «Anunciar o evangelho não é título de glória para mim; é, antes, necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho!» (1Cor 9,16). O Kerigma não é algo que pode ser negociável, mas sim um tesouro que a Igreja carrega para, inexoravelmente, transmiti-lo aos outros. No entanto, a Igreja é, neste sentido, sempre devedora nesta missão. Com esta consciência, o teólogo Hans Urs von Balthasar remeteu uma carta ao Papa Bento XVI, na qual afirmava: «A fé não deve ser pressuposta, mas proposta.», o mesmo pontífice corroborando a afirmação de seu amigo teólogo, disse:

É precisamente assim. A fé não se conserva por si só neste mundo, não se transmite automaticamente ao coração do homem, mas deve ser sempre anunciada. E o anúncio da fé, por sua vez, para ser eficaz, deve começar a partir de um coração que crê, que espera e que ama, um coração que adora Cristo e acredita na força do Espírito Santo! (BENTO XVI, 2011).

1.2.1 Contextualização do problema da salvação na Eclesiologia

As discussões acerca da necessidade da Igreja para a salvação têm, ao longo da história, provocado acalorados debates. Joseph Ratzinger, sem a pretensão de esgotar as reflexões, propõe uma contextualização do axioma «*Extra Ecclesiam nulla salus*» («Fora da Igreja não há salvação»). Esta retomada histórica possibilita a superação da questão compreendida como mera disputa, para enxergar aqui a lógica interna da perspectiva original, bem como sua profundidade teológica. E como ponto de partida para a autêntica compressão do axioma, é importante que se diga, originalmente ele não se refere aos que estão fora da Igreja, mas sim aos que pertencem a ela (RATZINGER, 1974, p. 312).

O ponto de partida da evolução histórica do axioma remonta ao pensamento do judaísmo tardio. Este vê na salvação de Noé e de sua família, através da arca, uma

imagem da salvação do resto de Israel. Uma pequena comunidade, uma família de oito pessoas, é salvação. O livro da Sabedoria, exemplo de escrito do judaísmo tardio, louva o lenho (uma referência à Arca de Noé), pelo qual se salvou o justo, obtendo assim a justiça (Sb 10,4; 10,7). A partir daqui o Novo Testamento fará uma leitura cristológica deste acontecimento salvífico (cf. 1Pd 3,20ss). Os Padres da Igreja também interpretam essa teologia à luz da fé em Cristo.

Os Padres da Igreja vêem nesta imagem do lenho uma figura bem clara daquele outro lenho do qual emanou efetivamente a salvação. Realmente, o lenho da cruz é o que salva. Ele é o salva-vidas ou a tábua de salvação em que a humanidade toda que está em perigo de naufrágio pode agarrar-se. A cruz é o único lenho capaz de salvar a humanidade de uma catástrofe geral (RATZINGER, 1974, p. 313).

Todavia, o Novo Testamento não traz de modo explícito que a Igreja seja o único meio de salvação, mas apenas indiretamente (cf. Mc 16,16; At 4,11-12), dando possibilidade para ulteriores defesas dessa doutrina. Segundo Joseph Ratzinger, Santo Inácio de Antioquia e Irineu de Lyon (ambos do século II) estudaram o tema, mas foram Orígenes (séc. III) e Cipriano (séc. III), no Oriente e no Ocidente respectivamente, que estudaram a fundo a questão. Em Orígenes, o axioma se encontra em uma de suas homilias sobre Josué. Na ocasião, o Padre de Alexandria, comentou a salvação de Raab e de todos de sua casa, marcada com um turbante vermelho. Fazendo uma leitura cristológica do fato, tendo como finalidade uma exortação aos judeus, a fim de se abrirem à fé na salvação por meio de Cristo:

Esta casa só pode ser a Igreja que, tendo-se construído em meio aos pagãos, era considerada como «prostituta» aos olhos dos ídolos deste mundo, mas pela misericórdia de Cristo, ela deixou de ser prostituta e foi transformada em donzela virgem. Em poucas palavras: aquela casa de prostituição, transformou-se em Igreja que dá abrigo e proteção (RATZINGER, 1974, p. 314).

Com a analogia, Orígenes pretende persuadir os judeus de sua época a superarem a imagem negativa que tinham em relação à Igreja. Sobretudo, mostrar àqueles que só possuem o Antigo Testamento, que é através do sangue de Cristo que nos vem a salvação. O marcante da reflexão de Orígenes é o aspecto cristológico dado por ele à interpretação eclesiológica do texto do Antigo Testamento. Ele na verdade liga de modo muito estreito Cristo à sua Igreja para tratar da salvação. O caráter alegórico de

sua reflexão é, fundamentalmente mistagógico e, portanto, profundamente teológico, como é possível notar na seguinte afirmação:

Aqueles do povo judeu que quiserem ser salvos, aproximem-se, pois, e entrem nesta casa (s Igreja) se ser-lhes-á oferecida a segurança e a salvação. Venham, pois, habitar nesta casa, pois nela jorra o sangue redentor do Cristo. Não queiram iludir-se. Não queiram enganar-se a si mesmos. Venham! Fora dessa casa, vale dizer: fora da Igreja, ninguém alcançará a salvação. Há lugar para todos. Se alguém permanecer fora, será ele mesmo culpado pela sua morte (Orígenes, *apud* RATZINGER, 1974, p. 315).

Para Orígenes, portanto, a Igreja é salva e se torna casa de salvação à medida que é tocada pelo Sangue Redentor de Cristo. O turbante vermelho preso à janela da casa de Raab, servindo de sinal para sua salvação, tem para Orígenes este simbolismo, por assim dizer, profético do «fio vermelho» do Sangue de Cristo. Uma vez ligado à janela da Encarnação dá à humanidade a luz da eternidade. E é precisamente em direção a essa luz que todos devem caminhar (RATZINGER, 1974, p.315). É importante reafirmar que a finalidade desta reflexão foi precisamente exortar os judeus quanto à necessidade do sangue de Cristo, além do Antigo Testamento, para a salvação. Orígenes não desenvolve uma tese acerca da salvação do mundo, ou condenação dos não-cristãos. Sua proposição é dialogar com aqueles que prescindem da obra salvífica de Cristo, suscitando uma aproximação reflexiva entre cristãos e judeus de sua época.

No Ocidente, mais precisamente na pujante Igreja do Norte da África em meados do século III, foi Cipriano quem desenvolveu de forma bastante marcante uma reflexão acerca do axioma «*Extra Ecclesiam nulla salus*». Assim como em Orígenes, também com Cipriano, a reflexão se dá em um contexto bem específico. Sua finalidade é salvaguardar a unidade da Igreja, pois em sua época era fortemente ameaçada *ad extra* pelas perseguições e *ad intra* pelas heresias e divisões. É precisamente sobre a unidade da Igreja que Cipriano expõe sua posição.

Todo aquele que se separa da Igreja e se une a uma adúltera ou seja, a uma igrejola, separa-se também das promessas que foram feitas à Igreja. Aquele que agir desta maneira, não poderá alcançar a coroa da vitória de Cristo pela razão de ter abandonado a Igreja. Portanto, ele deverá ser tratado como um estrangeiro, um impuro ou como um integrante do exército inimigo. Aquele que não considerar a Deus como Pai, também não poderá ter a Igreja como mãe. Se houve alguém que conseguiu salvar-se do dilúvio sem estar na arca, pode-se deduzir que haverá também salvação para quem estiver fora da Igreja [...] Quem romper os laços de amizade, de paz e de concórdia,

oferecidos por Cristo, estará agindo contra Cristo; quem conseguir colher frutos em qualquer parte, mas fora da Igreja, estará, na verdade, dispersando a Igreja de Cristo [...] (Cipriano, apud RATZINGER, 1974, p. 316-317).

A firmeza de Cipriano facilmente faz notar seu grande receio de divisões que já ameaçavam a comunidade de fé. O problema da salvação da humanidade não se colocava como questão em sua reflexão. Na verdade, Cipriano via como erro cada bispo se tornar autônomo, prescindindo da comunhão com as outras Igrejas Particulares e, sobretudo, com aquela que preside na caridade, isto é, Roma. Seu objetivo, portanto, é exortativo, como apelo à unidade de toda a Igreja. O axioma nesse contexto se referia a pessoas envolvidas em cismas e heresias, comportando-se como traidores da Igreja. Isto faz perceber que o sentido original da reflexão de Cipriano está distante da interpretação que hodiernamente se quer dar, sobretudo, dificultando o diálogo tanto Ecumênico, quanto Inter-religioso. Por isso, para Joseph Ratzinger, assim como não é correto interpretar de forma isolada qualquer frase da Escritura, analogamente não se pode fazer com nenhuma frase ou axioma da história dos dogmas, prescindindo de seu contexto (RATZINGER, 1974, p. 319).

Sabemos que ao longo da história da Igreja esse axioma foi manipulado e utilizado como arma para auto afirmação da Igreja, em muitos contextos, sobretudo com o Concílio Vaticano II a reflexão retorna à sua questão de origem. O estado atual do problema coloca em foco porque ainda devemos crer e não se os outros irão se salvar. Pois, a salvação é antes de tudo dom de Deus. Para Joseph Ratzinger, o critério, se assim podemos dizer, imposto para a salvação na Igreja é a abertura a Deus, chamada de fé e o amor que devemos a todos os seres humanos, como diaconia de toda a Igreja para história (RATZINGER, 2006, p. 185), pois, «A humanidade vive do serviço eclesial» (RATZINGER, 1974, p. 330). Isto é o que o Evangelho nos exige.

Creio que daqueles que se dizem «católicos», apenas uma mínima parte tome o Evangelho de Cristo por norma de vida. Por aí se vê que não basta que a Igreja receie somente pela salvação dos que não são católicos. Muito mais ainda ela precisa preocupar-se pela santificação e salvação dos seus fiéis (RATZINGER, 1974, p. 324).

Em síntese, tratando da Igreja-Povo de Deus na perspectiva de Joseph Ratzinger, compreendemos que Jesus instaurou o «Novo Povo de Deus» na escolha e

instituição dos «Doze» apóstolos, configurando-os como síntese escatológica do *Antigo* Povo de Deus e, ao mesmo tempo, como reunião do *Novo* Povo de Deus. Outro acontecimento indicador da instauração do *Novo* Povo é o fato de Jesus ter assumido o título messiânico de *Filho do homem*, sendo no Antigo Testamento aplicado ao Povo de Deus. Jesus é o Senhor do *Novo* Povo que surge a partir de sua pessoa. Do mesmo modo, a ceia realizada por Jesus com os «Doze» nos remete imediatamente à Páscoa da Antiga Aliança, constituindo e conferindo a identidade do *Antigo* Povo de Deus. Desse modo, a Eucaristia instituída por Jesus na última ceia é a celebração da nova e definitiva Páscoa, na qual é o próprio Jesus o Cordeiro Pascal que com seu sangue nos redime de uma vez por todas. Enfim, o corpo do Senhor, Morto e Ressuscitado é o novo Templo em torno do qual o *Novo* Povo se reúne para adorar ao Deus Altíssimo. Em seguida, analisamos o conceito de Igreja segundo São Paulo e como o conceito «Corpo de Cristo», quis expressar a íntima relação existente entre Cristo e a Igreja. Os cristãos estão inseridos em Cristo através da Eucaristia, transformando-nos naquilo que recebemos. Na mesma linha, segue Santo Agostinho, enquanto intérprete de São Paulo, com uma eclesiologia espiritual. Para aquele, não existe separação entre Cristo e a Igreja, ela é o «*verum corpus Christi*». Por fim, analisamos propriamente a compreensão de Joseph Ratzinger por Igreja-Povo de Deus. Sua eclesiologia sacramental-eucarística é herdeira da compreensão eclesiológica paulina agostiniana, mas também deve muito à eclesiologia de Henri de Lubac, presente em sua obra «*Corpus Mysticum. L'église au moyen âge*». Para Joseph Ratzinger, a Eucaristia congrega o Novo Povo de Deus, ou melhor, a Igreja só pode se compreender como o Novo Povo de Deus a partir do Corpo de Cristo.

OBSERVAÇÕES CONCLUSIVAS

Situamos a reflexão sobre A Igreja-Povo de Deus na perspectiva teológica de Joseph Ratzinger: uma eclesiologia a partir do «retorno às fontes». Como todo trabalho de pesquisa, também este, não tem como finalidade esgotar toda a reflexão acerca do tema. Aqui pudemos contextualizar, analisar e repropor o aprofundamento em torno do nosso tema. Ficamos certos de se pode haurir das temáticas aqui tratadas, além da riqueza teológica, verdadeiro alimento para a espiritualidade.

Para o desenvolvimento desse trabalho, tivemos como meta atingir alguns objetivos bem específicos. O Primeiro, apresentar a questão do «retorno às fontes» problematizada na primeira parte do século XX até o Concílio Vaticano II. Em seguida, analisar o conceito «Povo de Deus» na *Lumen Gentium* e a contribuição teológica de Joseph Ratzinger para a elaboração desta Constituição Dogmática. E por fim, como ponto culminante da reflexão, analisar o conceito Igreja-Povo de Deus, como imagem eclesiológica, na perspectiva de Joseph Ratzinger.

A reflexão a qual nos propomos, de um modo geral, possibilitou-nos percorrer um caminho que agora concluímos, no qual nos debruçamos sobre a eclesiologia do Novo Povo de Deus de Joseph Ratzinger. Partimos no primeiro capítulo daquelas intuições teológicas que precederam o Concílio Vaticano II. De fato, a proposta de uma Eclesiologia do «retorno às fontes» não só surgiu nos primeiros decênios do século XX, mas, sobretudo, marcou profundamente a orientação daquele que foi o maior acontecimento eclesiológico dos últimos séculos, isto é, a celebração do Concílio Ecumênico Vaticano II. Os vários acontecimentos e transformações que marcaram o início do século XX, sobretudo a deflagração das duas grandes guerras mundiais, já em âmbito eclesiástico a renovação do tomismo, com a descoberta das fontes utilizadas por Santo Tomás e o surgimento da *Nouvelle Théologie*, colocam a base do Concílio. O grande impulso da renovação eclesiológica em curso, sobretudo, nas duas últimas décadas precedentes ao Concílio, caracteriza-o. Toda essa efervescência, de acontecimentos e reflexões, marcou consequentemente toda a Eclesiologia posterior. Sem sombra de dúvida a Eclesiologia ganhou um aspecto novo com o retorno às Sagradas Escrituras e aos Padres da Igreja. Os movimentos, litúrgico, bíblico e patrístico são expressão viva do intento teológico daquele período. Há uma relação

profunda entre a pesquisa entorno das origens da Igreja com um resgate da Tradição. A este respeito é bastante significativo àquilo que Gadamer expressa já na introdução de uma de suas obras: «Ao se compreender a tradição não se compreendem apenas textos, mas também se adquirem discernimentos e se reconhecem verdades.» (2015, p. 29). A proposição de nossa dissertação foi apresentar de forma analítica a Eclesiologia do «retorno às fontes» articulada à categoria Igreja-Povo de Deus a partir da perspectiva de Joseph Ratzinger. Esses movimentos podendo ser denominados de «retorno às fontes» preparam por assim dizer, a Eclesiologia do Concílio Vaticano II. A compreensão no pré-concílio era de que o conhecimento, o quanto mais amplo possível, da natureza e da verdadeira missão da Igreja é de fundamental importância para o aprofundamento da experiência de fé vivida na comunhão eclesial. Só podemos chegar a este objetivo mediante um «retorno às fontes», em outras palavras, nos remetendo às origens da Igreja. Os primeiros cristãos eram conscientes da origem e da natureza da própria Igreja, do mesmo modo tinham clareza de sua missão no mundo. Os textos do Novo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja testemunham isto. Contudo, ao longo dos séculos a Igreja foi se distanciando de suas origens, a história da Igreja do Segundo Milênio mostra bem isso. Chegando ao Terceiro Milênio de sua história, a Igreja se propõe a refazer seu caminho, por meio de um «retorno às fontes».

No segundo capítulo refletimos sobre as contribuições de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II. Inicialmente falamos sobre sua presença no Concílio – numa perspectiva de cunho mais histórico – como foi convocado para participar daquele grandiosíssimo evento e como sua presença foi se mostrando a cada dia, mais significativa. Em seguida abordamos a Eclesiologia do Concílio Vaticano II. E com a intenção de adentrar o quanto possível nesta temática tão densa e ampla, destacamos, três «chaves de leitura» desta Eclesiologia: Comunhão, Eucaristia e a Trindade. Estas três compreensões eclesiológicas se mostram inseparáveis, pois uma, naturalmente, desemboca na outra. Para Concluir – aquele segundo momento da presente dissertação – tratamos especificamente das contribuições de Joseph Ratzinger para a Eclesiologia do Concílio Vaticano II. Sua presença nos «bastidores», uma vez que foi teólogo *peritus*, possibilitou o desenvolvimento de vários documentos que foram aprovados pelos Padres Conciliares. Além disso, sua assiduidade nas reuniões dos teólogos para delinear os passos do Concílio, sem falar em suas pertinentes participações na elaboração dos textos que passariam pelos Padres Conciliares, foi de

fundamental importância para o desenvolvimento da Ecclesologia do Concílio que mais tratou sobre a Igreja.

Em seguida, no terceiro capítulo, dando um verdadeiro destaque, tratamos da Igreja-Povo de Deus na perspectiva de Joseph Ratzinger. Foi possível delinear um caminho de desenvolvimento desta mesma perspectiva. Primeiro, em conformidade com o que foi afirmado no Concílio, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (1964, n.5). Começamos falando nesta parte, de Jesus e a sua iniciativa de instaurar a Igreja como o *Novo Povo de Deus*. Em seguida apresentamos a compreensão ecclesiológica daquele considerado o primeiro *ecclesiólogo*, o Apóstolo Paulo. A Igreja é comparada a um corpo, que tem por cabeça o próprio Cristo, que a governa através dos séculos. Imediatamente foi igualmente apresentado o pensamento de Santo Agostinho, eminente herdeiro da «ecclesologia» de São Paulo. Para este grande Padre da Igreja não se pode separar por hipótese alguma a Igreja de Cristo. Como Joseph Ratzinger ocupa um lugar preponderante no desenvolvimento da ecclesologia depois do Concílio, propusemos uma análise das perspectivas no contexto do pós-concílio. E por fim, abordamos especificamente a compreensão de Joseph Ratzinger por Igreja Povo de Deus. Não obstante tendo se baseado quase que plenamente em sua perspectiva teológica nos outros temas acima expostos, neste último desenvolvemos especificamente sua ecclesologia eminentemente sacramental, que bebe do pensamento de São Paulo, bem como do de Santo Agostinho. Destacamos, além disso, seu contato com as reflexões de Henri de Lubac. Tudo isso, lhe fez cunhar a afirmação de a Igreja é «povo de Deus a partir do corpo de Cristo» (RATZINGER, 1974, p. 84).

Passados cinquenta anos da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), a teologia, sobretudo aquela Católica, tenta corresponder às intuições daquele que foi o maior evento eclesial da história. Sabemos que o mencionado Concílio foi um acontecimento culminante de toda uma reflexão que caracterizou pelo menos o século XX. Um «Concílio da Igreja sobre a Igreja», como ficou conhecido, desenvolveu uma ecclesologia caracterizada por colocar a Igreja tanto como sujeito, quanto como objeto de suas reflexões. Uma densidade teológica sobremaneira, elaborada a partir da contribuição de vários expoentes da teologia, dos quais destacamos Joseph Ratzinger. Foram propostas imagens e/ou conceitos ecclesiológicos elucidados por aprofundadas pesquisas teológicas, destacando-se aquele que compreende a Igreja como Povo de Deus.

A teologia atual uma vez que se pretende séria e pertinente não pode prescindir da análise desse contexto e de suas descobertas e redescobertas. O desejo de *aggiornamento* a partir do «retorno às fontes» que caracterizou o Concílio é hoje o ponto de partida da teologia, direta ou indiretamente. A perspectiva teológica de Joseph Ratzinger contribuiu significativamente para o desenvolvimento da eclesiologia em seu estado atual das coisas. É particularmente relevante para compreender a eclesiologia do século passado, sendo Joseph Ratzinger, um de seus representantes e para situar um *status quaestionis* não podendo prescindir de seu estudo. Portanto, levando em consideração esses pressupostos, a presente dissertação, quis elucidar o quão são importantes e atuais no âmbito da reflexão eclesiológica, as intuições aqui refletidas.

Se pudéssemos destacar a importância deste trabalho, diríamos que está em abrir a reflexão teológica para as perspectivas cada vez mais densas. Temos diante de nós um horizonte amplo e longe de ser alcançado que, ao invés de desmotivar, instiga à sua perseguição. O «retorno às fontes» é um imperativo fundamental para a abordagem eclesiológica que nos propomos fazer. Desse mandato, que a própria Igreja tem auscultado desde o princípio do século passado, não podemos prescindir. Todavia, surgem sempre as questões: como se dará este retorno? Ou em que mesmo consiste? Joseph Ratzinger desenvolve sua eclesiologia tendo estas questões como pressupostas, uma vez procura descer sempre mais ao sentido primitivo dos conceitos e, portanto, o original e autêntico.

Em meados do século passado, foi retomado com muita força o conceito veterotestamentário de «Povo de Deus». Este foi eleito pelos Padres do Concílio Vaticano II como o melhor conceito definidor da realidade da Igreja, pois o conceito de «Corpo de Cristo» estava muito desgastado devido à sua múltipla possibilidade de interpretação. Além disso, esse conceito, desde o período do Romantismo, remetia à dimensão puramente espiritual da Igreja. Contudo, o «novo» conceito de «Povo de Deus» trouxe consigo algumas dificuldades de interpretação. Logo após o concílio, foi muito difundida a interpretação meramente social do conceito. Esta interpretação gerou muitas discussões e a crise pós-conciliar pela qual a Igreja passou (BENTO XVI, 2013, p. 8).

Portanto, como é perceptível, a reflexão e aprofundamento estão longe de se esgotarem por ora. Sendo assim, com o intuito de propor perspectivas para uma pertinente continuidade, desse estudo em pesquisas posteriores, enxergamos a

necessidade do conceito Povo de Deus precisar cada vez mais de um entendimento à luz de sua concepção originária. Mas para isso, é irrenunciável o recurso metodológico de «retorno às fontes».

Joseph Ratzinger, ainda, para além das inúmeras e pertinentes intuições, com as quais ilustra a eclesiologia do «século da Igreja», chama nossa atenção para uma nuance no desenvolvimento do conceito «Povo de Deus» na *Lumen Gentium*. Trata-se do qualitativo «Novo». Não implica de modo algum em um mero acessório ao conceito, trata-se na verdade de um termo carregado de sentido teológico, permitindo-nos reconhecer em que sentido a Igreja pode ser chamada de «Povo de Deus». A Aliança que dá origem ao Povo – a Igreja – é o «Novo Povo de Deus», porque nasce da «Nova Aliança» (cf. LG n.9). Dada a importância desta fundamental chave de leitura para a compreensão do conceito «Povo de Deus», um aprofundamento será sempre oportuno.

REFERÊNCIAS

- VV.AA. **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes/ Paulus, 2002.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALBERIGO, Giuseppe. (Org.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1996. v. 1.
- _____. (Org.). **História do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 2000. v. 2.
- ALDAZÁBAL, José. **A Eucaristia**. Trad.: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BENTO XVI, Papa. **Exortação Apostólica *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.
- _____. **Os Padres da Igreja**. De Clemente Romano a Santo Agostinho. Trad.: Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª impressão. São Paulo: Paulus, 2003.
- BROWN, Raymond E. **A morte do Messias**. Comentário das Narrativas da Paixão no Quarto Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2011. v. 2.
- CANOBBIO, Giacomo; CODA, Piero (Org.). **La Teologia del XX secolo: um bilancio, prospettive storiche**. Roma: Città Nuova, 2003. v. 1.
- _____. **La Teologia del XX secolo: um bilancio, prospettive sistematiche**. Roma: Città Nuova, 2003. v. 2.
- _____. **La Teologia del XX secolo: um bilancio, prospettive pratiche**. Roma: Città Nuova, 2003. v. 3.
- CASALE, Umberto. **Il Mistero della Chiesa**. Saggio di Ecclesiologia. Torino: Editrice Elle Di Ci. Leumann, 1998.
- CASEL, Dom Odo. **O Mistério do Culto no Cristianismo**. 2ª ed. Trad. Gemma Scardini. São Paulo: Loyola, 2011.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Documenta:** Documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010). Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como Comunhão. 28/05/1992. Brasília: Edições CNBB, 2011.

_____. **Declaração *Dominus Iesus***, sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, **Teologia hoje:** Perspectivas, Princípio e Critérios. São Paulo: Paulinas, 2013.

CONGAR, Yves. **Diario del Concilio** 1960-1963. Trad. Dorino Tuniz. Milano: San Paolo, 2005. Tomo I.

_____. **Diario del Concilio** 1964-1966. Trad. Bruno Pistocchi. Milano: San Paolo, 2005. Tomo II.

CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Hagnos, 2008.

DANIÉLOU, Jean. **Bíblia e Liturgia:** A teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. Trad. Geraldo Lopes. São Paulo: Paulinas, 2013 – (Coleção fonte viva).

_____. **Sôbre o Mistério da História:** A esfera e a cruz. Trad. Maria Laura Philbert. São Paulo: Herder, 1964.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por + José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas e Edições Loyola, 2007.

DIANICH, Severino; NOCETI, Serena. **Trattato sulla Chiesa**. Brescia: Queriniana, 2002.

DOCUMENTOS DE LEÃO XIII: (1878-1903). Trad. Honório Dalbosco, Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005 – (Documentos da Igreja).

- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- DULLES, Avery. A Igreja e seus modelos: apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos. Trad. Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1978 – (Coleção Teologia hoje).
- FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus. **Mysterium Salutis**: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. A Igreja. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/1.
- FLORES, Juan Javier. **Introdução à Teologia Litúrgica**. Trad. de Antonio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2006 – (Coleção liturgia fundamental).
- FORTE, Bruno. **La Chiesa della Trinità**. Milano: San Paolo/ Cinisello Balsamo, 1995.
- FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias (séculos I-VII)**: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.
- FUENTE, Eloy Bueno de la. **Sapientia fidei**. Ecclesiología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1998 – (Serie de Manuales de Teología).
- GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. 3ª ed. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2012.
- GILSON, Étienne. **O filósofo e a Teologia**. Trad. Tiago José Risi Leme. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda; São Paulo: Paulus, 2009.
- JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. Trad.: João Rezende Costa. São Paulo: Hagnos, 2011.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia***. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. **Carta Encíclica *Fides et Ratio***. 9ª edição. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. **Discurso aos Bispos dos Estados Unidos da América**, 16/12/1987.
- _____. Discurso à Cúria Romana. **L'Osservatore Romano**. Roma, 21de dez. 1990.

- LACOSTE, Jean-Yves (org.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- LADARIA, Luis F. **O Deus vivo e verdadeiro**. O mistério da Trindade. Trad: Paulo Gaspar de Medeiros, SJ. São Paulo: Loyola, 2005.
- LUBAC, Henri de. **A Igreja na crise atual**. Trad. Adalton Gomes Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1972.
- MARSILI, Salvatore. **Sinais do Mistério de Cristo**: teologia litúrgica dos sacramentos, espiritualidade e ano litúrgico. Trad. José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2009 – (Coleção liturgia fundamental).
- MONDIN, Battista. **As Novas Eclesiologias**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dogmática Católica**: teoria e prática da Teologia. Trad. Volney Berkenbrock. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NEUFELD, Karl H (Org.). **Problemas e perspectivas de Teologia Dogmática**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1993.
- PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi***. 21ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- PHILIPS, Gerard. **A Igreja e seu Mistério**: no II Concílio do Vaticano. Trad. Frei Orlando dos Reis, OFM. São Paulo: Herder, 1968. Tomo I.
- PIÉ-NINOT, Salvador. **Introdução à Eclesiologia**. Trad.: João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.
- RATZINGER, Joseph. MESSORI, Vittorio. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga. Trad.: Pe. Fernando José Guimarães CSSR. São Paulo: EPU, 1985.
- _____. **Gesù di Nazaret**: la figura e il messaggio. Città del Vaticano: Libreria Edtrice Vaticana, 2013. v. 6/1 – (Opera Omnia).
- _____. **Teologia della Liturgia**: la fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana. Città del Vaticano: Libreria Edtrice Vaticana, 2010. v. 11 – (Opera Omnia).
- _____. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 2ª ed. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2006.

- _____. **O Novo Povo de Deus.** Trad.: Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 1974.
- ROWLAND, Tracey. **A fé de Ratzinger: a Teologia do Papa Bento XVI.** Trad.: Carlos P. Alonso. São Paulo: Raimundo Lúlio e Ecclesiae, 2013.
- SANT'AGOSTINO. **Commento al Vangelo e alla Prima Epistola di San Giovanni.** 3ª ed. Roma: Citta' Nuova, 2004. v. XXIV/1 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____. **De Civitate Dei.** 21, 25,3. 2ª ed. Roma: Citta' Nuova, 1981. v. V/3 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____. **Esposizioni sui Salmi,** 126, 7. 2ª ed. Roma: Citta' Nuova, 1981. v. XXVIII/1 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____. **I Costumi della Chiesa cattolica.** 1, 30, 62. Roma: Citta' Nuova, 1981. v. XIII/1 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **La Dottrina Cristiana.** Prol. 1. Roma, 1992. Roma: Citta' Nuova, 1992. v. VIII – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Le Confessioni.** 7, 7, 11. 8ª ed. Roma: Citta' Nuova, 2007. v. I – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Prima Catechesi Cristiana.** 15, 23. Roma: Citta' Nuova, 2001. v. VII/2 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Sermo, 22, 10.** 3ª ed. Roma: Citta' Nuova, 1979. v. XXIX – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Sermo, 104, 3, 4.** Roma: Citta' Nuova, 1983. v. XXX/2 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Sermo 272.** Roma: Citta' Nuova, 1984. v. XXXII/2 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- _____, **Su Battesimo Contra i Donatisti.** 3, 2,2. Roma, 1998. Roma: Citta' Nuova, 1998. v. XV/1 – (Nuova biblioteca Agostiniana).
- SARTORE, Domenino; TRIACCA, Achille M. **Dicionário de liturgia.** São Paulo: Paulus, 1992 (Série Dicionários).

- SEEWALD, Peter. **O último testamento**. Trad. Petê Rissati. São Paulo: Planeta, 2017.
- SERRANO, Vicente. **A Páscoa de Jesus em seu tempo e hoje**: Apêndice com a Hagadá de Pessach. Trad. Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1998.
- SESBOÛÉ, Bernard (org). **Os sinais da Salvação**: Os Sacramentos. A Igreja. A Virgem Maria. 2ª edição. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2013 – (História dos Dogmas). Tomo 3.
- KEHL, Medard. **A Igreja**. Uma eclesiologia católica. São Paulo: Loyola, 1997.
- TEIXEIRA, Elizabeth. **As três metodologias**: Acadêmica, da ciência e da pesquisa. Petrópolis: Vozes, 2005.

REFERÊNCIAS DA INTERNET

- BENTO XVI, Papa. **Audiência Geral**. 28 de Outubro de 2009. Disponível em:
<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028.html> Acesso em: 10 de jan. 2017.
- _____. **Discurso na abertura do Congresso anual da Diocese de Roma**, 13 de Junho de 2011. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110613_convegno-diocesi-rm_po.html>. Acessado em: 10 de out. 2015.
- _____. **Encontro com o clero de Roma**: Sala Paulo VI, 14 de Fevereiro de 2013. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_po.html>. Acessado em: 24 de out. 2015.
- GIBELLINI, Rosino. **O papel da teologia no Concílio e o estatuto os teólogos e teólogas hoje**. Artigo traduzido por Moisés Sbardelotto. Disponível em:
<<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517231-o-papel-da-teologia-no-concilio-e-o-estatuto-os-teologos-e-teologas-hoje>>. Acessado em: 22 de out. 2015.

GIOVANNI XXIII, Papa. **Allocuzione con la quale annuncia il sinodo romano, il concilio ecumenico e l'aggiornamento del codice di diritto canônico:**

<http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1959/documents/hf_j-xxiii_spe_19590125_annuncio.html>. Acessado em: 22 de nov. 2015.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Patres Ecclesiae***. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_02011980_patres-ecclesiae_po.html>. Acessado em: 14 de out. 2015.

_____. **Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem***. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_26081986_augustinum-hipponensem_sp.html>. Acessado em: 13 de out. 2015.

_____. **Discurso aos bispos dos Estados Unidos da América**. 16 setembro 1987. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1987/september/documents/hf_jp-ii_spe_19870916_vescovi-stati-uniti.html>. Acessado em: 11 de jun. 2017.

_____. **Discurso à Cúria Romana**. 20 de dezembro de 1990. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/december/documents/hf-jp-ii_spe_19901220_curia.html>. Acessado em: 9 de jun. 2017.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Apresentação ao VII volume da *Opera Omnia de Joseph Ratzinger***. 28 de novembro de 2012. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/muller/rc_con_cfaith_doc_20121128_riflessioni-muller_it.html>. Acessado em: 16/11/2015.

PIO XII, Papa. **Carta Encíclica *Humani Generis***. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html>. Acessado em: 22 de set. 2015.

_____. **Carta Encíclica *Mediator Dei***. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html>. Acessado em: 21 de jan. 2017.

_____. **Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi***. Disponível em:
<http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi_po.html>. Acessado em: 21 de out. 2015.

RATZINGER, Joseph. **Intervento sull'ecclesiologia della Costituzione "*Lumen Gentium*" al Convegno Internazionale sull'attuazione del Concilio Ecumenico 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>. Acessado em: 10 de nov. 2015.