

A Igreja como povo de Deus

L'Église peuple de Dieu

Mario de França Miranda*

Resumo: O texto procura uma compreensão teológica da noção de Povo de Deus. Primeiramente busca esclarecer esta expressão a partir dos dados da Escritura e como ela sofreu transformações semânticas ao longo da história. A segunda parte procura uma compreensão teológica desta expressão, com base especialmente no Concílio Vaticano II. Em seguida se examina sua recepção por parte da Igreja na América Latina, abordando-se então os debates nos anos posteriores ao Concílio. Finalmente se explicitam as implicações desta noção para a vida da Igreja, seja em sua mentalidade, seja em sua estrutura institucional, em vista de possibilitar em seu seio um Povo de Deus adulto, responsável e atuante. A conclusão ressalta a importância do tema para hoje.

Palavras-chave: Eclesiologia, Laicato, Vaticano II, Povo de Deus.

Résumé: Le texte est en quête d'une compréhension théologique de la notion de Peuple de Dieu. Premièrement, il cherche à clarifier cette expression à partir des données de l'Écriture et comment elle a souffert des transformations sémantiques tout au long de l'histoire. La seconde partie, sur la base spécialement du Concile Vatican II, vise une compréhension théologique de cette expression. Ensuite, le texte examine sa réception de la part de l'Église en Amérique Latine, en abordant ainsi les débats qui s'en sont suivis dans les années postérieures au concile. Enfin, il explicite les implications de cette notion dans la vie de l'Église, soit dans sa mentalité, soit dans sa structure institutionnelle, en vue de rendre possible en son sein un Peuple de Dieu adulte, responsable et actif. La conclusion met en relief l'importance du thème aujourd'hui.

Mots-clés: Ecclésiologie, Laïcat, Vatican II, Peuple de Dieu.

* Mario de França Miranda, SJ: Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana (Roma); Professor de Teologia na PUC-Rio. Autor de diversos artigos e livros de teologia. Últimas publicações: *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006; *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009; *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

Introdução

As verdades da fé cristã, que foram patrimônio tranquilo de séculos de cristianismo e guias inquestionáveis de muitas gerações passadas de cristãos, podem, entretanto, ver-se consideradas em certas épocas temas de debates e causas de dissensões. A razão deste fato está no *contexto existencial, histórico, sociocultural* em que esta verdade de fé é anunciada, entendida e vivida por uma geração. Porque todo anúncio salvífico jamais é feito ao ser humano em geral já que este não existe, mas encontra sempre este mesmo ser humano já inserido numa determinada sociedade com características próprias. A eclesiologia predominante durante séculos na Igreja, chamada por alguns de hierarcolgia por se limitar ao clero, reduzindo os demais fiéis a uma massa passiva e sem voz, se verá enfraquecida por sólidos estudos bíblicos que deixam transparecer melhor a vida das primeiras comunidades cristãs. Estes testemunhos neotestamentários, juntamente com estudos históricos e sistemáticos que procuravam corrigir uma eclesiologia que ignorava a maior parte dos membros da Igreja, não deixaram de influenciar os participantes do Concílio Vaticano II levando-os a debates acalorados na aula conciliar e a opções eclesiológicas de sérias consequências para o futuro da Igreja. A expressão bíblica *Povo de Deus* constitui apenas mais um caso desta mudança na eclesiologia vigente.

Sendo assim se revela insuficiente um estudo que procure esclarecer apenas o seu sentido bíblico ou que o pense numa perspectiva de teologia sistemática deixando no esquecimento a situação concreta vivida pela comunidade de fiéis. Naturalmente sabemos que todos os dados da revelação ao serem abordados, entendidos e expressos, o são sempre no interior de uma perspectiva de leitura, de um horizonte de compreensão, que irá simultaneamente desvelar e velar certas dimensões da mensagem salvífica, mesmo que implicitamente. Mas aqui este condicionamento histórico e cultural será abordado *explicitamente*, situando esta reflexão no atual momento eclesial marcado, sobretudo por um debate em curso sobre o valor e a pertinência do Concílio Vaticano II.

Trataremos esta noção primeiramente a partir dos dados da Escritura e como passou por transformações semânticas ao longo da história. Numa segunda parte buscaremos uma compreensão teológica

desta expressão, fundamentando-nos especialmente no Vaticano II. Em seguida veremos sua recepção na Igreja da América Latina, abordando então os debates nos anos que se seguiram ao Concílio. Finalmente veremos o que implica de mudança por parte da Igreja, seja em sua mentalidade, seja em sua estrutura institucional, para que todos em seu seio se sintam realmente um Povo de Deus adulto, responsável e atuante. Concluiremos com uma breve reflexão que ressalta a importância do tema para a Igreja atual.

I. Povo de Deus na Escritura e na história do cristianismo

No *Primeiro Testamento* encontramos a expressão “nação”, de conotação mais sociopolítica, e o termo “povo” que implica mais parentesco, relações pessoais, escolha. Nunca se fala de Israel como a nação de Javé e sim como Povo de Deus, constituído por eleição de Deus, manifestada na aliança realizada no Monte Sinai (Ex 6,7) e que coloca Israel numa relação íntima e familiar com Deus. A consciência de ser o Povo de Deus fundamenta tanto a intervenção de Deus em favor de seu povo, como também o correspondente comportamento ético de Israel na obediência ao Deus da aliança. Esta noção oferece *identidade* ao povo, sobretudo em momentos de crise, de tal modo que podemos afirmar ser uma aliança irreversível e fundamental para Israel. Depois do exílio, contudo a expressão ganhará certa universalidade pela inclusão das demais nações no povo de Deus, por ser Deus o único Deus e criador de tudo, fornecendo assim base para a unidade escatológica de toda a humanidade. A expressão “novo Povo de Deus” no Antigo Testamento não indica uma nova aliança, mas simplesmente a restituição da mesma que é indestrutível e perene. Se, por um lado, a eleição por parte de Deus torna esta noção veterotestamentária imprescindível para uma eclesiologia, por outro, esta deve respeitar a precedência e a legitimidade de Israel como povo de Deus, que é só um, indicando que a separação de judeus e cristãos deverá ser suprimida na escatologia.¹

¹ CH. FREVEL, art. Volk Gottes, *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 X. Freiburg: Herder, 2006. p. 843-846.

No *Novo Testamento* o tema do Povo de Deus aparece com frequência e designando Israel. Constitui a meta da missão de Jesus: reunir as doze tribos num só povo no fim dos tempos, daí a escolha dos doze apóstolos. A primeira geração de cristãos se compreende como a Igreja (*ekklesia*) convocada por Deus *em Cristo* que sucessivamente acolhe também os não judeus. Paulo sustenta ser Israel o Povo de Deus escolhido, embora constituam os cristãos um “resto” (Rm 11,5) que acolheu Jesus como Messias, beneficiando-se, porém, das promessas de Deus a Abraão. Assim utiliza a expressão Povo de Deus apenas nas citações veterotestamentárias. Mais tarde o cristianismo começa a se separar do judaísmo e utiliza outras expressões que deixam de fora os judeus (1Pd 2,9; Ef 2,19), sendo que nos Atos dos Apóstolos o tema do Povo de Deus ocorre com frequência, mas sem que haja uma substituição de Israel pela Igreja que só acontecerá mais tarde (Epístola de Barnabé).² Enquanto assembleia do Povo de Deus ganha novos matizes: o protagonismo de todos, a igualdade de todos prévia a funções e carismas, a consciência comum de pertença, a dignidade de um povo santo, consagrado e sacerdotal (1Pd 2,7-10).

Posteriormente a expressão irá designar o novo Povo de Deus distinguindo-se da expressão Povo de Deus, atribuída pelos autores desta época ao Antigo Testamento. Na liturgia aparece (*populus*) ao lado de outras designações como *ecclesia*, *plebs* e *família*. Mais tarde numa perspectiva de organização social aparecerá como *christianitas* ou *populus christianus* distinto da hierarquia, reduzido à passividade, privado da característica de consagrado (reservada apenas a alguns) e de sua missão messiânica.³ Só mais recentemente recuperou-se o sentido de toda a Igreja como Povo de Deus, tal como aparece na eclesiologia do Concílio Vaticano II.⁴

² W. KRAUS, art. Volk Gottes (NT), *LThK3 X*, p. 846s.

³ Para uma breve visão histórica, ver G. ALBERIGO. O Povo de Deus na experiência de fé, *Concilium* 1984/6, p. 35-49.

⁴ S. WIEDENHOFER, art. Volk Gottes (dogmengeschichtlich), *LThK3 X*, p. 847s.

II. No Concílio Vaticano II

A designação da Igreja como “Povo de Deus” tematizada logo no início da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* se deveu à intenção da maioria dos bispos conciliares de abordar o que diz respeito a *todos os membros da Igreja* antes de tratar da hierarquia,⁵ ao contrário do que estava previsto no esquema da Comissão Preparatória, encerrando assim uma visão hierarcológica da Igreja, o que foi conseguido depois de intensos debates. O segundo capítulo dedicado ao “Povo de Deus” se situa logo depois do capítulo anterior que considera o “mistério da Igreja” e que tem como sujeito da ação salvífica o próprio Deus, respectivamente as três pessoas trinitárias, caracterizando a Igreja como obra da Santíssima Trindade. Entretanto com a imagem de Povo de Deus é a própria Igreja que aparece como sujeito atuante na história, complementando assim a doutrina do primeiro capítulo.⁶

Esta imagem⁷ demonstra sua fecundidade ao apontar características fundamentais da Igreja até então esquecidas na eclesiologia anterior. Primeiramente o fato de que na economia cristã Deus quis se servir de um povo para realizar seu desígnio salvífico destinado a toda humanidade. “Aproveu, contudo, a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que O conhecesse na verdade e santamente O servisse” (LG 9). Primeiramente esta afirmação desqualifica qualquer interpretação individualista da salvação cristã, já que exige a pertença a uma concreta *comunidade humana*, mesmo que seja em graus diversos (LG 13). A atuação salvífica do Espírito Santo tem sempre uma tendência encarnatória inata, que leva o ser humano a Cristo e

⁵ “O próprio Povo e sua salvação pertencem no projeto de Deus à categoria de fim, enquanto a hierarquia está ordenada a este fim como meio” (Relatio, AS III/I, p. 208).

⁶ P. HÜNERMANN. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, em: P. HÜNERMANN; B. J. HILBERATH (Hrsg.). *Herders Theologische Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK)* II. Freiburg, 2009. p. 371.

⁷ Sendo a Igreja um mistério, não conseguimos encerrá-la num conceito. Daí utilizarmos imagens para caracterizá-la. Talvez o símbolo fosse um termo mais correto, pois contém de certo modo o que expressa, embora aberto para outros símbolos que o completam e interpretam. Ver W. KASPER, *Katholische Kirche*. Wesen, Wirklichkeit, Sendung. Freiburg: Herder, 2011. p. 180.

à comunidade dos que se reúnem em nome de Cristo. Consequentemente, mesmo a escuta da Palavra de Deus deve acontecer no interior da comunidade de fé, num espaço eclesial, verdade esta esquecida na Reforma com consequências desastrosas para a unidade cristã e para as próprias Igrejas nascidas da Reforma.

Esta noção designa também que o projeto salvífico de Deus se desenvolve no *interior da história* por meio de um Povo escolhido inserido numa sociedade e numa época histórica. Sendo assim esta comunidade de homens e mulheres é incumbida de levar adiante o projeto de Deus para a humanidade, é responsável como luz do mundo, fermento na massa e sal da terra, em transformar a sociedade na família de Deus. Daí poder ser chamado de “povo messiânico”, não só proclamando, mas sendo já o “germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação” (LG 9), que irá constituir a comunidade dos bem-aventurados na vida futura em Deus.

Enquanto povo messiânico todo ele voltado para a realização do Reino de Deus é a Igreja sinal, *sacramento* e instrumento deste mesmo Reino já acontecendo na história. “Sua meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra, a ser estendido mais e mais até que no fim dos tempos seja consumado por Ele próprio” (LG 9). Com outras palavras a Igreja deve deixar transparecer para o mundo em suas palavras e em sua vida a família de Deus, a humanidade querida por Deus, a exemplo de seu fundador Jesus Cristo. Ela constitui a mediação histórica da salvação de Deus, tornando-a sempre atual para seus contemporâneos na fé e na vida de seus membros. Deste modo toda ela está voltada para fora de si, seja como comunidade de fiéis, seja como instituição visível. Enquanto leva adiante a missão de Israel na história como Povo de Deus a Igreja pela nova aliança em Jesus Cristo e pela ação do Espírito Santo, constitui o Novo Povo de Deus formado por judeus e gentios e destinado a abarcar toda a humanidade.

O texto conciliar trata em seguida do *modo* como o Povo de Deus exerce sua missão messiânica na história. Jesus Cristo vem caracterizado como o Sumo sacerdote, sem que esta afirmação, neste lugar, receba a necessária distinção do sacerdócio no Antigo Testamento, conforme nos apresenta a mesma Carta aos Hebreus (7,27; 9,11-28; 10,1-18). Então vem afirmado: “Pois os batizados,

pela regeneração e unção do Espírito Santo, são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo” (LG 10), com base no texto da Carta de S. Pedro (1Pd 2,9s). Observe-se, entretanto, que este texto se dirige aos cristãos gentios e constitui uma exortação batismal, a qual pressupõe a novidade da salvação realizada por Jesus Cristo, acolhida na fé e tornando-os assim membros do Povo de Deus.⁸ O Concílio retorna assim à tradição das comunidades neotestamentárias e à Igreja primitiva que reservavam o termo “sacerdócio” a Jesus Cristo e ao Povo de Deus até o século III. Este sacerdócio se concretiza na oração, no louvor, na oferta de si, no testemunho de vida, na verbalização das razões da esperança cristã. Esta teologia fundamenta a participação, a corresponsabilidade e o protagonismo de todos na Igreja e em sua atividade evangelizadora, que irá desabrochar numa adequada teologia do laicato.⁹

No parágrafo seguinte que trata da relação do sacerdócio comum dos fiéis com o sacerdócio ministerial podemos notar a dificuldade em se libertar de um uso linguístico secular, já que conservam a expressão sacerdócio também para o ministério ordenado. Daí a necessidade de estabelecer uma clara distinção entre ambos (são essencialmente diferentes, e não apenas gradualmente), estão ordenados um ao outro e participam, cada qual a seu modo, do único sacerdócio de Cristo. O serviço sacerdotal dos ministros ordenados consiste em formar, reger e celebrar a eucaristia na pessoa de Cristo para todo o povo. “Os fiéis, no entanto, em virtude de seu sacerdócio régio, concorrem (coatuam) na oblação da Eucaristia e o exercem na recepção dos sacramentos, na oração e ação de graças, pelo testemunho de uma vida santa, pela abnegação e pela caridade ativa” (LG 10).

Este texto apresenta certas *imprecisões*.¹⁰ Pois o termo “fiéis” designa todos os membros da Igreja e não só os não ordenados, que também coatuam quando não presidem a eucaristia. Além disso, a atuação dos fiéis não se limita à oblação da Eucaristia e, portanto à forma litúrgica do exercício do sacerdócio comum enquanto distinto

⁸ W. KASPER, ob. cit., p. 183.

⁹ J. A. ESTRADA, art. Pueblo de Dios, em: I. ELLACURÍA-J; SOBRINO (Ed.). *Mysterium Liberationis II*. Madrid: Ed. Trotta, 1994. p. 185.

¹⁰ HÜNERMANN, ob. cit., p. 377s.

do sacerdócio ordenado, pois o termo “fiéis” vale também para a hierarquia e designa uma dignidade comum a todos. Observe-se também que os fiéis leigos exercem seu sacerdócio não apenas na “recepção” dos sacramentos, pois tal não vale para o batismo e o matrimônio. Neste sentido o texto da Constituição sobre a Liturgia é mais claro: “Com razão, pois, a Liturgia é tida como o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do homem; e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros” (SC 7). Também a concretização do sacerdócio comum poderia ser mais incisiva com relação à missão fundamental de toda a Igreja em propagar e realizar o Reino de Deus.

A imagem da Igreja como Povo de Deus deve ser completada pela de *Corpo de Cristo*, pois depois da encarnação do Verbo, do mistério pascal e da vinda do Espírito, este Povo tem na pessoa de Jesus Cristo o fundamento de sua identidade e de sua fé constituindo assim uma *comunidade* que deve viver à semelhança do Filho na obediência ao Pai e animada, iluminada e fortalecida pelo Espírito Santo.¹¹ A participação num mesmo pão constitui o Corpo de Cristo, que é a Igreja (1Cor 10,17). A eucaristia celebra e torna presente o mistério pascal. Os cristãos que buscam viver este mistério em suas vidas e que dela participam constituem um Povo de Deus qualificado, que entra verdadeiramente em comunhão com Deus e constitui uma comunidade de fiéis.¹² As duas imagens se completam, embora sejam imagens de um mistério que nos ultrapassa.

Entretanto, uma primeira avaliação da caracterização da Igreja como Povo de Deus apresenta uma vantagem com relação à noção de Corpo de Cristo. Pois ela aceita *diversas modalidades* de se relacionar com a Igreja em virtude da acolhida da graça divina: desde a criação (*Ecclesia ab Abel*; LG 2), passando pelos outros cristãos (LG 15) e chegando até mesmo aos não cristãos (LG 16). Deste modo facilita seu relacionamento com outras instituições. Outro ponto positivo desta

imagem diz respeito a seu *caráter histórico* que elimina uma visão triunfalista da Igreja, já que ela está constantemente necessitada de conversão e renovação, sujeita às dificuldades e perigos inerentes a qualquer instituição histórica, sendo uma realidade relativa porque ainda a caminho de sua plenitude na outra vida. Desse modo ela pode apresentar sempre (como realmente aconteceu) configurações institucionais diversas, conforme os contextos históricos e socioculturais nos quais ela se encontra inserida. Sem dúvida alguma a consequência eclesiológica de maior importância está na *igual dignidade* (LG 32) de todos os membros da Igreja, prévia aos diversos ministérios e carismas, que fundamenta a comunhão, a participação e a responsabilidade missionária de *todos* na evangelização.¹³

III. A recepção da Igreja como Povo de Deus na América Latina

A recepção da eclesiologia conciliar na América Latina provocará uma nova reflexão sobre a noção da Igreja como Povo de Deus. Vários fatores contribuíram para esta tomada de consciência: maior conhecimento dos dados bíblicos, da história do cristianismo, da diversidade das configurações históricas da Igreja, do peso na estrutura institucional por parte do poder, do prestígio e das riquezas e, sobretudo, da realidade da Igreja latino-americana constituída majoritariamente de pobres. Conhecemos as conclusões das Assembleias Episcopais do CELAM, especialmente as de Medellín e de Puebla, que resultaram na opção preferencial pelos pobres, na inserção de agentes pastorais entre as camadas mais carentes da população, no florescimento das Comunidades Eclesiais de Base, nas diversas teologias da libertação. A consciência da importância dos pobres, enquanto protagonistas das urgentes transformações sociais, levou alguns a pensar numa Igreja Popular, ou numa compreensão da expressão “Povo de Deus” como de uma Igreja constituída e estruturada a partir dos pobres.

Naturalmente se evitamos compreender uma Igreja exclusiva de certa classe social em oposição com as demais, e, portanto, sem reduzir

¹¹ Y. CONGAR. La Iglesia como Pueblo de Dios, *Concilium* 1 (1965) p. 26-33.

¹² J. RATZINGER. *O Novo Povo de Deus* São Paulo: Paulinas, 1969. p. 82s; e também W. PANNENBERG. *Systematische Theologie III*. Vandenhoeck: Göttingen, 1993. p. 120s.

¹³ M. KEHL, art. Volk Gottes, *LThK3 X*, p. 848s.

o termo bíblico à sua conotação sociológica, embora reconhecendo que esta mesma dimensão não pode ser negada nem na história de Israel e nem das primeiras comunidades cristãs, então resta indagarmos por seu *sentido* para uma eclesiologia, sobretudo em nossos dias quando nos choca o descompasso entre a atual sociedade e a configuração medieval da Igreja Católica. Corretamente, a nosso ver, alguns criticaram a compreensão tradicional da expressão Povo de Deus como demasiado universal e formal.

De fato, a existência histórica de Jesus de Nazaré, suas palavras e suas ações em favor dos mais desfavorecidos, sua distância com relação aos poderosos de seu tempo, revelam a *intenção de Deus* de realizar a salvação da humanidade na humildade, na fraqueza, na pobreza e na privação de poder humano. Portanto, o fundamento último e decisivo da opção pelos pobres é estritamente teológico, porque baseado no modo de agir do próprio Deus.¹⁴ Daí a afirmação taxativa do Concílio, embora não tenha conseguido realizar plenamente seu objetivo: “Mas assim como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho a fim de comunicar aos homens os frutos da salvação” (LG 8).

Deste modo uma Igreja inserida e configurada em conformidade com a realidade dos pobres, que já pode ser encontrada em muitas dioceses da América Latina com seus pastores próximos ao povo por sua simplicidade e humildade, corresponde mais ao desígnio salvífico de Deus, sem, entretanto, excluir outras configurações legítimas do Povo de Deus¹⁵ devidas a outros contextos socioculturais e a outros desafios pastorais como o mundo da cultura. Mas estas outras configurações deverão se deixar *orientar* em sua estrutura e ação pastoral pelas Igrejas dos pobres, pois estas se apoiam na força de Deus, como o Mestre de Nazaré e os primeiros cristãos, evitando assim se mundanizarem pela aliança com o poder, as riquezas e as honrarias. A vivência encontrada atualmente em muitas Igrejas do Terceiro Mundo, em contraste com as europeias, confirma a legitimidade e a importân-

cia desta configuração do Povo de Deus, que deveria ser levada mais a sério pelas autoridades eclesásticas.¹⁶

Sem falar dos anteriores, o *Documento de Aparecida* é incisivo neste ponto: “O serviço de caridade da Igreja entre os pobres é um campo de atividade que caracteriza de maneira decisiva a vida cristã, o estilo eclesial e a programação pastoral” (n. 394). E mais adiante: “Que seja preferencial (nossa opção pelos pobres) implica que deva atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais” (n. 396) e que possa ser um dia verdade sua afirmação de que “a Igreja de Deus na América Latina e no Caribe é morada de seus povos; é casa dos pobres de Deus” (n. 524). O que já é uma realidade em muitas dioceses deveria abarcar toda a Igreja do continente no uso de meios, nos gastos de recursos, na linguagem da proclamação, na confecção do culto, na proximidade com os mais pobres, no exercício da dimensão profética da fé, na valorização dos valores cristãos presentes e atuantes na vida dos mais simples. A Igreja dos pobres é e permanece sempre uma interpelação à Igreja Universal.

IV. Povo de Deus nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II

Os textos conciliares são claros. *Toda a Igreja* recebe seu sentido da missão que lhe é confiada, a saber, promover o Reino de Deus na história. Esta missão “não consiste só em levar aos homens a mensagem de Cristo e sua graça, senão também em penetrar do espírito evangélico as realidades temporais e aperfeiçoá-las” (AA 5). Ela deve, assim, influenciar os diversos âmbitos da sociedade em vista do ideal cristão de fraternidade, justiça, caridade (AA 7). Consequentemente todos na Igreja estão incumbidos de tal missão, laicato e clero, não havendo membros ativos e passivos, pois a tônica está na complementaridade (LG 32; AA 25). “Existe na Igreja diversidade de ministérios, mas unidade na missão” (AA 2).

¹⁴ G. GUTIÉRREZ, art. Pobres y opción fundamental, em: ELLACURIA-SOBRINO (Ed.). *Mysterium Liberationis I*, Madrid: Ed. Trotta, 1994, p. 308-310.

¹⁵ A. DULLES. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978. Para a noção de configuração ver M. FRANÇA MIRANDA. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 69-105.

¹⁶ Cito aqui a experiência em curso na diocese de Poitiers na França, que adotou o modelo das comunidades eclesiais de base com ótimos resultados. Ver A. ROUET. *Un nouveau visage d'Église*, Paris: Bayard, 2005, e *Un goût d'espérance*. Paris: Bayard, 2008.

Essa missão enquanto diz respeito a todos os seus membros (AA 2) compete ao *laicato* não por delegação ou mandato da hierarquia, mas do “próprio Senhor”, por força de seu batismo e confirmação (AA 3; LG 33). Daqui se deriva “o direito e o dever do apostolado” próprio do laicato (AA 3). Esta afirmação significa que a missão profética dos leigos/as não está reduzida a repetir a hierarquia, mas que desempenham um papel que lhes é próprio. Esta capacidade fundamenta o texto conciliar no testemunho de vida, no sentido da fé (*sensus fidei*) e na graça da palavra (LG 35). Os dons do Espírito devem ser postos a serviço de todos, daí “o direito e o dever de exercê-los” (AA 3). O indicativo precede e funda o imperativo. De fato, a Igreja jamais poderia ser sal da terra sem a ação missionária do laicato (LG 33), sobretudo numa sociedade tão complexa como a atual (AA 1).

O Novo Código de Direito Canônico contemplou uma maior participação de todos na Igreja com a criação de órgãos representativos como o Conselho Presbiteral, o Conselho Pastoral Diocesano, o Sínodo Diocesano, o Sínodo dos Bispos, o Conselho Paroquial, para citar alguns. Mas devemos reconhecer que as conquistas conciliares só foram parcialmente recebidas na legislação da Igreja ou, quando recebidas, nem sempre conservaram integralmente seu valor.¹⁷ Assim a temática da colegialidade episcopal recebeu uma expressão insuficiente nos Sínodos romanos. Também a afirmação conciliar sobre o direito e o dever que têm os leigos/as de exercer seus carismas (AA 3) foi omitida no Novo Código, lesando a identidade eclesial e jurídica dos mesmos/as.¹⁸ Deve-se reconhecer que nele os leigos/as são valorizados, mas alguns setores deixam a desejar. Assim o *munus regendi* que lhes é reservado não recebe um cânon específico, ao contrário do *munus docendi* e do *munus santificandi* (cânon 759 e 835). Embora habilitados pelo Batismo “a serem assumidos pela hierarquia para algumas tarefas eclesiais” (LG 33), o Código lhes reserva apenas uma *colaboração* no exercício do poder da hierarquia (cânon 129 §2), assim podem

¹⁷ G. ALBERIGO. Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, em: W. GEERLINGS-M. SECKLER (Hrsg.). *Kirche Sein. Nachkonziliäre Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Freiburg: Herder, 1994. p. 333-347.

¹⁸ E. CORECCO, La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique, em: G. ALBERIGO-J.P. JOSSUA (Ed.). *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985. p. 350.

participar de sínodos diocesanos ou de conselhos pastorais apenas com voto consultivo, ou mesmo constituir associações apostólicas.

Tudo isso significou ganhos, mas não satisfaz o desejo dos bispos conciliares. Pois o Concílio Vaticano II caracterizou o laicato “especialmente por sua índole secular” (LG 31) que abre espaço para uma participação ativa do mesmo no governo “pela sua experiência”, a qual possibilita à hierarquia decisões mais claras e competentes nas coisas espirituais e temporais (LG 37). Além disso, a Constituição Dogmática reconhece ao *munus* profético do laicato “uma nota específica e uma eficácia particular pelo fato de se realizar nas condições comuns do século” (LG 35). O Código desconhece tais afirmações e priva o laicato de seu papel na relação Igreja-mundo, de sua contribuição própria para fora e para dentro da Igreja, e também em decorrência de certos limites impostos ao ministério hierárquico.¹⁹ Para alguns a noção da “índole secular” própria dos leigos/as continua sendo depreciada. Pois se observa que lhes são oferecidas possibilidades e ação no âmbito da pregação e da santificação, que pode levar a certa clericalização dos mesmos, e lhes são impostas limitações no âmbito das decisões.²⁰ E com isso a Igreja se priva de uma colaboração própria e responsável na missão que é una (AA 2) e de todos. E ainda hoje *nos faltam* as correspondentes estruturas institucionais que possam torná-la realidade.²¹

V. Nova mentalidade e correspondente instituição eclesial

Os bispos participantes da Assembleia Episcopal de Aparecida tinham consciência clara da importância da Igreja como Povo de Deus. Assim afirmam que “na elaboração de nossos planos pastorais

¹⁹ Ibid., p. 357s.

²⁰ A. BORRAS. La régulation canonique des ministères confiés à des laics, em: G. ROU-THIER-L. VILLEMEN (dir.). *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en honneur de Hervé Legrand*. Paris: Cerf, 2006. p. 377-399; S. DEMEL. Alle können mitwirken, niemand ist ausgeschlossen – nur eine schöne Theorie?, em: M. HEIMBACH-STEINS-G. KRUIP-S. WENDEL (Hrsg.). *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch*. *Argumente zum Memorandum*. Freiburg: Herder, 2011. p. 156-166.

²¹ G. TURBANTI, Knotenpunkte der Rezeption von *Gaudium et Spes* und *Apostolicam Actuositatem*. Theologische Forschungsaufgaben, em: P. HÜNERMANN. *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg: Herder, 2006. p. 326s.

queremos favorecer a formação de um laicato capaz de atuar como verdadeiro sujeito eclesial e competente interlocutor entre a Igreja e a sociedade, e entre a sociedade e a Igreja” (DAp 497a). Entretanto a atual mentalidade encontrada em grande parte do clero e do laicato, assim como a atual estrutura eclesial de cunho medieval não favorecem a emergência deste laicato como *sujeito eclesial*. Daí a conseqüente preocupação dos bispos com uma mudança de mentalidade, especialmente da parte do clero (DAp 213) e com a supressão de estruturas ultrapassadas (DAp 365). Ambas devem ser transformadas, pois ambas interagem continuamente, se condicionam e se influenciam mutuamente. Não pode haver uma Igreja de comunhão e de participação se não existem estruturas de comunhão e de participação. Mas estas últimas, por sua vez, enquanto são produção humana dependem de pessoas conscientes de sua necessidade.

Naturalmente uma *nova mentalidade eclesial* deve apresentar uma adequada fundamentação teológica. Primeiramente demonstrando que a concepção clerical recebida do passado é de cunho histórico, foi gerada ao longo dos séculos devido aos desafios enfrentados pela Igreja, e, portanto, pode e deve ceder lugar a outra mentalidade eclesial devido não só aos fatores provindos das atuais mudanças socioculturais, mas também devido ao testemunho dos textos neotestamentários acolhidos e explicitados pelo Concílio Vaticano II, conforme vimos anteriormente. Aí aparece a Igreja como o sujeito coletivo cujo sentido último de seu existir é exatamente ser instrumento da promoção do Reino e seu sinal sacramental na história, enquanto proclama e testemunha pela vida de seus membros a realidade do Reino para cuja plenitude caminha.

Desse modo todo cristão é sujeito eclesial ativo, não funcionalmente, mas *constitutivamente*,²² pelo que ele é e não por alguma investidura ou delegação posterior, na própria Igreja e na sociedade onde vive. Comumente se enfatiza a missão do laicato no mundo da cultura, da política, da economia, da ciência, das artes, com pouca alusão a suas atuações no interior da Igreja. Esta percepção é corrigida pela missão de implantar o Reino de Deus, tarefa comum de todos na

comunidade eclesial, pela participação de todos na constituição do *sensus fidelium* (LG 12), no desenvolvimento do patrimônio da fé (DV 8), ou ainda no papel ativo de todos nas celebrações litúrgicas (SC 7) e até nas expressões mais adequadas para o anúncio salvífico (GS 44). O *Documento de Aparecida* segue esta mesma linha ao recomendar maior espaço de participação aos leigos/as, também na elaboração e execução de projetos pastorais (DAp 213) e na tomada de decisões (DAp 371), confiando-lhes ainda ministérios e responsabilidades (DAp 211). Este objetivo, contudo, não será atingido sem uma séria e profunda mudança de mentalidade de todos na Igreja, especialmente da hierarquia (DAp 213).

A fundamentação última da legitimidade da participação ativa de todos na Igreja nos oferece a presença e a atuação do Espírito Santo em todos os seus membros. De fato, tanto em Paulo como em João o Espírito é enviado à *comunidade* e seus destinatários são sempre nomeados no plural. Realmente somos cristãos pela ação do Espírito que nos faz confessar Jesus como Senhor (1Cor 12,3), nos possibilita rezar (Rm 8,26), invocar Deus como nosso Pai (Gl 4,6), participar devidamente das celebrações litúrgicas. Na verdade todas as ações salvíficas da Igreja são epicléticas, como afirma Y. Congar,²³ poderíamos mesmo afirmar que toda a vida da Igreja é epiclética sem mais. Daí a afirmação de Santo Irineu: “Onde está a Igreja (comunidade dos fiéis) aí está o Espírito de Deus”.²⁴

Daqui se seguem conseqüências importantes. O Espírito Santo é a fonte primeira dos carismas na Igreja. Ele atua nos cristãos dotados de talentos humanos diversos, estimulando-os a investir tais carismas na construção do Reino de Deus, bem como lhes concedendo seus dons em vista da edificação da Igreja. Deste modo a plenitude do Espírito na Igreja reside na *totalidade* dos diversos carismas ou ministérios concedidos a todos os seus membros. Daí que silenciá-los autoritariamente seria procurar “extinguir o Espírito” (1Ts 5,19). Naturalmente não se nega a necessidade do discernimento (1Ts 5,21), como já observara Paulo: “que seja para a edificação da assembleia”

²² S. DIANICH-S. NOCETI. *Trattato sulla Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2002. p. 410s.

²³ Y. CONGAR. *Je crois en l'Esprit Saint III*. Paris: Cerf, 1980. p. 343-351.

²⁴ *Adv. Haer.* III, 24, 1.

(1Cor 14,12). Podemos assim concluir que a representação tradicional de uma parte ativa e de outra passiva na Igreja contraria os dados da Escritura, empobrece a comunidade e deve ser eliminada.

Mais complexa é a tarefa de estabelecer em *terminis jurídicos* as estruturas necessárias para que uma doutrina se possa tornar realidade na vida da Igreja.²⁵ Já vimos que o Código de Direito Canônico abriu novas possibilidades de presença de leigos/as em órgãos colegiados como se dá no Conselho Pastoral (cânon 512), embora apenas com valor consultivo (cânon 513). Na Constituição Apostólica que promulgou o Novo Código João Paulo II enumera o que constitui sua novidade: a doutrina da Igreja como Povo de Deus, a autoridade eclesiástica como serviço, a Igreja como comunhão, o tríplice *múnus* de Cristo participado por todos os membros do Povo de Deus, os direitos e deveres de todos os fiéis e expressamente dos leigos, bem como o ecumenismo. Deste modo o papa reconhecia a importância dos decretos conciliares para a legislação da Igreja, que não deveria ser estabelecida numa perspectiva de poder no sentido de jurisdição, mas numa consideração do que cada cristão pode realizar por força dos sacramentos recebidos, no caso dos leigos/as por força do batismo.²⁶

Sabemos que a legislação atual abriu novas possibilidades para certa participação do laicato, enquanto Povo de Deus, no que diz respeito ao *munus docendi* e ao *munus santificandi*. O mesmo não podemos afirmar com relação ao *munus regendi*. O cânon 129 reserva este *múnus* apenas aos “que foram promovidos à ordem sacra” e possibilita aos fiéis leigos apenas “cooperar” no exercício deste poder. Para alguns, a ambiguidade dos textos conciliares permitiu que o modelo do Vaticano I para a constituição jurídica da Igreja, bem como seu espírito, determinasse o novo Código, e assistisse nos anos seguintes a um maior rigor quanto à obediência, também com relação ao magistério ordinário da Igreja.²⁷

²⁵ M. WIJLENS. The Doctrine of the People of God and hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the local Church, *The Jurist* 68 (2008) p. 328-349.

²⁶ O que foi em parte realizado. Ver os cânones 204, 208, 210, 211, 212, 216.

²⁷ W. BÖCKENFÖRDE. Statement aus der Sicht eines Kirchenrechtlers, em: D. WIEDERKEHR (Hg.). *Der Glaubenssinn des Gottesvolk, Konkurrent oder Partner des Lehramtes?* Freiburg: Herder, 1994. p. 208s.

Não devemos nos resignar nem nos revoltar diante desta situação, mas sim batalhar por uma mudança de mentalidade que possa gerar uma ordem jurídica que, sem rejeitar a legítima autoridade dos pastores, consiga concretizar possíveis formas de maior participação de todos também nos destinos da Igreja. Não basta mais repetir a justificação teológica para tal. Devem ser buscados novos caminhos de diálogo, de participação, de colaboração, de escuta. Os pastores deveriam ouvir suas ovelhas antes de tomar decisões importantes para a diocese, para poder captar o sopro do Espírito de Deus que atua também nos fiéis leigos/as. Iniciativas deste gênero já estão em curso por parte de alguns bispos. Mesmo atribuindo a palavra decisiva ao ministro ordenado (resolução final), seu amadurecimento é um processo gradativo que pode acolher contribuições de todos.²⁸ Pois é toda a comunidade que é chamada a promover o Reino de Deus; portanto toda ela é responsável por esta missão, também no que concerne o governo da Igreja, naturalmente no respeito à autoridade legítima. Essa faculdade lhe compete pelo sacramento do Batismo recebido.²⁹

VI. Conclusão

Nesta exposição procuramos mostrar o profundo alcance da opção feita no Concílio Vaticano II situando no início da Constituição Dogmática sobre a Igreja a imagem do *Povo de Deus*, que realça a igual dignidade de todos os seus membros fundamentada no Batismo. Vimos também, devido ao peso de séculos nos quais somente o clero era sujeito ativo, gozava do poder sagrado e constituía o protagonista privilegiado da missão evangelizadora da Igreja, como resulta difícil transformar em realidade vivida as afirmações doutrinárias do Concílio. Não só por certa ambiguidade das mesmas, mas especialmente pela dificuldade de traduzi-las em normas jurídicas. Vivemos hoje

²⁸ WIJLENS, art. cit. 345, nota 36, onde distingue “decision making” e “choice making”.

²⁹ L. ORSY. *Receiving the Council. Theological and canonical Insights and Debates*. Collegeville: Liturgical Press, 2009. p. 35-45.

um processo em andamento, com suas idas e vindas, que se reflete bem no “conflito de interpretações” em torno deste grande Concílio.³⁰

Por outro lado, a atual sociedade marcada pelo pluralismo e pela secularização não mais aceita, como no passado, na era da cristandade, uma tutela por parte da hierarquia eclesiástica, nem reconhece na instituição eclesial o prestígio e a autoridade que já teve. Além disso, vivemos num contexto sociocultural histórico e somos marcados fortemente por suas características: valor da subjetividade, respeito à liberdade, direito à participação, tolerância e acolhimento da diversidade, necessidade de fundamentar o próprio discurso não mais aceito por provir de uma autoridade, etc. A primazia dada no Concílio à imagem de Povo de Deus aponta indiretamente para uma hipertrofia da hierarquia e da instituição eclesiástica vigente em séculos anteriores e hoje não mais aceita, evidenciada em sua irrelevância e sua ineficácia para nossos contemporâneos.

A expressão Povo de Deus liberta a Igreja de certo imobilismo institucional enquanto vista como sociedade perfeita, já que implica seu percurso através da história humana, às voltas com novos questionamentos e desafios, que exigem adaptações e mesmo transformações. A identidade da comunidade cristã enquanto realidade vivida tem aqui prioridade sobre o institucional herdado.³¹ Vemos hoje a dificuldade que enfrenta a hierarquia, mesmo conhecendo os traços principais desta sociedade, em se fazer entender através de um discurso pertinente e significativo. Pior ainda por parte daqueles que ignoram a época em que vivem e despejam, de cima para baixo, condenações moralizantes e inócuas.

A imagem Povo de Deus recupera não só a cidadania de cada cristão na Igreja, mas ainda a dimensão missionária de seu batismo, bem como de *toda* a comunidade eclesial, como vimos anteriormente.³²

³⁰ Ver M. FAGGIOLI. *Vatican II. The Battle for Meaning*. New York: Paulist Press, 2012; M. FRANÇA MIRANDA. Uma Igreja em processo de renovação. Concílio Vaticano II: o legado e a tarefa, *Revista Eclesiástica Brasileira* 72 (2012) p. 366-375.

³¹ Ch. DUQUOC, “*Je crois en l’Église*”. *Prekarité institutionnelle et Règne de Dieu*. Paris: Cerf, 1999. p. 182.

³² O próprio Código de Direito Canônico, embora ainda temeroso de um autêntico protagonismo laical na Igreja, reconhece expressamente no cânon 211: “Todos os fiéis têm o

Esta afirmação ganha especial importância em nossos dias, devido não só à enorme complexidade da sociedade atual, mas também às sucessivas transformações que experimenta. Daí a crise das grandes instituições que não conseguem corresponder a esta realidade complexa e cambiante. A atividade evangelizadora da Igreja deverá se realizar através dos fiéis, já que imersos nesta sociedade, estão dotados da linguagem adequada para irradiar sua fé e conscientes dos condicionamentos e limites de seu contexto. Naturalmente deverão estar devidamente formados e vivendo autenticamente sua fé, pois o testemunho de vida é fundamental numa época caracterizada pela inflação de imagens e de discursos.

Cada vez mais a presença evangelizadora da Igreja na sociedade através do prestígio e do poder institucional demonstra sua ineficácia. Sua missão através de todos seus membros através de contatos pessoais demonstra a importância das relações humanas na propagação e realização do Reino de Deus.³³ De fato, a fé é uma opção livre e como tal ela deve poder se posicionar diante do que lhe vem transmitido. Poderíamos dizer que hoje o existencial é componente fundamental da evangelização.

Bibliografia

- A. BORRAS. La régulation canonique des ministères confiés à des laïcs, em: G. ROUTHIER-L. VILLEMEN (dir.). *Nouveaux apprentissages pour l’Église. Mélanges em honneur de Hervé Legrand*. Paris: Cerf, 2006.
- A. DULLES. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- A. ROUET. *Un goût d’espérance*. Bayard. Paris: Bayard, 2008.
- A. ROUET. *Un nouveau visage d’Église*. Paris: Bayard, 2005.
- CH. DUQUOC. *Je crois en l’Église. Prekarité institutionnelle et Règne de Dieu*. Paris: Cerf, 1999.
- CH. FREVEL, art. Volk Gottes. *Lexikon für Theologie und Kirche* 3 (LThK3) X. Freiburg: Herder, 2006.

direito e o dever de trabalhar, a fim de que o anúncio divino da salvação chegue sempre mais a todos os homens de todos os tempos e de todo o mundo”.

³³ S. DIANICH. *Chiesa e laicità dello Stato*. La questione teologica. Milano: San Paolo, 2011.

- E. CORECCO. La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique, em: G. ALBERIGO; J. P. JOSSUA (Ed.). *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985.
- G. ALBERIGO. O Povo de Deus na experiência de fé. *Concilium* 1984/6, p. 35-49.
- G. ALBERIGO, Synodalität in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum, em: W. GEERLINGS-M. SECKLER (Hrsg.). *Kirche Sein. Nachkonziliäre Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Freiburg: Herder, 1994.
- G. GUTIÉRREZ, art. Pobres y opción fundamental, em: ELLACURIA-SOBRIÑO (Eds.). *Mysterium Liberationis I*. Madrid: Ed. Trotta, 1994.
- J. A. ESTRADA. art. Pueblo de Dios, em: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO (Ed.). *Mysterium Liberationis II*. Madrid: Ed. Trotta, 1994.
- J. RATZINGER. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- M. FAGGIOLI. *Vatikan II. The Battle for Meaning*. New York: Paulist Press, 2012.
- M. FRANÇA MIRANDA. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- M. FRANÇA MIRANDA. Uma Igreja em processo de renovação. *Revista Eclesiástica Brasileira* 72 (2012) p. 366-375.
- P. HÜNERMANN. Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, em: P. HÜNERMANN; B. J. HILBERATH (Hrsg.). *Herders Theologische Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK) II*. Freiburg: Herder, 2009.
- S. DIANICH. *Chiesa e laicità dello Stato. La questione teologica*. Milano: San Paolo, 2011.
- S. DIANICH-S; NOCETI. *Trattato sulla Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2002.
- S. WIEDENHOFER, art. Volk Gottes. *LThK3 X*. Freiburg: Herder, 2006.
- W. KASPER. *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*. Freiburg: Herder, 2011.
- W. KRAUS, art. Volk Gottes (NT). *LThK3 X*. Freiburg: Herder, 2006.
- W. PANNENBERG. *Systematische Theologie III*. Göttingen: Vandenhoeck, 1993.
- Y. CONGAR. La Iglesia como Pueblo de Dios, *Concilium* 1965/1, p. 26-33.
- Y. CONGAR. *Je crois en l'Esprit Saint III*. Paris: Cerf, 1980.