

PUCRS

**ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA**

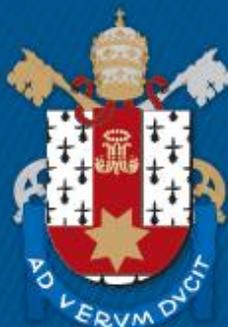
ANDREI LUIZ DA SILVA ROSCA

**RETORNO ÀS FONTES ECLESIOLOGICAS DA FÉ CRISTÃ:
POR UMA IGREJA DIOCESANA GERADORA DE CRISTÃOS ECLESIAIS,
NO RIO GRANDE.**

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



**Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul**

ANDREI LUIZ DA SILVA ROSCA

**RETORNO ÀS FONTES ECLESIOLOGICAS DA FÉ CRISTÃ:
por uma Igreja diocesana geradora de cristãos eclesiais, no Rio Grande.**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Linha de Pesquisa: Teologia, Experiência Religiosa e Pastoral.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo L. B. Hackmann

PORTO ALEGRE
2018

Ficha Catalográfica

R791r Rosca, Andrei Luiz

Retorno às Fontes Eclesiológicas da Fé Cristã : por uma Igreja diocesana geradora de cristãos eclesiais, no Rio Grande / Andrei Luiz Rosca . – 2018.

144.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann.

1. Diocese do Rio Grande. 2. Pertença Eclesial. 3. Vida Eclesial. 4. Cristianismo. 5. Igreja Católica. I. Hackmann, Geraldo Luiz Borges. II. Título.

ANDREI LUIZ DA SILVA ROSCA

**RETORNO ÀS FONTES ECLESIOLÓGICAS DA FÉ CRISTÃ:
por uma Igreja diocesana geradora de cristãos eclesiais, no Rio Grande.**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Aprovada em 30 de maio de 2018, pela Comissão Examinadora.

COMISSÃO EXAMINADORA

**Prof. Dr. Geraldo L. B. Hackmann – PPG Teologia/PUCRS
(Orientador)**

**Prof. Dr. Érico João Hammes – PPG Teologia/PUCRS
(Examinador)**

**Prof. Dr. Wilson Dallagnol – PPG Teologia/ESTEF
(Examinador)**

**PORTO ALEGRE
2018**

A Igreja diminuirá de tamanho. Mas dessa provação sairá uma Igreja que terá extraído uma grande força do processo de simplificação que atravessou, da capacidade renovada de olhar para dentro de si. Porque os habitantes de um mundo rigorosamente planificado se sentirão indizivelmente sós. E descobrirão, então, a pequena comunidade de fiéis como algo completamente novo. Como uma esperança que lhes cabe, como uma resposta que sempre procuraram secretamente (Joseph Ratzinger).

RESUMO

A estrutura da dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro capítulo tem um caráter introdutório: a primeira parte oferece um olhar histórico-religioso da Diocese do Rio Grande, sob o ângulo da fé e da história, e, na segunda, apresenta uma radiografia eclesial da Igreja diocesana, sob o ângulo da fé devocional, sacramental e social. A preocupação básica do capítulo é apresentar o ambiente religioso e as circunstâncias históricas, donde emerge a questão nuclear da pesquisa: a supressão da dimensão comunitária da fé, decorrente da privatização da fé e da religião às esferas da subjetividade individual, comumente retratada pela dissociação entre fé cristã e vida eclesial. O segundo capítulo apresenta a eclesialidade do cristianismo de Jesus Cristo, a partir das fontes eclesiais neotestamentária e da constituição eclesiológica *Lumen Gentium*. A preferência pelas duas fontes eclesiais, uma bíblica e outra conciliar, pretende evidenciar a originalidade do cristianismo eclesial de Jesus Cristo, fundado sobre os apóstolos. O terceiro e último capítulo da dissertação toca o cerne de nossa pesquisa: a eclesialidade da fé cristã. O objetivo é mostrar, na primeira parte, as raízes eclesiais da fé cristã, dom de Deus e dom da Igreja, e, na segunda, a necessária eclesialidade do ser cristão, originariamente, eclesial: “ninguém nasce cristão, torna-se cristão” (Tertuliano). O argumento central, portanto, está concatenado nos três capítulos, ainda que cada um possua suas especificidades: “crer é sempre um ato eclesial” (CEC 181). A metodologia é bibliográfica, subsidiado pelo aporte teórico de autores como Joseph Ratzinger, Raymond E. Brown, João Batista Libânio, Álvaro Barreiro, Mario de França Miranda e Geraldo Hackmann.

Palavras-Chaves: Igreja Diocesana. Fé Cristã. Vida Eclesial. Pertença Eclesial. Cristão Eclesial. Diocese do Rio Grande. Igreja. Cristianismo.

RIASSUNTO

La struttura della tesi è organizzata in tre capitoli. Il primo capitolo ha un carattere introduttivo: la prima parte fornisce uno sguardo storico-religioso della diocesi di Rio Grande, nell'angolo di fede e di storia, e nel secondo, presenta una radiografia della realtà ecclesiale della Chiesa diocesana, sotto l'angolo della fede devozionale, sacramentale e sociale. La preoccupazione principale del capitolo è presentare il contesto religioso e le circostanze storiche, che emerge dalla questione nucleare di ricerca: la soppressione della dimensione comunitaria della fede, derivanti dalla privatizzazione della fede e della religione alla sfera della soggettività individuale, comunemente raffigurato dalla dissociazione tra la fede cristiana e la vita ecclesiale. Il secondo capitolo presenta l'ecclesialità del cristianesimo di Gesù Cristo, dalle fonti ecclesiali del Nuovo Testamento e dalla costituzione ecclesiologica *Lumen Gentium*. La preferenza per le due fonti della Chiesa, una della Bibbia e altri conciliare, mira a mettere in evidenza l'originalità del cristianesimo nella chiesa di Gesù Cristo, fondata sugli apostoli. Il terzo e ultimo capitolo della tesi che tocca il cuore della nostra ricerca: ecclesialità della fede cristiana. L'obiettivo è quello di mostrare nella prima parte il radicamento ecclesiale della fede cristiana, un dono di Dio e un dono della Chiesa, e nel secondo, la necessaria ecclesialità dell'essere cristiano, ecclesiale originariamente: "Nessuno è nato un cristiano, diventa un cristiano" (Tertulliano). L'argomento centrale, pertanto, è concatenato in tre capitoli, anche se ognuno ha le sue specificità: "credere è sempre un atto ecclesiale" (CEC 181). La metodologia è quello bibliografico, di sovvenzioni per il contributo teorico di autori come Joseph Ratzinger, Raymond E. Brown, João Batista Libanio, Álvaro Barreiro, Mario de França Miranda e Geraldo Hackmann.

Parole Chiave: Chiesa diocesana. La fede cristiana. La vita ecclesiale. L'appartenenza alla Chiesa. Una chiesa cristiana. Diocesi di Rio Grande. Chiesa. Il cristianesimo.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AA: Decreto do Vaticano II – *Apostolicam Actuositatem*
AG: Decreto do Vaticano II – *Ad Gentes*
CD: Decreto do Vaticano II – *Christus Dominus*
CEC: *Catecismo da Igreja Católica*
ChL: Exortação Apostólica – *Christifideles Laici*
DAp: Documento de *Aparecida*
DCE: Carta Encíclica – *Deus Caritas Est*
DI: Declaração Dogmática – *Dominus Iesus*
DH: *Heinrich Denzinger* – Compêndio de símbolos, definições e declarações
DM: Documento de *Medellín*
DP: Documento de *Puebla*
DV: Constituição Dogmática – *Dei Verbum*
EE: Carta Encíclica – *Ecclesia de Eucharistia*
EG: Exortação Apostólica – *Evangelii Gaudium*
EN: Exortação Apostólica – *Evangelii Nuntiandi*
FR: Carta Encíclica – *Fides et Ratio*
GS: Constituição Pastoral – *Gaudium et Spes*
LG: Constituição Dogmática – *Lumen Gentium*
LF: Carta Encíclica – *Lumen Fidei*
MND: Carta Apostólica – *Mane Nobiscum Domine*
MC: Carta Encíclica – *Mystici Corporis*
SC: Constituição Dogmática – *Sacrossantum Concilium*
SCa: Exortação Apostólica – *Sacramentum Caritatis*
SS: Carta Encíclica – *Spe Salvi*
UR: Decreto do Vaticano II – *Unitatis Redintegratio*

SUMÁRIO

SUMÁRIO	9
INTRODUÇÃO	12
1. A IGREJA DO RIO GRANDE: UMA IGREJA DIOCESANA ENTRE A FRONTEIRA DA RELIGIOSIDADE E DA ECLESIALIDADE	17
1.1 A DIOCESE DO RIO GRANDE, SOB OS ÂNGULOS DA FÉ E DA HISTÓRIA ...	18
1.1.1 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM O CATOLICISMO PORTUGUÊS	19
1.1.2 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM O SINCRETISMO AFRO-CATÓLICO.....	21
1.1.3 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM A REALIDADE PORTUÁRIA	24
1.2 A IGREJA DO RIO GRANDE, SOB O OLHAR TRIDIMENSIONAL DA FÉ	27
1.2.1 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA DEVOCIONAL DA FÉ	27
1.2.1.1 <i>Aproximação teológico-pastoral: o catolicismo popular-devocional – fé do povo</i>	27
1.2.1.2 <i>Leitura fenomenológica da fé subjetivo-devocional (sitz im leben): religiosidade, sem eclesialidade</i>	29
1.2.2 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA SACRAMENTAL DA FÉ	32
1.2.2.1 <i>Aproximação teológico-pastoral: a eclesialidade dos sacramentos – atos eclesiais</i> ...	32
1.2.2.2 <i>Leitura fenomenológica da fé subjetivo-ritual (sitz im leben): práticas sacramentais, sem pertença eclesial</i>	33
1.2.3 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA SOCIAL DA FÉ	39
1.2.3.1 <i>Aproximação teológico-pastoral: comunidade de fiéis – pequenas células de vida cristã</i>	39
1.2.3.2 <i>Leitura fenomenológica da fé subjetivo-social (sitz im leben): comunidades, sem eclesialidade</i>	41
2. A IGREJA DE JESUS CRISTO: UM CRISTIANISMO ECLESIAL	44
2.1 A EKKLÊSÍA DOS APOSTÓLOS, FUNDADA POR JESUS	46
2.1.1 A ECLESIOLOGIA PNEUMÁTICA E MISSIONÁRIA EM LUCAS/ATOS	47
2.1.1.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	47
2.1.1.2 <i>Igreja, comunidade do Espírito</i>	49
2.1.2 A ECLESIOLOGIA CRISTOLÓGICO-ESCATOLÓGICA EM COLOSSENSES/EFÉSIOS	52
2.1.2.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	52
2.1.2.2 <i>Igreja, o corpo de Cristo – “Cristo no seu corpo”</i>	53

2.1.3 A ECLESIOLOGIA PAULINA EM TIMÓTEO/TITO.....	54
2.1.3.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	54
2.1.3.2 <i>Igreja, casa de Deus</i>	56
2.1.4 A ECLESIOLOGIA ESCATOLÓGICO-ECLESIAL EM MATEUS	58
2.1.4.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	58
2.1.4.2 <i>Igreja, o novo Israel</i>	59
2.1.5 A ECLESIOLOGIA PASTORAL EM PEDRO.....	61
2.1.5.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	61
2.1.5.2 <i>Igreja, comunidade do povo de Deus</i>	62
2.1.6 A ECLESIOLOGIA DISCIPULAR EM JOÃO.....	64
2.1.6.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	64
2.1.6.2 <i>Igreja, comunidade dos discípulos</i>	65
2.1.7 A ECLESIOLOGIA PNEUMÁTICO-CRISTOLÓGICA NAS EPÍSTOLAS JOANINAS	68
2.1.7.1 <i>Contexto histórico-circunstancial</i>	68
2.1.7.2 <i>Igreja, comunidades do discipulado crístico</i>	70
2.2 A EKKLÊSÍA DO VATICANO II, REDESCOBERTA PELO CONCÍLIO.....	71
2.2.1 A NATUREZA MISTÉRICA E ONTOLÓGICA DA IGREJA, UNA E INDIVISA: PRINCÍPIOS UNIFICADORES DO SER DA IGREJA CONCILIAR.....	72
2.2.1.1 <i>Dimensão Trinitária da Igreja: Igreja, ícone da Trindade – Ecclesia de Trinitate</i>	74
2.2.1.2 <i>Dimensão Sacramental da Igreja: Igreja, sacramento universal da salvação</i>	75
2.2.1.3 <i>Dimensão Escatológica da Igreja: Igreja, peregrina na história</i>	77
2.2.2 A EKKLÊSÍA DO VATICANO II, REDESCOBERTA PELA <i>LUMEN GENTIUM</i> : CORPO DE CRISTO E POVO DE DEUS	79
2.2.2.1 <i>A eclesiologia bíblico-doutrinal do Corpo de Cristo: pertença indivisa ao corpo eclesial de Cristo, uno e indiviso</i>	80
2.2.2.2 <i>A eclesiologia histórico-salvífica do Povo de Deus: pertença eclesial ao povo de Deus, uno e universal</i>	87
3. A ECLESIALIDADE DO CRISTIANISMO: PERTENÇA PELA FÉ.....	97
3.1 A ECLESIALIDADE DA FÉ: RETORNO ÀS FONTES ORGÂNICAS DA FÉ CRISTÃ – “EU CREIO, NÓS CREMOS”.....	97
3.1.1 DIMENSÃO TRINITÁRIA DA FÉ: A ESTRUTURA ENCARNATÓRIA DA FÉ	98
3.1.1.1 <i>A ação do Espírito no ato da fé</i>	98
3.1.1.2 <i>A fé como encontro com Cristo</i>	99

3.1.1.3 A fé como ato diante do Pai.....	101
3.1.2 DIMENSÃO TEOLÓGICA DA FÉ: A ESTRUTURA SUBJETIVA DA FÉ	102
3.1.2.1 A racionalidade da fé	102
3.1.2.2 A sobrenaturalidade da fé	104
3.1.2.3 A escatologicidade da fé.....	106
3.1.3 DIMENSÃO ECLESIOLOGICA DA FÉ: A ESTRUTURA COMUNITÁRIA DA FÉ	107
3.1.3.1 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva antropológica da fé	108
3.1.3.2 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva sociológica da fé.....	109
3.1.3.3 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva eclesiológica da fé.....	110
3.1.3.3.1 A fé da Igreja é a matriz da fé do indivíduo	112
3.1.3.3.2 A fé da Igreja é anterior à fé do indivíduo.....	113
3.1.3.3.3 A fé da Igreja é maior que a fé do indivíduo	114
3.2 A ECLESIALIDADE DO CRISTÃO: PERTENÇA PELA FÉ	115
3.2.1 IGREJA, <i>COMMUNIO ECCLESIALIS</i> : INICIAÇÃO À VIDA COMUNITÁRIA-ECLESIAL	115
3.2.1.1 Igreja, comunidade batismal – <i>communio fidelium</i>	116
3.2.1.1.1 Batismo, porta e fundamento da fé cristã	118
3.2.1.1.2 Comunidade batismal: pertença à única fé	119
3.2.1.2 Igreja, comunidade eucarística – <i>communio eucharistica</i>	120
3.2.1.2.1 Eucaristia, fonte e centro da vida cristã.....	122
3.2.1.2.2 Comunidade eucarística: pertença à única mesa	123
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

A Diocese do Rio Grande, criada no ano de 1971, encontra-se numa estreita faixa de terra, entre as Laguna dos Patos, Mirim, Mangueira, de um lado, e o Oceano Atlântico, de outro. É formada por seis municípios, cinco deles, pequenos: São José do Norte, Mostardas, Tavares, Santa Vitória do Palmar e Chuí. O município-sede da diocese é Rio Grande – o mais antigo do estado. Na sede existem dois grandes centros universitários: a Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e o Centro Universitário Ananhaguera. Além disso, duas organizações militares, a Marinha do Brasil e o Exército Brasileiro. Nossa população vive, basicamente, da industrialização (sobretudo, do Pólo Naval), da pesca e da agricultura (cultivo da cebola e do arroz). Fazendo fronteira com o Uruguai (ao sul), a Arquidiocese de Pelotas (relativamente, em relação ao Rio Grande, ao norte) e a Diocese de Osório (a nordeste), nossa diocese encontra-se, totalmente, banhada por águas, doce (a oeste) e salgada (a leste). Uma diocese litorânea, constituída por descendentes açorianos, oriundos de Portugal, e por negros afro-brasileiros, trazidos através do porto. Trata-se, pois, de um lugar eclesial que dá o que sentir e, portanto, o que pensar: uma diocese *jovem, por fundação; pequena, por extensão; litorânea, por localização; devocional, por tradição*. Uma Igreja diocesana, desde o berço histórico, sonhada por Deus, embora, demarcada religiosamente por suas fronteiras: quer de natureza geográfica, que de caráter cultural ou social. Ela será o ponto de partida de nossa dissertação, mediante a transposição de nossa reflexão até seu berço histórico-eclesial (Capítulo I). Isso qualificará, sem sombras de dúvidas, nossa abordagem teológico-pastoral, posteriormente, aprofundado pelos capítulos seguintes (Capítulo II e III). Convém, antes de prosseguir, aprofundar alguns elementos preliminares, já suscitados pela nossa pesquisa, a *guisa de introdução*.

a) uma diocese *jovem, por fundação*. Ela tem menos de cinquenta anos: foi instalada, através da bula papal *Cum Christus* do Papa Paulo VI, no dia 27 de maio de 1971. Até o presente momento, teve apenas três bispos: dom Frederico Didonet (julho/1971 a agosto/1986), dom José Mário Stroehner (agosto/1986 a fevereiro/2016) e dom Ricardo Hoepers (atual bispo diocesano, desde junho de 2016). Diante de tantos e tão grandes desafios, no decurso de quase cinco décadas, cada um dos dois primeiros bispos deu sua própria contribuição. Numa região dispersa geográfica e espiritualmente, dom Frederico Didonet, primeiro bispo diocesano, contribuiu expressivamente para a instalação da nova diocese, sobretudo, na formação de suas primeiras lideranças leigas, no dinamismo do Concílio Vaticano II. O segundo bispo diocesano,

dom José Mário Stroehner, além de colher os frutos do primeiro, seguiu contribuindo, principalmente, na organização eclesial da diocese: construiu sua sede administrativa e pastoral, organizou a formação dos presbíteros e multiplicou o número de comunidades, sobretudo, nas áreas rurais e nas periferias do Rio Grande.

b) uma diocese *pequena, por extensão*. Numa superfície geográfica de 12.001,1 km², conta com uma população de apenas 277.178 habitantes. Nela, existem apenas quinze paróquias e duas redes de comunidades, distribuídas por seis municípios: Rio Grande, São José do Norte, Santa Vitória do Palmar, Chuí, Mostardas e Tavares. O município do Rio Grande, sede da diocese, e o município do Chuí, fronteira com o Uruguai, são os dois municípios mais complexos da diocese. A sede da diocese é o quinto município, dentre as quinze cidades do país, com maior número de seguidores da umbanda e do candomblé (3,93%). A fé católica, desde a colonização, nunca foi o único e exclusivo fator religioso determinante e a dupla-pertença religiosa, embora negada, por católicos e por umbandistas, sempre existiu. Já o município do Chuí, considerado a capital brasileira dos sem-religião, é o município brasileiro de menor percentual de cristãos do país: evangélicos e católicos, juntos, representam apenas 30% da população. Se Rio Grande é uma terra de ambiguidades, Chuí é uma terra de missão: no último senso, a maioria absoluta de sua população declarou-se atéia, agnóstica ou sem-religião (54,24%). Além disso, ele é o município de maior presença mulçumana do país (3,77%).

c) uma diocese *litorânea, por localização*. Numa estreita faixa de terra, ela encontra-se totalmente banhada por águas, doce e salgada: de um lado, a laguna dos Patos, as lagoas Mirim e a Mangueira e, de outro, o Oceano Atlântico. Uma diocese, por localização, litorânea. Nela, encontra-se o segundo principal porto do país e, portanto, uma das principais “portas de entrada” e de “saída da diocese”, e talvez a mais delicada e complexa. O porto do Rio Grande é o maior centro de atratividade industrial e, por conseguinte, um privilegiado contributo para múltiplas oportunidades de empregabilidade, todavia, concomitantemente, um temível centro de irradiação, por toda região, de ambiguidades e de fragilidades, em virtude da frequente e desenfreada mobilidade humana, que ultrapassam dimensões geográficas e econômicas: quanto maior a mobilidade humana, menor as fronteiras religiosas, sociais e culturais; maiores, também, os impactos culturais e os desafios pastorais.

d) uma diocese *devocional, por tradição*. Ela é, predominantemente, devocional. Nela, o catolicismo tradicional-popular goza de uma relativa homogeneidade religiosa: um modo popular e piedoso de rezar a fé tradicional, frequentemente constatável, tanto no cotidiano

religioso das pessoas quanto na vida concreta de nossas comunidades. Uma espiritualidade legítima de expressar a fé, embora ambígua, cheia de transcendência e de espontaneidade: festa ao padroeiro, devoção aos santos, procissões e romarias, culto às almas, pagamento de promessas, reza do terço, etc. Um determinante incontestável: tanto determina a religiosidade das pessoas quanto “legisla” a eclesialidade de nossas comunidades. Nelas, frequentemente, percebe-se: muita devoção, pouca celebração; muita crença, pouca pertença; muita religiosidade, pouca eclesialidade. Um cenário habitual, todavia, desafiador.

A diocese tem uma realidade *sui generis*: um lugar eclesial que dá o que sentir e, por sua vez, o que pensar. Nesse sentido, para enriquecer nossa pesquisa, alguns autores participarão de nosso pensar teológico: Joseph Ratzinger, João Batista Libânio, Álvaro Barreiro, Mario de França Miranda e Geraldo Hackmann. A opção por esses autores não exclui outras produções, contudo, para fins de delimitação mostram-se importantes porque apresentam estudos qualificados, que permitem concatenar as reflexões para o argumento central: a eclesialidade da fé. É importante ressaltar: o nosso pensar teológico parte de uma experiência pastoral, especificamente diocesana.

Nesta perspectiva, o lugar eclesial da fé, em que a reflexão teológica se situa é a própria auto-compreensão eclesiológica da Igreja Católica. Isso não significa uma renúncia ao espírito ecumênico e/ou ao diálogo interreligioso. Pelo contrário: o propósito não se concretiza no justapor-se de propostas de fé diferentes, nem será examinar os ditames que regem a consciência religiosa dos crentes não-católicos, mas a legitimidade de um catolicismo sem eclesialidade. Nosso propósito concentra-se na contextualização de nossa questão central, no objetivo de ampliar o horizonte de nossa pesquisa. O conjunto da nossa reflexão teológica parte, e desenvolve-se, portanto, no horizonte das fontes eclesiais católicas, até nos transportar ao núcleo central da dissertação: a unidade indissolúvel entre vida cristã e fé eclesial, por natureza, inerente e constitutivo à fé cristã católica. Trata-se de uma reflexão teológico-pastoral. Como o objeto da pesquisa será a supressão da dimensão comunitária da fé, decorrente da privatização da fé e da religião às esferas da subjetividade individual, comumente retratada pela dissociação entre fé cristã e vida eclesial, o pressuposto partirá da análise e descrição da própria realidade histórica, eclesial e pastoral da Igreja diocesana do Rio Grande. Nessa perspectiva específica reside a originalidade de nosso trabalho. Julgamos ser essa contribuição útil e necessária nesse momento de encruzilhada histórica, no qual repensar a fé cristã e a pertença eclesial torna-se um imperativo. A bibliografia consultada, além de obras clássicas, será de especialistas da teologia pastoral e da eclesiologia. O procedimento metodológico assumirá uma dinâmica

muito simples. Tudo o que compete à pesquisa – leitura, análise e redação – será realizado em três momentos: específico, geral e final. O processo acontecerá na totalidade e possibilitará tempos de distância para a retomada posterior das temáticas. O ponto de partida será uma análise fenomenológica da Igreja diocesana do Rio Grande. O método, neste caso, será indutivo: partirá da realidade concreta, no horizonte da hermenêutica dialética, porque envolverá uma dupla relação (e/ou oposição) entre eclesialidade (vida eclesial) e religiosidade (fé cristã). Isso exigirá um estudo descritivo da diocese, mediante a observação e análise da realidade eclesial, a fim de materializar e registrar dados sócio-histórico-culturais relevantes para a reflexão teológico-pastoral.

A estrutura fundamental de nossa dissertação estará organizada em três capítulos: serão três passos distintos, mas complementares. O primeiro capítulo, dividido em duas partes, terá um caráter introdutório. A primeira parte oferece um olhar histórico-religioso da Igreja do Rio Grande, sob o ângulo da fé e da história. A segunda parte apresenta uma radiografia eclesial da Igreja diocesana, sob o ângulo da fé devocional, sacramental e social. A preocupação básica do capítulo é mostrar, na primeira abordagem, o ambiente religioso e as circunstâncias históricas em que se desenvolveu o problema de nossa dissertação e, na segunda, demonstrar a originalidade de nossa questão – cristianismo, sem eclesialidade –, atualmente, materializadas no cotidiano da vida eclesial de nossas comunidades católicas. O segundo capítulo está, igualmente, dividido em duas partes. A primeira parte busca pela originalidade do cristianismo eclesial de Jesus Cristo, fundado sobre os apóstolos, desde as fontes eclesiais neotestamentárias. A segunda parte apresenta a redescoberta da eclesialidade do cristianismo, alcançada pelo Concílio Vaticano II, desde a leitura da *Lumen Gentium* – o fruto mais maduro do concílio, que sintetiza todo um renascimento eclesiológico. A preferência por essas duas fontes eclesiais, bíblica e conciliar, pretende voltar nosso esforço, um pouco mais, para a autenticidade de um cristianismo eclesial, o único capaz de formar cristãos eclesiais. O terceiro e último capítulo da dissertação toca o cerne de nossa pesquisa: a unidade indissolúvel entre vida cristã e fé eclesial. Sua preocupação básica é mostrar, na primeira parte, as raízes eclesiais da fé cristã, dom de Deus e dom da Igreja, e, na segunda, a necessária eclesialidade do ser cristão, originariamente, eclesial: uma existência cristã é uma existência eclesial (cf. *LF* 22).

O caminho escolhido, nesse sentido, guiar-nos-á na construção da radiografia da Igreja diocesana, apontando fontes para a superação de seus limites. Assim, a ideia de eclesialidade, no final da reflexão, deverá integrar a análise fenomenológica (religiosidade) aos elementos da

fé cristã (eclesialidade). O argumento central, portanto, estará concatenado nos três capítulos, ainda que cada um possua suas especificidades: a eclesialidade da fé cristã. O problema, desde o início, entrará na essência da pesquisa: a unidade indissolúvel entre vida cristã e fé eclesial, por natureza, inerente e constitutivo à fé cristã católica. Entretanto, nosso desafio será responder a pergunta nuclear: qual a legitimidade de um cristianismo sem eclesialidade? Daí, descortinam ainda outras perguntas, que não poderão ser omitidas: poderá existir cristão sem vínculo eclesial? Poderá existir fé cristã a margem da fé eclesial? Ou seja: qual a legitimidade de uma experiência de fé individual sem uma autêntica incorporação do cristão católico à comunidade eclesial? Qual a relação do fiel católico com a comunidade-eclesial, e vice-versa?

Nesta perspectiva, nossa reflexão pretende, apesar de tratar de um tema difícil e espinhoso, com clareza e rigor de análise, trilhar na busca de uma unidade indissolúvel do essencial, mediante a cautela no duvidoso e a fidelidade em tudo, sobretudo ao *depositum fidei*. Sabemos que a questão fundamental não será totalmente resolvida. O problema pode se tornar ainda mais grave na medida em que se propõe pensá-lo. Além disso, não é algo que se possa resolver de um dia para outro. Evidentemente, o simples início do debate da questão já justifica o princípio do pensar teológico, fundamental à dissertação, sobre a própria natureza da indissolúvel unidade entre a fé cristã e a vida eclesial. Algumas possíveis respostas, durante a pesquisa, serão desenvolvidas, lapidadas e, por fim, apresentadas. Todavia, a investigação teológica não haverá de ser concluída, ainda que o início da investigação seja interrompido, entre uma pesquisa e outra, para uma primeira exposição de algumas possíveis conclusões, no término do mestrado. Não temos, nela, respostas encapsuladas, e por isso aconselha-se prosseguir na sua leitura como quem interpreta um mapa, isto é, sempre aberto para traçar novos caminhos e descobrir novas alternativas para se chegar a novos lugares. Basta saber escolher “lentes” que possam ajudar a decifrar os detalhes abrindo sempre novas perspectivas. Aqui, fizemos uma opção pela Igreja do Rio Grande. Nesse sentido, nossa pesquisa foi escrita sem nenhuma pretensão de esgotar o tema ou de apresentar algo perfeito: ela é uma pálida ideia daquilo que nossa diocese representa no projeto salvífico de Deus. Diante dela, vale a ordem dada por Deus a Moisés, quando o chamou: “Não te aproximes daqui; tire as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa” (*Ex 3,5*). Contudo, vale a pena o olhar para ela, a fim de contemplá-la no desígnio amoroso de Deus: uma Igreja diocesana, desde o seu berço histórico, sonhada por Deus, todavia, sempre demarcada religiosamente por suas fronteiras, quer de natureza geográfica, quer de caráter cultural ou simbólico. Eis uma possível abordagem do rosto da Igreja diocesana do Rio Grande.

1. A IGREJA DO RIO GRANDE: UMA IGREJA DIOCESANA ENTRE A FRONTEIRA DA RELIGIOSIDADE E DA ECLESIALIDADE

A Igreja diocesana do Rio Grande, apesar de ser jovem por sua fundação (1971), sempre viveu entre fronteiras, quer de natureza religiosa, quer de caráter social ou cultural. Na fronteira com o Uruguai, entre o urbano e o rural, entre a agricultura e a pesca, entre a pobreza e o desenvolvimento, está geograficamente situada entre a laguna dos Patos e as lagoas Mirim e a Mangueira, de um lado, e o Oceano Atlântico, de outro. Numa estreita faixa de terra, entre águas, totalmente banhada, nossa Igreja diocesana é uma pequena “porção do povo de Deus” (CD 11), visível na Igreja particular do Rio Grande, distribuída por seis municípios, cinco deles pequenos: São José do Norte, Tavares, Mostardas, Santa Vitória do Palmar e Chuí. Seu município-sede é Rio Grande – o mais antigo do estado –, com cerca de duzentos mil habitantes. Uma Igreja diocesana, desde o seu berço histórico, sonhada por Deus, todavia, sempre demarcada religiosamente por suas fronteiras, quer de natureza geográfica, quer de caráter cultural ou simbólico.

Neste capítulo, nosso percurso, desde já, parte de um lugar determinado: a Igreja diocesana do Rio Grande. O problema da dissertação, já de início, entra no núcleo de nosso primeiro capítulo: a dissociação entre vida cristã e fé eclesial, historicamente retratada pela privatização da fé e da religião às esferas da subjetividade individual. Daí, pois, parte o ponto de partida de nossa primeira reflexão teológica: pensar a fé do povo, desde suas fronteiras simbólicas. Nesta primeira abordagem, portanto, partiremos de um olhar panorâmico e retrospectivo para a Diocese do Rio Grande, mediante uma exposição histórico-religiosa da fé do povo, desde uma transposição histórica até o berço católico da religiosidade do povo, a fim de um fazer teológico do *sitz im leben* da Igreja diocesana. Depois, na segunda parte deste capítulo, seguiremos para uma análise eclesiológica da Igreja diocesana do Rio Grande, desde suas históricas fronteiras simbólicas (*ad extra*). Nesta abordagem, o método utilizado será indutivo, porque partirá da análise de uma realidade concreta, religiosa e eclesial, a Igreja diocesana, no horizonte da hermenêutica dialética, desde uma dupla relação entre eclesialidade, a fé da Igreja, e *religiosidade*, a fé do povo. A leitura fenomenológica da realidade será, portanto, uma construção hermenêutica. O caminho escolhido, nesse sentido, guiará na construção da radiografia eclesiológica da Igreja diocesana, passando pelo processo de integração da análise fenomenológica (religiosidade) aos elementos da fé cristã (eclesialidade).

Quanto mais a Igreja procurar reconhecer suas fronteiras e quanto mais souber discriminar o que realmente é cristão, mesmo que ela fique reduzida a uma pequena grei, com tanto maior realismo da saberá e deverá reconhecer a sua tarefa. (...) O processo de “desmundanização” da Igreja é algo necessário. (...) A Igreja, quer queira, quer não, chegará a uma situação tal que precisará desfazer de toda a identificação com mundo e tornar-se novamente o que ela deve ser: comunidade daqueles que crêem.¹

O capítulo, portanto, se situa nesse panorama. A partir daí, descortina-se o problema nuclear e suas intuições teológicas, desde já, concatenados, dentro do capítulo, ainda que cada uma de suas partes possuam suas especificidades.

1.1 A DIOCESE DO RIO GRANDE, SOB OS ÂNGULOS DA FÉ E DA HISTÓRIA

A Igreja diocesana é uma Igreja de fronteira²! Sempre viveu entre fronteiras. Ainda vive na fronteira. Isso faz dela uma realidade *sui generis*. A Igreja diocesana, vista sob o ângulo da história, desde seu berço religioso, evidência fronteiras simbólicas, ainda que imprecisas, todavia, condicionantes à construção histórica do imaginário religioso da região, culturalmente, demarcado pelas ambiguidades e distorções das a) crenças de matrizes africanas, adentradas pelas b) portas porto do Rio Grande, paulatinamente sincretizadas às c) religiosidades devocionais da fé dos colonos portugueses. Não se trata simplesmente de circunstâncias históricas, mas, aqui, de uma realidade histórico-teológica. Um cenário religioso (*locus theologicus*), portanto, que dá o que sentir e o que pensar! Neste caso, uma transposição até o

¹ RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 301 e 302.

² O uso do termo “fronteiras”, dentro do primeiro capítulo, diante da complexidade e amplitude conceitual, parte desta compreensão: “A fronteira simbólica é uma noção vaga, mas importante e refere-se ao mundo cultural, religioso e ético-moral do grupo. Os contornos da fronteira simbólica são imprecisos, incertos e indefinidos e se constituem em espaço de tensões e conflitos voltados tanto para o interior quanto para o exterior do grupo. A fronteira simbólica é o lugar onde se vive as tradições culturais e religiosas, onde se procura reconstruir, preservar e dar continuidade à memória histórica da comunidade. Por ser imprecisa e indefinida, ela é permeável, elástica, flexível, fluída, líquida, usando as palavras de Zygmunt Bauman” (HANICZ, Teodoro. *Religiosidade, Identidade e Fronteiras Fluídas*, p. 2). Nesse sentido, ela se distingue, claramente, daquela compreensão de “fronteira geográfica”, quando “refere-se à territorialidade, ao território real ocupado e construído pelo grupo e em função do grupo, como por exemplo: a aquisição de um terreno, a construção de uma Igreja, de uma capela, de uma escola ou de um clube. Tratando-se do espaço, a fronteira geográfica refere-se também a um território individual, particular ou familiar, como por exemplo, uma casa ou uma propriedade. São espaços distintivos e classificadores que impõem limites para circulação e movimentação de pessoas” (HANICZ, Teodoro. *Religiosidade, Identidade e Fronteiras Fluídas*, p. 2). Nesse sentido, a fronteira sempre foi uma encruzilhada perigosa, palco de tensões e lutas pela defesa da identidade, pois demarca limites geográficos, sociais, culturais e, sem sombras de dúvidas, religiosos. Porém, nem sempre a fronteira foi pensada dessa maneira, principalmente da parte das lideranças religiosas. Na diocese do Rio Grande, o espaço geográfico, durante a ocupação portuguesa, antes dela ser criada, foi o lugar da reconstrução religiosa, cultural e social. Serviu para reconstruir a religião, a vida cultural e a vida social. Ou seja, nesse espaço geográfico construído, organizado e demarcado, condutas e comportamentos religiosos e morais são orientados pela tradição. Trata-se, pois, de um lugar mítico, onde simbolicamente se revive e se atualiza as tradições, e de certa forma, torna-se num demarcador de fronteiras simbólicas.

berço histórico da fé católica, forjada na e entre fronteiras, quer de natureza geográfica, quer de caráter cultural ou simbólico, significa uma primeira aproximação histórica da fé do povo. Isso pode, ao mesmo tempo, significar uma volta às fontes históricas da fé, originais e originantes da fé católica, materializadas às experiências religiosas, dentro da Igreja diocesana do Rio Grande, desde antes de sua criação.

A fé é um dado cultural, tradicional. Isso vale sobretudo para quem vive em países de tradição cristã, católica. As peripécias de nossa fé eclesial vinculam-se às mudanças que a sociedade cristã tradicional tem sofrido. Com efeito, nas últimas décadas, a realidade sagrada esgarça-se à medida que a secularização se amplia em relação mais às instituições religiosas que à experiência sagrada como tal, e o pluralismo religioso se firma sob as mais diferentes formas³.

1.1.1 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM O CATOLICISMO PORTUGUÊS

A colonização açoriana⁴, em virtude da migração portuguesa ao Brasil e, particularmente ao estado do RS, exerceu um papel colonizatório significativo na região litorânea, sobretudo para o desenvolvimento demográfico e, depois, ao econômico e, por fim, à urbanização do extremo sul⁵. A princípio, a ocupação local por portugueses trouxe o crescimento demográfico

³ LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratada da fé, p. 259-260.

⁴ “Desde janeiro de 1748, os casais açorianos começaram a desembarcar no porto do Desterro em Santa Catarina, porém, a Vila do Rio Grande de São Pedro eles só chegaram na década seguinte. (...) A vinda de casais açorianos para Rio Grande já estava ventilada em documento da Coroa portuguesa (1735), o qual permitia que “em cada navio que partisse das Ilhas dos Açores para o Brasil se enviasse cinco casais para os presídios da Ilha de Santa Catarina e Rio Grande de São Pedro”. (...) O deslocamento para Rio Grande ainda dependia, segundo o governador da Ilha de Santa Catarina Manuel Escudeiro, em “selecionar aqueles que ainda estivessem em condições de poder suportar um acréscimo de vários dias aos que já traziam de viagem”, e também em “conseguir embarcações de pequeno calado capazes de transpor o porto do Rio Grande”. (...) Esse transporte assistemático e possivelmente em grupos reduzidos dificulta uma conclusão de quantos casais vieram para Rio Grande. Conforme a historiadora Maria Luiza Queiroz, o primeiro assentamento de casais na Vila remonta a 22 de novembro de 1750, indicando uma pequena entrada neste ano. Para Queiroz, a Vila do Rio Grande foi à porta de entrada da corrente açoriana que se deslocou da Ilha de Santa Catarina para o continente do Rio Grande. Atendendo ao objetivo principal de sua imigração, os casais deveriam ser deslocados em grupos para o interior, e lá aguardar a ocasião para ocupar a região das Missões. Entretanto, a resistência indígena, já a partir de 1753, e a conseqüente Guerra Guaranítica, que se estendeu até 1756, tornaram impossível a concretização desses planos e determinaram a permanência da quase totalidade do contingente açoriano na própria Vila do Rio Grande. (...) Queiroz acentua que a importância da imigração açoriana para a Vila do Rio Grande, em termos demográficos, foi excepcional. Ela representou um acréscimo, em menos de cinco anos, de pelo menos 1.273 pessoas adultas brancas, a uma população que, incluindo todos os grupos raciais, na metade da década anterior, teria 1.400 almas. (...) Em relação ao lugar social dos açorianos na Vila do Rio Grande (...) os açorianos constituíram a autêntica classe camponesa da sociedade rio-grandina deste período” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 187-189).

⁵ “No século XVIII a ocupação das terras do Rio Grande já era bastante fraca. Portugal estabelece que deveria promover a urbanização dos pontos fortificados e o povoamento do território de Santa Catarina e o Rio Grande. O elemento escolhido foi o colono açoriano. Decide-se então a transferência de até quatro mil casais açorianos e madeirenses. Homens de 40 anos e suas mulheres de não mais de 30, em grupos de 60 casais. Os primeiros açorianos desembarcaram entre janeiro e fevereiro de 1748, Em Santa Catarina, no ano de 1752 chegaram a Rio Grande embarcações menores. Entretanto, os novos colonos não se limitam ao litoral gaúcho, onde fundaram os povoados de Rio Grande de São Pedro, Estreito, Mostardas e Conceição do Arroio (atual Osório)” (Disponível

na região⁶. Depois, através desses migrantes, expressões da singularidade da cultura luso-açoriana: hábitos alimentares, linguajar, práticas agrícolas e pesqueiras, adaptações arquitetônicas, etc. Além disso, o migrante açoriano trouxe consigo, além de sua família e sua cultura, suas tradições religiosas e, inclusive, expressões e práticas piedosas, ancoradas às premissas da fé católica⁷. Nisso, a fé católica, revestida da religiosidade e da piedade popular, se expandia pela estreita faixa de terra ao litoral⁸, através de devoções, novenas e procissões e tantas outras manifestações da fé popular, promovidas exacerbadamente pelos colonos portugueses, desde as bases da sociedade civil às camadas mais nobres da região. Nesta região, a fé cristã – ancorada às premissas da fé católica – não chegaram por meio de uma evangelização planejada pela coroa portuguesa, tampouco liderada por religiosos (expedição jesuítica), mas, sobretudo, pela atuação piedosa e persistente dos colonos leigos, protagonistas por excelência da formação espiritual e eclesial local, através da prática piedosa de suas devoções e, mais tarde, por iniciativas religiosas junto à população.

Na concepção da monarquia lusitana, a evangelização se enquadrava perfeitamente dentro de seu programa colonizador. A colonização significava o transplante para a nova terra dos padrões culturais da civilização lusitana; e como essa civilização tinha conotação especificamente católica, colonizar significava também implantar a fé católica. (...) Em outras palavras, a cristianização significava em certo sentido o “aportuguesamento”. (...) as missões, por parte da Coroa, ainda em fins do século XVI, a ação missionária se tornou na prática mais e mais um aspecto da colonização, em que o acento era dado à dilatação do império através da fé. (...) Em síntese, a

em: <<http://acidadedesantaisabel.blogspot.com.br/2011/06/dos-aco-res-viamao.html>>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2013).

⁶“O aspecto mais destacado que impulsionou a colonização açoriana no Sul do Brasil deveu-se a pressão demográfica e a concentração territorial, associada a um fraco crescimento econômico das ilhas. Além disso, o arquipélago foi assolado por vulcanismo, abalos sísmicos e cataclismos que deixaram apreensiva a população. (...) Em 31 de agosto de 1746, foi publicado, nas Ilhas dos Açores, um edital que abria inscrições para os casais que almejassem transferir-se para o Brasil. Por esse documento, o Rei acenava com uma série de privilégios e regalias aos que quisessem lançar-se na aventura da imigração. Entre esses privilégios, incluía-se o transporte até o local de origem por conta da Fazenda Real. O critério básico para inscrição era uma idade limite de 40 anos para os homens, e de 30, para as mulheres” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 180-181).

⁷ “O único critério de seleção era o limite de idade e a prática da religião católica” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 181).

⁸ No ano de 1763, durante a invasão espanhola, por Pedro de Ceballos – governador de Buenos Aires – os colonos portugueses foram removidos da Vila do Rio Grande para a sua margem oposta. Exilados, os portugueses, migraram para São José do Norte, ocupando grande parte da península (Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_Grande> Acesso em: 18 de fev. 2013). No outro lado da margem, enquanto a Vila do Rio Grande esteve sob o domínio provisório dos espanhóis, os portugueses estabilizaram suas vidas às novas condições, apossando-se e cultivando suas terras, até que fossem reconquistadas suas antigas propriedades e a vila. Contudo, passados treze anos, grande parte dos portugueses, aqueles removidos pelos espanhóis, depois da expulsão dos espanhóis da Vila do Rio Grande, optaram por permanecer na península. Diante dos fatos, em toda região litorânea, devido ocupação portuguesa, paulatinamente, era disseminado homogeneamente raízes culturais e religiosas açorianas, por toda a península.

missão evangelizadora e catequética da Igreja devia realizar-se sempre dentro dos padrões culturais lusitanos, e dos interesses políticos da metrópole.⁹

Na Diocese do Rio Grande, uma das Igrejas particulares do extremo sul, formada sob o tecido cultural e religioso luso-açoriano, na estreita faixa de terra ao litoral, entre o Oceano Atlântico, a laguna dos Patos e as lagoas Mirim e Mangueira, o catolicismo português assumiu dimensões profundas, desenvolvendo expressões de fé determinantes à religiosidade local. Nesta região litorânea, por exemplo, a religiosidade popular, herança dos açores, preservada pelos colonos portugueses e multiplicada por inúmeros fiéis devotos e por células eclesiais, são ainda as manifestações religiosas sinais visíveis da fé açoriana, embora, nela, tenha-se perdido parte de sua efervescência em algumas comunidades, devido ao crescente indiferentismo religioso (cf. *ChL* 4) e, por vezes, à institucionalização eclesial e/ou cientificismo da fé popular. Nesta região litorânea, afirmar ser a religiosidade popular a célula vital da Igreja diocesana não parece em hipótese alguma nada precipitado, tampouco arriscado reconhecer nas origens do catolicismo local o protagonismo da fé popular. A Igreja do Rio Grande é, desde suas origens e, por conseguinte, em sua formação eclesial, uma Igreja portuguesa. Nela, as manifestações religiosas (festa ao padroeiro, procissões, culto aos santos, promessas, etc) são, ainda, expressões piedosas da religiosidade açoriana, herança dos colonos portugueses, ainda subsistentes em inúmeras comunidades eclesiais. “A diversidade cultural impõe, também, no que é acidental e não é de direito divino, uma diversidade cultural e de ritos religiosos”¹⁰.

1.1.2 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM O SINCRETISMO AFRO-CATÓLICO

Na formação religiosa da região, a religiosidade portuguesa, ancorado às premissas da fé católica, desempenhou um papel expressivo e, particularmente, nesta região litorânea, condicionante à religiosidade local. No entanto, a fé católica não foi o único e exclusivo fator determinante¹¹. Houve também, na região, devido o regime escravocrata lusitano¹² instalado a

⁹ AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial*, p. 25-26.

¹⁰ NICOLAU, Miguel. *Problemas do Concílio Vaticano II*, p. 123.

¹¹ “A partir de 1737, a atual cidade do Rio Grande se projeta como um laboratório de experiências culturais, biológicas e de complexas relações sociais que envolveram soldados, europeus, açorianos, índios, negros e colonizadores do Brasil e da Colônia do Sacramento. Na barra do Rio Grande de São Pedro tem início a formação luso-brasileira no Rio Grande do Sul” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 101).

¹² “A presença da população negra junto à barra do Rio Grande de São Pedro remonta à vinda, até as proximidades da sede da atual cidade de São José do Norte, da frota de João de Magalhães, que perdurou entre 1725 e 1733, tendo a função estratégica de controle do fluxo de gado da Vacaria do Mar visando à dinamização da economia brasileira nos quadros do sistema colonial. A iniciativa da frota partiu do governador de São Paulo, D. Rodrigo

partir da ocupação da vila do Rio Grande¹³ em virtude da colonização portuguesa ao Brasil, influentes provenientes de tradições culturais de matrizes africanas, veiculados à fé dos escravos. Através deles, sobretudo nas regiões litorâneas, tradições de matrizes africanas foram sendo sincretizadas às tradições católicas, alterando costumes e tradições açorianas, na medida em que eram camufladas, através de ritos e de imagens católicas, as crenças e os rituais religiosos africanos.

Mesmo sobrepondo-se à religião africana durante o período colonial, o sistema que lhe cai de pára-quedas da Europa não consegue substituí-la. Assim, algo de não-católico sobreviverá como se o fosse. Constitui até hoje um tema controvertido saber se tais práticas sincréticas serão somente acomodatórias (justaposição dos santos católicos aos orixás africanos), ou, em vez, se haverá uma mais profunda assimilação (modificação do sistema africano no núcleo mesmo de sua experiência interna). Todavia, independente da palavra final dos cientistas da religião, o fato é que o africano encontra analogias, ao menos no nível dos significantes, entre as suas crenças e aquelas portuguesas. Um processo de inculturação às avessas? Pode ser!¹⁴

César de Menezes, que ordenou ao capitão-mor da Laguna, Francisco de Brito Peixoto, que se deslocasse à barra do Rio Grande para fundar uma povoação. (...) Na chegada da expedição do Brigadeiro José da Silva Paes em fevereiro de 1737, alguns negros, possivelmente escravos de oficiais, estavam a bordo das embarcações quando da oficialização do controle português na barra do Rio Grande. (...) Nesse período inicial do povoamento, o escravo teve pequena participação no conjunto da população. (...) Um registro que ficou da passagem de escravos pela Alfândega do Rio Grande foi deixado por Antônio José Gonçalves Chaves, que levantou para o período de 1816 a 1822 a chegada de 6.157 escravos ao Rio Grande do Sul. Esses dados destruídos seriam fundamentais para o resgate demográfico. As localidades de relevância econômica tinham maior alocação de mão-de-obra escrava, como é o caso de Pelotas, Porto Alegre, Rio Pardo e Rio Grande. (...) As atividades ligadas ao porto, carregamento e descarregamento das mercadorias das embarcações, também contavam com a presença do escravo negro” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 101-105).

¹³ “A partir de diversas fontes documentais e censos, pode-se buscar uma aproximação, mesmo que imprecisa, da evolução demográfica da atual cidade do Rio Grande e da presença dos contingentes negros ao longo dos séculos. Em 1744 a população era de aproximadamente 1.400 almas (a maioria militares) e poucos negros vindos com os oficiais aqui estavam vivendo; na década de 1750, com a chegada dos açorianos, ocorreu um incremento na população da Vila em mais de 1.300 pessoas. Porém, com a invasão espanhola em 1763, grande parte da população dispersou-se e, com exceção da presença militar após a retomada lusitana em 1776, a população sofreu uma profunda redução. Em 1780 a população do Governo do Rio Grande era de 17.923 habitantes, sendo que na Freguesia do Rio Grande havia 1.643 brancos, 182 índios e 596 pretos, totalizando 2.421 habitantes. Em 1803 a Vila do Rio Grande possuía cerca de 2.500 habitantes e 500 fogos (casas). Em 1814 o censo é mais específico, indicando na Vila do Rio Grande 3.590 habitantes, sendo 2.047 brancos de ambos os sexos, 38 indígenas, 160 livres de todas as cores, 1.119 escravos e 226 recém-nascidos. Nesse ano, a população estimada para o Rio Grande do Sul era de aproximadamente 70.000 habitantes (32.300 brancos, 8.655 indígenas, 5.399 livres, 20.611 escravos e 3.691 recém-nascidos). Em 1848 a população da cidade do Rio Grande estimada pelas listas eclesiásticas era de 10.152 habitantes. Em 1858, era de 13.514 habitantes, sendo 11.375 livres, 52 libertos, 2.087 escravos. No relatório de 1861 da Santa Casa de Misericórdia da cidade do Rio Grande, o provedor registrou que, das 423 pessoas falecidas naquele ano, 291 eram livres e 132 escravas. Também afirmou que dos enterramentos no Cemitério do Bom Fim entre 1843 e 1855, 2.865 eram livres e 2.705 eram escravos, o que demonstra quase uma paridade no quantitativo de óbitos. Em 1872, Rio Grande totalizava 16.883 habitantes e 2.226 casas. Em 1890, Rio Grande e Povo Novo totalizavam 24.653 habitantes. Levantamento diferenciado foi feito por Margaret Bakos e Zilá Bernd, indicando a população escrava na Vila/Cidade do Rio Grande nos seguintes patamares: ano de 1780 – 596 escravos; 1814 – 1.119 escravos; 1859 – 4.369 escravos; 1884 – 2.345 escravos; 1885 – 1.616 escravos; 1887 – 844 escravos” (TORRES, Luiz Henrique. *A Colonização Açoriana no Rio Grande do Sul - 1752-63*, p. 106-107).

¹⁴ SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio*, p. 45.

Nesta região, como em outros lugares, o catolicismo serviu-se de fachada. Nele, ocultavam a fé de seus ancestrais, harmonizando seus ritos secretos à cultura e a religiosidade local, a partir do uso de elementos externos do catolicismo, a fim de preservar suas crenças aos deuses, personificados nos orixás, contra a religião dominante. Assim, naturalmente, os escravos acabavam assumindo, exteriormente, o catolicismo como meio de preservação de seu patrimônio cultural e de integração na cultura luso-brasileira, através do batismo, passando à categoria de cristãos-novos, embora ocultamente, nunca deixassem de fazer suas celebrações rituais.

A primeira interpretação é a interpretação sociológica. Chegando ao Brasil os negros eram catequizados de maneira vaga; eram, pelo menos, batizados. No entanto nada compreendiam dessa religião que lhes ensinavam à força e que se unia, em seus espíritos, ao regime de trabalho servil. O catolicismo se transformara desde então, num meio de disfarce de suas crenças tradicionais: na verdade o santo não era adorado, mas sim, por trás dele, o orixá correspondente. O catolicismo não passava de uma fachada que escondia um ritual secreto. (...) No sincretismo, o Cristianismo fornece apenas as palavras portuguesas: afora isso tudo é fetichismo.¹⁵

Deste modo, através do sincretismo religioso, crenças e rituais de matrizes africanas, preservados por escravos, atingiam uma força atuante regional. A princípio, inofensiva à fé dominante, embora o fenômeno religioso afro-brasileiro preocupasse as autoridades civis e eclesiais. Contudo, as religiosidades de matrizes africanas, justapostas às crenças católicas, foram adentrando aos ambientes domésticos católicos, distorcendo as compreensões de fé da população local, através da fusão ou dualidade de crenças, fazendo-se notar nos oratórios domésticos e, posteriormente, nos espaços eclesiais, devido à pertença simultânea de “católicos batizados” às tradições religiosas de matrizes africanas, e vice-versa.

A porta de vidro dos santuários se abriu, se escancarou mesmo, para deixar entrar orixás de cajá disfarçados de São Cosme e Damião; São Beneditos pretíssimos, Nossas Senhoras do Rosário, morenas: santos de cor que tomaram o lugar entre santos Antônio cor-de-rosa e querubinzinhos louros, ruivos...¹⁶

Na Igreja do Rio Grande, desde antes de sua fundação, a justaposição de exterioridades e de ideias religiosas, em virtude do fenômeno sincrético iniciado noutras regiões por escravos e disseminado através do traslado de afro-brasileiros pelas regiões litorâneas, disseminou durante a formação religiosa dos litorâneos, devido à dupla pertença religiosa dos negros, uma mentalidade religiosa fragmentada e ambígua. De fato, os negros, batizados por coerção,

¹⁵ BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-brasileiros*, p. 177.

¹⁶ FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*, p. 365.

participando publicamente no catolicismo, nunca abandonaram suas origens religiosas nem deixaram de exercer ocultamente a fé dos seus ancestrais, através de crenças e rituais africanos. Tampouco, mesmo por conveniência, deixaram de participar da religião dominante. Assim, simultâneo às crenças do catolicismo, negros e brancos, igualmente, sob as sombras da religiosidade popular, transitavam das religiões-afro (candomblé, umbanda, etc) ao catolicismo, e vice-versa, deslocando as fronteiras religiosas, antes, bem delimitadas pela teologia do batismo, contudo, empobrecida culturalmente pela transposição de seu núcleo da dimensão eclesial (pertença religiosa) para o sociocultural (convenção social). Trata-se de um vínculo ocasional, esporádico. Por isso, atualmente, não raro encontramos, a partir de uma mentalidade religiosa controvertida e multifacetada dentre os batizados alguns “católicos ecumênicos” que, vitimados pela fusão ou dualidade de crenças através do sincretismo religioso, contraem a dupla ou multi-pertença religiosa, simultâneas¹⁷, sem necessariamente criar qualquer vínculo a alguma determinada realidade eclesial da Igreja diocesana.

1.1.3 UMA IGREJA EM FRONTEIRA COM A REALIDADE PORTUÁRIA

A Diocese do Rio Grande, numa estreita faixa de terra, entre a laguna dos Patos e as lagoas Mirim e a Mangueira, de um lado e o Oceano Atlântico de outro, tem em seu município sede o segundo principal porto do país. O Porto do Rio Grande, localizado à margem direita do canal do norte, que liga a Laguna dos Patos ao Oceano Atlântico, além de interagir e influir no desenvolvimento produtivo, tecnológico e social, tem contribuído expressivamente para a transformação econômica e o desenvolvimento da vida urbana local. Na região, ele constitui o elo privilegiado das interações espaciais de longo alcance geográfico e econômico, como uma das principais “portas de entrada” e saída do desenvolvimento e expansão da economia local nas redes do capitalismo mercantil.

Contudo, ainda que seja um elemento fundamental ao desenvolvimento regional, através do Porto do Rio Grande outras influências impactantes (novos “tipos” de pobreza, novas expressões/experiências religiosas, etc) cruzam pelas fronteiras marítimas da diocese, modificando as relações e os comportamentos antropológicos e sociais da região, embora localizado em Rio Grande, atual centro de atratividade industrial. Através do Porto, o desenvolvimento econômico e o crescimento urbano se modificam significativamente, devido à implantação do Polo Naval. No entanto, embora sejam relevantes os investimentos e seus

¹⁷ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 99.

resultados econômicos para a região, por outro lado, junto à crescente industrialização, especialmente com o Polo Naval, paradigmas antropológicos e religiosos são alterados e, concomitantemente, modificados pelo novo cenário social, intensamente transformado pelo natural crescimento populacional na região, em função da migração voluntária¹⁸, em virtude da atratividade industrial (economia de aglomeração) e às suas múltiplas oportunidades (fator de atração) de empregabilidade.

A maior parte dos novos moradores de Rio Grande virá das pouco mais de cem cidades da metade sul do estado. Quando a notícia que Rio Grande é o novo Eldorado da empregabilidade começar a correr a migração será potencializada em uma região com cerca de três milhões de habitantes, 2,4 milhões deles vivendo em um cenário de baixíssimo dinamismo econômico.¹⁹

Na Igreja diocesana, em virtude desta nova economia rio-grandina, o novo cenário social tem descortinado no território diocesano, paralelamente, um cenário eclesial diferente do habitual. O crescimento acelerado da população²⁰ no município-sede e em alguns dos demais municípios da diocese, em virtude da mobilidade humana²¹, tem modificado o cenário religioso e eclesial da diocese exigindo dela um novo e maior planejamento pastoral-territorial – descentralização eclesial²², compatíveis às novas exigências pastorais e às transformações eclesiais e sociais, dentro do território diocesano, capaz de suportar aos imperativos do crescimento inesperado da população.

Na diocese, o desenvolvimento é um potencial gerador de novas circunstâncias tanto sociais quanto eclesiais. Todavia, junto ao desenvolvimento econômico, nem sempre todo o desenvolvimento é favorável e potencializador de todas as forças locais, há consigo suas fragilidades²³. De fato, o Polo Naval do Rio Grande, tem transformado a economia da região,

¹⁸ No processo de industrialização, a migração é uma classe em movimento (exército industrial de reserva), fundamental para o desenvolvimento do capitalismo.

¹⁹ DOMINGUES, Marcelo. *Desenvolvimento e Consolidação do Polo Naval e Offshore de Rio Grande*, p. 4.

²⁰ VIEIRA, Rodrigo de Souza. *Crescimento Econômico no Estado de São Paulo: uma análise espacial*, p. 27.

²¹ “As migrações são uma experiência humana que remonta aos albos da história e têm sido um ingrediente necessário para o desenvolvimento da civilização e a difusão da tecnologia e das ideias. A novidade das migrações de hoje está em sua presença global, em seu surgimento sempre mais volátil e imprevisível, na facilidade das viagens, na crescente desigualdade econômica” (TOMASI, Silvano. *Contexto Mundial da Migração*, p. 7).

²² A cidade do Rio Grande possui a maior parte de sua vida eclesial voltada para o centro histórico e comercial. Ali se localizam metade das Paróquias da Diocese, enquanto que as periferias incham e faltam comunidades eclesiais em boa parte delas.

²³ “As consequências sociais das migrações atuais mostram seu papel histórico: elas trazem mudanças, e isso com frequentes conflitos. Em primeiro lugar, a aproximação e contato entre tradições culturais diferentes, e não tanto a criação de sociedades multiculturais fixas, parecem constituir um estágio normal em sua evolução no sentido de uma mais abrangente e mais rica expressão do espírito humano ao redor de um núcleo de valores universalmente aceitos que garantem uma coexistência pacífica. Em segundo lugar, a Igreja envolve-se na definição e aceitação

contudo, igualmente, tem transformado o cenário religioso, alterando comportamentos e valores religiosos da tradição cristã, criando novas conjunturas e novos desafios à Igreja local, quer de natureza sociocultural, quer de caráter eclesial.

Na perspectiva social, favorece a um virtuoso desenvolvimento sustentável, atraindo investimentos e alavancando a economia da região. Todavia, simultâneo ao desenvolvimento, crescem as desigualdades sociais e, igualmente, surgem novos tipos de pobreza, mesmo que haja a geração de novos empregos e renda²⁴. Na perspectiva econômica, por elevar a renda da população, as comunidades católicas – em dificuldades econômicas –, poderão vir a estabilizarem-se em sua situação econômica, por serem alguns cristãos-católicos parcialmente beneficiados pelo crescimento da economia local. Na perspectiva eclesial, beneficia aos cristãos, em estado de miserabilidade, atingidos pelos projetos sociais da Igreja local. Muitas pessoas de fora fixar-se-ão na região por causa desta nova fonte de emprego, fator que contribuirá para o aumento exacerbado da população. Nas comunidades eclesiais, devido à mobilidade humana, o desenvolvimento exige uma transformação criativa de suas estruturas e a “conversão pastoral” de suas realidades eclesiais, capaz de acolher os católicos que migram com sua fé e suas experiências eclesiais (pluralismo intraeclesial), requerendo uma “nova evangelização” e a formação criativa de novas células eclesiais (paróquias ambientais, centros de irradiação, polos de evangelização, redes de pequenas comunidades, setorização paroquial em unidades territoriais menores, etc), em virtude da participação de migrantes que, se fiéis aos preceitos da Igreja – guardar domingos e festas, etc – e se fervorosos em sua fé, vincular-se-ão à vida litúrgica, comunitária e pastoral das novas comunidades eclesiais.

desses valores básicos: sua mensagem é uma contribuição essencial para compreender a pessoa humana e sua capacidade de viver de maneira significativa com os outros. Além disso, nas atuais migrações encontra a Igreja um novo campo para o diálogo inter-religioso e uma nova oportunidade para evangelizar” (TOMASI, Silvano. *Contexto Mundial da Migração*, p. 15).

²⁴ DOMINGUES, Marcelo. *Desenvolvimento e Consolidação do Polo Naval e Offshore de Rio Grande*, p. 263.

1.2 A IGREJA DO RIO GRANDE, SOB O OLHAR TRIDIMENSIONAL DA FÉ²⁵

Na Diocese do Rio Grande, a Igreja diocesana – fundada sobre a fé da Igreja e da fé do povo – tem demonstrado *expressões eclesiais*, delineadamente diversificadas e divergentes, mesmo se *inspiradas* numa mesma fé católica e, dada as circunstâncias histórico-religiosas, formadas dentro de uma mesma Igreja particular. A Igreja diocesana é una, contudo, analisadas por ângulos diferentes (devocional, sacramental e social), descortina expressões de fé, mesmo distintas entre si, todavia, eclesialmente materializadas no cotidiano da vida eclesial das comunidades: a) *comunidades eclesiais*, numa perspectiva *devocional* da fé; b) *comunidades eclesiais*, numa perspectiva *sacramental* da fé e c) *comunidades eclesiais*, numa perspectiva *social* da fé. São expressões eclesiais, mesmo se distintas, que trazem elementos análogos. Não são vertentes eclesiais totalmente puros, pois, nelas, elementos de uma se misturam na outra. O fracionamento, nesse sentido, aqui realizado, torna-se inevitável, devido à complexidade da realidade eclesial-diocesana, que escapa de um único ponto de vista. Na Igreja diocesana, as três distintas vertentes eclesiais, analisadas e descritas, são expressões eclesiais distintas de uma mesma fé católica. O denominador-comum, assumido pela pesquisa se ocupa, *a priori*, de um pressuposto teológico-pastoral: *religiosidade, sem eclesialidade*.

1.2.1 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA DEVOCIONAL DA FÉ

1.2.1.1 Aproximação teológico-pastoral: o catolicismo popular-devocional – fé do povo

O catolicismo popular, vivido pelo povo, aqui chegou, trazido pelos colonos portugueses. Uma forma religiosa que perdura até hoje, entre inegáveis distorções e ambiguidades. Na Diocese do Rio Grande, ele goza de uma relativa homogeneidade religiosa, tanto nas Igrejas da cidade quanto nas comunidades das periferias, sobretudo nas capelas do interior. Um universo religioso fundamentalmente ritual, fortemente leigo, transmitido,

²⁵ As análises e descrições fenomenológicas, aqui desenhadas, se ocupam – a priori – de pressupostos teológicos de alguns autores. Algumas de suas intuições, recolhidas de suas obras, servirão de base para realizar a reflexão teológico-pastoral da realidade religiosa e eclesial da Igreja Diocesana do Rio Grande, eclesialmente materializadas no cotidiano das comunidades eclesiais. Durante a elaboração da primeira análise, duas obras serão fundamentais: *Catolicismo Popular: história, cultura e teologia*, de José Luís González, e *Catolicismo Popular no Brasil: tipologia de uma religiosidade popular*, de Günter Paulo Süß. Já para a segunda, se utilizará de alguns intuições de Jon Sobrino (a crise sacramental na situação atual), sistematizados na sua obra *Sacramentos*, e de intuições teológicas de Taborda, presentes na sua obra *Sacramentos, práxis e festa*. Por fim, durante a última análise, a reflexão teológico-pastoral basear-se-á nas intuições de dois documentos da CNBB: *As comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil* (documento 25, redigida em 1982), e *Comunidades de Comunidades: uma nova paróquia* (documento 100, redigida em 2014).

sobretudo, por via oral e experiencial (familiar ou iniciação). Sem dúvida, um modo popular de celebrar, cultivar e viver a fé católica, embora carregado de sincretismo, dado algumas variantes culturais, sociais e devocionais.

Trata-se de práticas marcadas por muitas variáveis: cultura, estrato social, raça, sexo, idade, região, política, ação de Igrejas, intervenção estatal etc. (...) um catolicismo ao mesmo tempo pluriforme e unitário. É pluriforme por estar condicionado por tais variáveis e outras particularidades. É unitário porque suas variantes têm fontes comuns: festa de povo pobre e esperançoso, fé sólida em Deus, relação com Cristo e com Maria, sacramentalidade e comunidade eclesial, devoções familiares e em massa, relativa autonomia local, estruturas de uma Igreja católica universal e, principalmente, uma ética de amor e de reciprocidade.²⁶

Na Igreja diocesana do Rio Grande, a fé devocional dos colonos portugueses, disseminada pela península, desde a histórica ocupação da região, tornou-se a fé do povo. Desde as suas origens, a fé do povo é de importação lusitana, preconizado pelo protagonismo leigo²⁷. Nele, o leigo ocupa um lugar central. Uma religiosidade leiga, portanto, materializada nas crenças e nas devoções populares, tanto àquelas migradas do catolicismo português quanto, por vezes, àquelas de matrizes africanas, comumente manifestadas durante festas populares, manifestações coletivas e, sem sombras de dúvidas, durante os ritos de devoção particular. Um panorama religioso, portanto, recheado de sinais de fé e de gestos simbólicos, que integram liturgia (missas e sacramentos) e piedade popular (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio, etc), através de atos concretos ligados ao cotidiano (rezar pela chuva, benzer uma pessoa doente, etc). “A religiosidade das pessoas, embora estrutural, assume o colorido conjuntural das épocas e dos lugares”²⁸.

(...) o catolicismo dominante no Brasil era de cunho devocional, trazido pelo catolicismo medieval português, expresso na devoção aos santos, nas promessas, na comunicação com os mortos, nas procissões, despreocupado de doutrinas e sacramentos. Um catolicismo familiar que floresceu tranquilamente sem qualquer mediação institucional ou clerical.²⁹

É, pois, neste contexto que precisamos interpretar os sinais implícitos da fé devocional, aspectos fascinantes e complexos, apreendidos nas demonstrações de fé do povo, religiosamente materializadas aos cultos devocionais, sem necessariamente exigir ou criar vínculos eclesiais. Um catolicismo popular, sem dúvida, inclinado ao sincretismo, promovido

²⁶ GONZÁLES, José Luís. *Catolicismo Popular: história, cultura e teologia*, p. 9.

²⁷ AZZI, Riolando. *Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil*, p. 127.

²⁸ LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*, p. 101.

²⁹ MIRANDA, Mario de Franca. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 48.

por lideranças leigas, através de iniciativas religiosas devocionais (composto de devoção aos santos, romarias, novenas, procissões, bênçãos, festa do padroeiro, promessas, etc). Um catolicismo, portanto, de “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”³⁰.

Além de estabelecer contato com o sagrado, os rituais permitem recriar a consciência coletiva. Isto é plenamente válido para a religião popular. E isto apesar de os rituais oficiais (missa e sacramentos) também serem parte dela: conta com eles, frequenta-os e, em muitos casos, lhes acrescentou novos sentidos para torná-los mais funcionais para sua vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio, etc). No entanto, onde mais se manifesta a “autonomia” da fé popular é na facilidade com que descobre caminhos próprios para alcançar, por outro ritual, o que os sacramentos concedem. Não que os sacramentos sejam desprezados, eles são relativizados ao se tirar deles seu caráter de imprescindíveis: para o povo existem diversas formas de matrimônio culturalmente aceitas nas quais pode viver – antes de se casar pela Igreja – com a consciência muito tranquila; o perdão dos pecados também pode ser obtido apelando para a intercessão dos santos; a encomendação da alma, feita pela comunidade, pode substituir a unção dos enfermos, administrada pelo sacerdote, etc.³¹

1.2.1.2 Leitura fenomenológica da fé subjetivo-devocional (sitz im leben): religiosidade, sem eclesialidade

A Igreja diocesana é uma Igreja predominantemente devocional. Nela, o contexto religioso popular-devocional, habitualmente constatável na vida eclesial, principalmente naquelas caracteristicamente rurais, preconizado pelo protagonismo leigo, tornou-se a força hegemônica na vida religiosa de inúmeras células eclesiais, isto é, o traço definidor em sua eclesialidade, em virtude da primazia da dimensão devocional (predominantemente, afetivo, sentimental e intuitivo) sobre outras grandezas da fé.

Na Diocese do Rio Grande, algumas paróquias predominantemente devocionais, situadas no interior da diocese, a religiosidade devocional-popular (festa ao santo, reza do terço, via-sacra, bênção com imposição das mãos, velório na Igreja, etc) tornou-se, a partir da formação do status devocional, sua maior expressão eclesial. No conjunto da diocese, isso as distingue de outras paróquias, por vezes, tipicamente urbanas, embora “estruturalmente arcaicas”. A predominância da religiosidade popular-devocional é seu diferencial. Contudo, tal tendência religiosa definidora de sua eclesialidade é, ao mesmo tempo, a forma mais expressiva de sua real complexidade. Claro, noutras paróquias, a devoção popular não deixa de ser uma de suas expressões, coabitando junto a uma mesma realidade eclesial, contudo sem nela normatizar sua eclesialidade. Nas comunidades eclesiais, sob os influentes das piedades devocionais, a

³⁰ BINGEMER, Maria Clara. *A Identidade Crística: sobre a identidade, a vocação e a missão dos leigos*, p. 15.

³¹ GONZÁLES, José Luís. *Catolicismo Popular: história, cultura e teologia*, p. 26-27.

religiosidade popular-devocional tornou-se normativa à sua vida eclesial. Nestas paróquias, não somente estão enraizadas suas manifestações religiosas como, também delas, se materializa sua vida eclesial, da qual, por vezes, em muitas realidades, têm toda a sua sustentabilidade: espiritual, eclesial e econômica. Particularmente, em algumas paróquias, p. ex. Catedral, Carmo, Fátima, Bom Fim, Auxiliadora, etc, além da arquitetura portuguesa, menos que noutras, o catolicismo açoriano, tipicamente devocional, impregnou mais timidamente suas realidades comunitárias e eclesiais.

Nas paróquias, São José (do Norte) e Penha (Vila da Quinta, Ilha dos Marinheiros e Povo Novo), o predomínio da religiosidade popular-devocional, habitualmente constatável em sua vida eclesial, tornou-se sua força hegemônica na religiosidade e na eclesialidade de suas células eclesiais. Nelas, a religiosidade popular-devocional (festa ao santo, reza do terço, via-sacra, bênção com imposição das mãos, velório na Igreja, etc), tipicamente açoriana, adquiriu uma densidade maior que noutras paróquias, durante sua formação religiosa-eclesial e a sua propagação pelas pequenas e novas células eclesiais, predominantemente ritualístico-devocionais (gestos sacrais ou místicos). Por isso, afirmar ser a religiosidade devocional a força religiosa do status eclesial nestas comunidades não seria nada exagerado. Seu status eclesial é devocional e, não seria nada estranho nelas, seus membros, educados na fé sob este tecido religioso-eclesial, portar um perfil que remeta aquele status predominantemente devocional de raiz açoriana. Neles, há uma mística devocional saliente, porém, não raras vezes, restringida à sua superfície ritualística, sem deslocá-la até sua dimensão mais profunda: celebrativa e eclesial. Nestas regiões, mesmo piedosos, nem sempre a participação local é efetiva, apesar de afetivo-devocional. Neste tipo de comunidades, muitos participam somente de seus eventos (p.ex.: da festa do padroeiro, do baile dos festeiros, da procissão religiosa, etc), restringindo-os às dimensões sociais e/ou culturais. Alguns, raras vezes, participam da celebração. A maioria somente participa de alguma das dimensões do evento eclesial (social e/ou cultural). Ou seja, participam sem celebrar, mesmo contribuindo e/ou trabalhando para a realização do evento eclesial sem, no entanto, celebrar devotamente, junto à comunidade dos fiéis³², a finalidade religiosa daquela iniciativa eclesial. Neste tipo de comunidades, as iniciativas eclesiais de piedade popular, frequentemente, promovidas por diversas comunidades, junto aos devotos, acabam por restringir-se meramente a um evento social da localidade chegando, em alguns

³² Em algumas localidades, devido ao êxodo rural, muitas comunidades eclesiais, destituídas de uma comissão e, por vezes, de membros, tornam-se a se reunir somente naquele dia. A festa, em algumas regiões, é a oportunidade que, em torno do santo, muitos familiarmente se reencontram, recordando saudosamente do velho passado. Comunidades, sem eclesialidade.

lugares, até atrair a participação de “devotados católicos”, tanto “católicos de tradição” quanto “católicos culturais”, raras vezes praticantes da fé católica (umbandistas, espíritas kardecistas, maçons, etc) e/ou participantes assíduos de alguma comunidade eclesial, promotora de alguma devota celebração festiva³³. “A diversidade cultural impõe, também, no que é acidental e não é de direito divino, uma diversidade cultural e de ritos religiosos”³⁴.

Na paróquia São Luiz Rei, em Mostardas, a festa do Divino, tradicionalmente realizada uma vez ao ano, se comparada às celebrações festivas da Ilha dos Marinheiros e às de São José do Norte, costuma ter uma menor efervescência, devido não mover-se tanto em torno do devocionismo, mas em torno dos festejos, tipicamente açorianos (novena, festa, procissão, banda, baile, etc). Em Santa Vitória do Palmar, análoga a Mostardas, a festa do Divino, mesmo quando celebrada devotamente, costuma restringir-se mais ao aspecto tradicional, abreviando sua grandeza religiosa às dimensões sociocultural. Já as festas dos Navegantes, celebradas nestas mesmas paróquias, contudo, bastante distintas da anterior, tanto na essência quanto na forma, seja em Mostardas, seja em São José do Norte, sob a influência de outras manifestações religiosas, sua grandeza já não é mais a mesma da Festa do Divino. Nestes municípios, salvas suas particularidades, a Festa de N. Sra. dos Navegantes, celebrada tradicionalmente pela população local, sem tê-la por padroeira em suas paróquias, a festa costuma ser sua maior expressão religiosa e, talvez, devido às associações sincréticas, tanto iconográficas quanto comemorativas, a religiosidade devocional católica de maior ambiguidade religiosa e complexidade eclesial. Na região, a festa de Navegantes tornou-se, depois da Romaria de Fátima (celebração diocesana), o evento devocional de maior expressão religiosa. Nos devotos, às vezes, a natureza de sua devoção é, ainda, ambígua! Entretanto, a festa de Navegantes, associada a algumas crenças de matriz africana, costuma reunir multidões – numa mesma devoção, porém, não numa mesma fé – católicos, umbandistas e outros. Nela, muitos católicos (na maioria, só de batistério, p. ex. “católico-de-candomblé”, etc), ainda que devotados, sem alguma pertença eclesial, não raro, são reunidos por uma confusa (não-confessa!) compreensão da religiosidade popular-devocional.

A arbitrariedade das escolhas religiosas desemboca no processo de composição da crença, também chamado de “bricolagem das crenças”, na qual o sujeito ajusta as

³³ Na Paróquia São José, em São José do Norte, isso ocorre com maior frequência e, em todas as comunidades, numa maior efervescência. Em todas as comunidades, por exemplo, celebram-se duas vezes ao ano, festas em devoção ao santo padroeiro. Ainda, sempre, aproveitando a ocasião, celebram-se a memória e devoção de santos, intercessores dos fiéis, venerados pela comunidade local, presentes nos diversos altar-mor da capela. Assim, além do padroeiro, na comunidade, a devota celebração de um outro santo, junto ao padroeiro, são celebrados, promovendo ainda mais a participação devota de muitos fiéis à festa do padroeiro da capela.

³⁴ NICOLAU, Miguel. *Problemas do Concílio Vaticano II*, p. 123.

crenças, modela-as, costura-as segundo suas experiências e necessidades. As crenças e práticas são reagrupadas e recombinadas de diferentes modos, adquirindo assim novos sentidos.³⁵

Na Diocese do Rio Grande, noutras paróquias, mesmo das áreas norte e sul, comunidades eclesiais, tipicamente popular-devocionais, porém menos efervescentes, apresentam alguns traços comuns àquelas há pouco analisadas. Nas paróquias da diocese, mesmo as urbanas, a religiosidade açoriana, no seu tecido eclesial, deixou sinais de suas experiências de fé, caracteristicamente devocionais, ainda, perceptíveis por seus paroquianos e por suas atuais iniciativas eclesiais. Por isso, qualquer semelhança não é mera coincidência, mesmo naquelas realidades eclesiais, caracteristicamente urbanas (Catedral, Santuário de Fátima, Auxiliadora, Carmo, etc), seja por suas estruturas, seja pelas formas com que celebram. Nelas, salvaguardadas pela tradição açoriana, dentre suas raízes religiosas, além da arquitetura açoriana, em sua essência religiosa-eclesial, muitas ainda se amparam às práticas de piedade, predominantemente devocional. Aliás, talvez, salvas algumas exceções, nalguns lugares, ainda normalizadora de sua vida litúrgica e eclesial, pouco promovendo a vida de fé comunitária.

1.2.2 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA SACRAMENTAL DA FÉ

1.2.2.1 *Aproximação teológico-pastoral: a eclesialidade dos sacramentos – atos eclesiais*

A eclesialidade dos sacramentos constitui um princípio ontológico unificador, fé cristã e vida eclesial, que permite pensá-los desde sua indissociável unidade com a vida eclesial: são atos eclesiais (atos de Cristo e da Igreja), instituídos por Cristo (eventos salvíficos), na sua Igreja e por ela realizados (sinais sensíveis e celebrativos), ordenados para a edificação do Corpo de Cristo (incorporação ao corpo eclesial) (cf. *CEC* 1123). Esses são partes integrantes da Igreja. Não podemos pensar a Igreja sem os sacramentos³⁶. Através deles, a Igreja se auto-realiza, e realiza sua missão.

Os sacramentos destinam-se à santificação dos homens, para a edificação do corpo de Cristo e, enfim, para prestar culto a Deus; como sinais, destinam-se também à instrução. Não só supõem a fé, mas também a alimentam, fortificam e exprimem por meio de palavras e ritos, razão pela qual se chamam “sacramentos da fé” (*SC* 59).

Nesta perspectiva, pensar a eclesialidade dos sacramentos significa pensar a autenticidade da vida cristã, ancorada na sacramentalidade da Igreja, em sua totalidade: cada um se dirige ao

³⁵ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 29.

³⁶ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 145.

indivíduo, no entanto, são atos privados de um indivíduo, mas dirigem-se aos membros de uma comunidade eclesial. “Sem a Igreja, não há, portanto, sacramento”³⁷. São atos eclesiais. “Os sacramentos realizam o que significam e significam aquilo que realizam”. Não surge da necessidade, mesmo cristã do indivíduo, mas da necessidade de pertencer a uma comunidade eclesial. São sinais sensíveis e celebrativos de uma pertença à comunidade dos seguidores de Cristo. Não podemos pensar os sacramentos sem a Igreja³⁸. “A Igreja é, portanto, o sujeito atuante dos sacramentos”³⁹. Uma dimensão eclesial é indispensável para a compreensão dos sacramentos. A eclesialidade é intrínseca ao sacramento. Cada sacramento nos liga, de uma forma específica, à comunidade. “O próprio sacramento penetra na comunidade, pois foi instituído para servir a comunidade”⁴⁰.

Se a Igreja faz os sacramentos, eles se destinam aos que aderiram visivelmente a Cristo e vivem assim sua fé. Excluem-se, pois, do sacramento os que não queiram assumir o seguimento de Jesus. Mas a exclusão dos sacramentos não significa a exclusão dos sacramentos. Para que sacramentos, se a graça de Deus é mais ampla que sua visibilização? Justamente essa questão permitirá ver melhor a dimensão eclesial da exclusão da salvação. Deus pode salvar e salva também os que não pertencem visivelmente à Igreja. Daí pode nascer a dúvida sobre a necessidade dos sacramentos como característica essencial dos sacramentos.⁴¹

1.2.2.2 Leitura fenomenológica da fé subjetivo-ritual (sitz im leben): práticas sacramentais, sem pertença eclesial

Na Diocese do Rio Grande, durante a sua formação religiosa e eclesial, além de uma mística e uma espiritualidade popular-devocional, profundamente ancorada às crenças e às devoções católicas dos portugueses, uma relação fragmentada com os sacramentos se disseminou na consciência religiosa da população, desenvolvendo-se numa consciência eclesial fragmentada ocasionada pelo divórcio entre o sacramento e a vida eclesial. “Se na Igreja de hoje, existe uma crise de fé, ela é principalmente uma crise eclesiológica: crise na aceitação do modo de ser da Igreja”⁴². Em decorrência disso, as paróquias e/ou as comunidades eclesiais, desde suas estruturas físicas até sua vida eclesial/pastoral, estigmatizadas pelos mecanismos humanos e culturais, impostos tanto pelas tradições religiosas (católicas e/ou africanas) quanto

³⁷ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 145.

³⁸ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 145.

³⁹ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 147.

⁴⁰ RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 210.

⁴¹ TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 148.

⁴² KLOPPENBURG, Boaventura. *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 7 e 9.

pelos mecanismos do capitalismo neoliberal (mercantilização da fé), foram sendo absorvidas pelas trágicas estruturas sacramentalistas, restringindo a eclesialidade de suas comunidades aos interesses comportamentais humanos (muito sacramento, pouca fé) e aos fenômenos culturais (muita fé, pouco sacramento) da sociedade atual, isolados do contexto eclesial (atos mágicos). “A Igreja deve estar consciente sobre isso e tomar mais cuidado na administração dos sacramentos”⁴³.

As ações litúrgicas não são ações particulares, mas celebrações da própria Igreja, a qual é “sacramento de unidade”; por isso, essas ações pertencem a todo o corpo da Igreja, e o manifestam e afetam (CEC 837,1).

Nesta região, os sacramentos – em inúmeras comunidades eclesiais – tornaram-se acessórios religiosos num mercado religioso, desvinculados de sua dimensão eclesial e, em muitos casos, restritos às dimensões periféricas da fé (atos piedosos) e aos trágicos interesses humanos (atos sociais). Deles as paróquias/comunidades eclesiais são dispensadoras e nelas a população comparece como consumidora de algum dos sacramentos (p. ex.: Catedral, o sacramento da eucaristia; Carmo, o sacramento do matrimônio; Santa Vitória, o sacramento do batismo; etc). Nestes casos, a administração dos sacramentos é, sem sombra de dúvida, em grande medida, o núcleo de sua eclesialidade. Logo, não seria precipitado afirmar, tampouco distinguir paróquias, devido algumas, mais que outras, manterem grande parte de sua eclesialidade administrando e/ou dispensando os sacramentos, tanto nas comunidades dos centros urbanos quanto naquelas rurais ou de periferias.

Na diocese, as comunidades urbanas, localizadas no centro da cidade ou de fácil acesso à população, frequentemente costumam despertar mais o interesse por aquela comunidade (prestadora de serviço ou entidade jurídica com fins lucrativos). Vejamos algumas paróquias e/ou comunidades, por exemplo: Catedral, Carmo, Fátima, Bom Fim, Conceição, Auxiliadora, Sagrada Família do Cassino, etc. Nestas Igrejas, localizadas ao centro da cidade ou acessíveis à população do Rio Grande⁴⁴, as razões motivadoras por estas Igrejas nem sempre são os mesmos, porém, reside na mesma matéria: os sacramentos, frequentemente reduzidos a ritos vazios e mágicos ou às convenções sociais. Nestas comunidades, a vida eclesial e comunitária, rotineiramente, é abreviada à celebração de sacramentos (casual e funcional), reduzindo-os aos

⁴³ RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 303.

⁴⁴ “Pratica-se a religião no âmbito da cidade: participa-se da missa numa determinada Igreja, confessa-se em outra, forma-se um grupo de partilha numa terceira e assim por diante” (REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 99).

seus elementos constitutivos (matéria, forma, caráter, causalidade, instituição), seja pela acessibilidade à população, seja por sua atraente estrutura arquitetônica. As fronteiras não impõem limites, vigoram o princípio de mobilidade⁴⁵.

O advento da urbanização transformou significativamente a dimensão territorial. Quanto mais intensa a urbanização, tanto maior a mobilidade e a desvinculação com espaços delimitados. A facilidade de locomoção permite romper com as relações tradicionais. Os limites jurídicos não só são ultrapassados como também diversas cidades coexistem dentro de uma mesma cidade. Urge distinguir território geográfico e território sociocultural, pois hoje, em condições históricas diferentes, a identidade pessoal e social é construída prescindindo do território. Nesse sentido, as atuais experiências de Igreja se dão muito mais a partir da proximidade de interesses do que pelos critérios geográficos, além do que múltiplas pertenças simultâneas parecem não ser mais exceção.⁴⁶

Na Igreja da Catedral, por exemplo, acessível à maioria da população, tanto do Rio Grande quanto de São José do Norte, os sacramentos da eucaristia (celebração eucarística) e da reconciliação (confissão) são a causa de interesse pela comunidade, tornando estes sacramentos, em grande medida, o elo comunitário e, provavelmente, mais que noutras, seu motor eclesial. Nela, centenas de fiéis, sem mesmo pertencer ou residir na circunscrição daquela paróquia⁴⁷, adentram por suas estruturas físicas exclusivamente para participar (ou, assistir!) daquela missa ou, nalguns casos, para a confissão. Do mesmo modo, na Igreja do Carmo, localizada no centro do Rio Grande, os sacramentos – principalmente, o do matrimônio – são a causa do interesse da população, embora sejam atraídos, em grande medida, por sua exuberante beleza arquitetônica. “Escolhe-se o útil e o eficaz qual um produto moldado segundo as exigências do consumidor”⁴⁸. Infelizmente, neste caso, a celebração do sacramento é secundária, contudo, a procura pelo sacramento não deixa de influir em sua eclesialidade. “(...) na atualidade se é religioso sem a necessidade de uma religião”⁴⁹.

O acento religioso no mundo urbano se desloca da tradição para o indivíduo, das normas para a subjetividade, da herança adquirida para a escolha. Se batem à porta da tradição, o fazem a partir de uma afinidade pessoal e pelos benefícios que ela pode oferecer. Já não se sente necessidade de prestar contas a uma tradição religiosa, ou seja, na atualidade se é religioso sem a necessidade de uma religião. (...) Conclui-se

⁴⁵ Cf. REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 99.

⁴⁶ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 98-99.

⁴⁷ Nas cidades, já não há essa delimitação territorial nem pertença a uma paróquia. A facilidade de locomoção leva os fiéis a procurarem o seu ambiente de fé independente do território paroquial. Muitos já não têm mais o sentido de pertença a uma comunidade definida. Os meios de comunicação colocam dentro de casa a missa da Canção Nova, do Santuário de Aparecida ou do Pai Eterno, e é possível se associar a essas comunidades mais intensamente que à Igreja local. Muitos até questionam se não estaria na hora de extinguir a paróquia, e partir para outras formas de organização da vida religiosa.

⁴⁸ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 28.

⁴⁹ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 27.

daí que, quanto mais urbanização, tanto mais privatização religiosa e menos tradição.⁵⁰

Nestas circunstâncias, o sacramento do matrimônio é frequentemente ofuscado pelos interesses estéticos (a beleza e a luxuosa arquitetura) e convencionais (Igreja do centro, etc), tornando o sacramento uma realidade periférica no contexto da celebração, em virtude dos insanos interesses humanos (materialismo e/ou ritualismo religioso). Neste mesmo dilema, outras realidades eclesiais urbanas, vítimas do sacramentalismo, poderiam ser incluídas: Bom Fim, Santuário de Fátima, Conceição, Auxiliadora, Sagrada Família (cidade e Cassino), Comunidade Coração de Maria, etc. Nestas realidades eclesiais, similar à Catedral e, em partes, ao Carmo, a grande maioria dos fiéis, membros e/ou visitantes, costuma tão-somente se reunir para a celebração eucarística, seja diária, seja dominical, não raras vezes, restringida à superfície ritualística do sacramento, sem suas implicações para uma vida eclesial – provedora daquele sacramento de Comunhão. “Os sacramentos muito concorrem para criar, fortalecer e manifestar a comunhão eclesial”⁵¹. Nestas Igrejas, muitos se reúnem numa só fé, em torno de uma única e mesma mesa, formando uma única e mesma comunhão sacramental. Todavia, mesmo nutridos pelo sacramento eucarístico e, talvez alguns pela Palavra, poucos compreendem ou tem clareza das implicações daquele sacramento na vida pessoal, comunitária e social. Nelas, a maioria dos fiéis – de alguma maneira – toca no sacramento, porém, raros se deixam tocar (transformar) pelo mistério divino, contido naquele sacramento.

Dessa virtualidade comunitária dos sacramentos, segue-se a dimensão comunitária de sua celebração. Não há celebração sacramental isolada, encerrada no individualismo privado. Pela sua própria natureza, toda celebração sacramental é ação de quem administra o sacramento e de quem o recebe; mas é também ação de Cristo e, conseqüentemente, da Igreja.⁵²

Nas comunidades rurais e periféricas, sua realidade eclesial é muito similar às urbanas. Nelas, a dissociação entre fé e vida (cf. *ChL 2*), o divórcio entre o sacramento e a vida eclesial, as restrições do mistério à superfície ritualística do sacramento, a materialização da religião pela mentalidade sacramentalista, são tão evidentes quanto nas outras comunidades, antes analisadas⁵³. Todavia, nas comunidades rurais e/ou periféricas, o eixo sacramental destas

⁵⁰ REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 28.

⁵¹ HORTAL, Jesus. *Os Sacramentos da Igreja na sua dimensão canônica-pastoral*, p. 26.

⁵² HORTAL, Jesus. *Os Sacramentos da Igreja na sua dimensão canônica-pastoral*, p. 26.

⁵³ “Os conteúdos da fé, os ritos, as práticas religiosas desenraizadas da vida revelam o divórcio religioso entre fé-vida. Os sacramentos não raramente são buscados com fins terapêuticos, na busca de proteção individual e não

comunidades se difere das urbanas quando o público, sendo totalmente diferentes, não procura pelos mesmos sacramentos. Nestas comunidades, a procura maior é pelo sacramento do batismo⁵⁴ – em menor grau, a eucaristia e, ocasionalmente, pela crisma. No interior, principalmente nas matrizes (São Luís Rei, Santa Vitória, São José (do Norte), e N. Sra. da Penha – vila da Quinta), e nas periferias (São José Operário, São Judas Tadeu, Sta. Tereza, São Jorge, Rede de Comunidades Santíssima Trindade e Rede de Comunidades São Lucas), o número de batizados, celebrados nestas comunidades, é visivelmente elevado. Nestas comunidades, a procura desenfreada pelo sacramento do batismo, sem antecedentes de pertença eclesial, tanto dos pais quanto dos padrinhos, revela uma mentalidade religiosa profundamente sacramentalista, onde o sacramento, dissociado da vida eclesial, comumente é reduzido às mentalidades periféricas da (in) compreensão humana⁵⁵. Nelas, os sacramentos, tanto o batismo quanto a eucaristia e, em menor grau, o sacramento da crisma, facilmente são reduzidos às convenções religiosas e socioculturais. Em São José do Norte, os batizados na Matriz São José – celebrados uma vez ao mês –, normalmente, tem exigido agendamento e espera de meses, após a inscrição, devido à procura desenfreada pelo sacramento. Do mesmo modo, na Paróquia Sta. Vitória, em Santa Vitória do Palmar, a procura pelo sacramento do batismo frequentemente excede as possibilidades pastorais da própria comunidade. Nesta Matriz, os batizados, ministrados durante as celebrações dominicais, raras vezes diminuem de dez. Nestas realidades eclesiais, a sacramentalização continua criando “católicos institucionais” que, por sua vez, não consegue fazer cristãos eclesiais. Suportam, até mesmo, as exigências do curso obrigatório. A tendência, hoje generalizada, de relegar a fé ao âmbito privado, portanto, contradiz a sua própria natureza, pois, “crer é um ato eclesial” (CEC 181).

Muitos cristãos embora tenham uma vida de fé, não sentem a necessidade dos sacramentos, ao passo que outros que se aproximam com frequência dos sacramentos,

como canal de graça e relacionamento com Deus e com os irmãos, como dom acolhedor da Revelação” (REINERT, João Fernandes. *Pode hoje a paróquia ser uma comunidade eclesial?*, p. 42).

⁵⁴ Entre outras razões possíveis, agrupamos algumas que nos parecem mais comuns (GÓIS, João de Deus. *Breve Curso sobre os Sacramentos*, p. 39-40): a) razões com conotações de natureza teológica mais acentuada, como, por exemplo: necessidade do Batismo para a salvação; necessidade do Batismo para apagar o pecado original; meio para se tornar filho de Deus; meio para se tornar cristão; meio para ser membro da Igreja; b) razões supersticiosas, como, por exemplo: credices a respeito de doença e saúde; exigências impostas por outras religiões ou culturas populares; c) razões de cunho social, como, por exemplo: tradição familiar e social; busca de vantagens futuras, como por ocasião do casamento religioso; d) razão de ordem econômica, como, por exemplo: apresentada por alguns fiéis, para que o afilhado tenha amparo material por parte do padrinho.

⁵⁵ “A ação litúrgica sacramental, por ser ação de Cristo e da Igreja, celebrada na visibilidade da comunhão eclesial, não é nunca uma ação privada, nem pode ser realizada com critérios meramente particulares. (...) Daí que a ação sacramental não pode ser considerada nunca como mera ação individual. Ela é sempre, pela sua própria natureza, eclesial” (HORTAL, Jesus. *Os Sacramentos da Igreja na sua dimensão canônica-pastoral*, p. 23 e 25).

não se empenham para recebê-los, nem ao recebê-los, se empenham em viver de acordo com o dom e a graça recebidos.⁵⁶

Na diocese, a dissociação entre fé e vida desenvolveu uma paisagem eclesial tipicamente sacramentalista, devido a convenção do sacramento à vida social, durante a migração portuguesa, e, por consequência, mais tarde, aos comportamentos culturais decorrentes da privatização da fé. Deste contexto religioso, entendem-se as razões religiosas e as raízes culturais pelas quais tradicionalmente a população, sem alguma consciência religiosa e eclesial, busca pelos sacramentos, restringindo sua eficácia sacramental ao âmbito pessoal (âmbito privado) e ao âmbito cultural (convenção social), através da transposição de seu núcleo religioso (atos eclesiais) para o subjetivista (privatização da fé, subjetivismo religioso). Por conseguinte, tal mentalidade sacramentalista, ocasionada pela busca desenfreada de sacramentos, foi cunhando dentre os litorâneos católicos uma compreensão e vivência restrita da fé eclesial, instituindo e, por vezes, distinguindo dentre a grande massa católica – na maioria, somente de batistério –, àqueles delinadamente receptores de algum dos sete sacramentos, na maioria das vezes, vazios de todo conteúdo de fé eclesial⁵⁷ – “cristãos sem Igreja”⁵⁸.

O sacramento é uma profissão da fé eclesial, porque é sacramento da Igreja, porque nele a própria Igreja manifesta a sua fé e a sua absoluta confiança na realização do mistério salvífico de Cristo que vive nela, com referência a um homem particular e numa situação concreta. Palavra e sinal do sacramento expressam necessariamente a fé da Igreja, porque embora tenham a sua origem em Cristo, são também concretização eclesial. Os sacramentos têm um caráter de anúncio e proclamação da fé na realização do acontecimento salvador de Cristo hic et nunc. (...) a fé do sacramento deve ser uma fé pessoal, ou melhor, quem recebe o sacramento deve ser uma pessoa fiel, que vive a sua fé batismal, desenvolvendo-a em sintonia com a fé eclesial. Se o sujeito pretendesse fazer algo diferente do que a Igreja expressa nessa palavra de fé sacramental, a sua fé não seria suficiente para a realização do sacramento. A fé constitutiva do sacramento é a fé do sujeito à medida que coincide e está em consonância com a fé da Igreja fiel, e à medida que é uma fé aceita pessoal, ativa, vitalmente. Só quando a fé da Igreja se tornou a minha pessoal, que aceita livre e conscientemente o dom de Deus, é possível dizer que os sacramentos são verdadeira expressão dessa minha fé.⁵⁹

⁵⁶ GUIMARÃES, Pedro Brito. *Os Sacramentos como atos eclesiais e proféticos*, p. 20.

⁵⁷ “Fique dito de uma vez por todas, que os sacramentos não têm nenhum sentido quando aqueles que os recebem não tem fé” (RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 302).

⁵⁸ BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar*, p. 164.

⁵⁹ BOROBIO, Dionísio. *A Celebração da Igreja I*, p. 419-420.

1.2.3 COMUNIDADES ECLESIAIS, NUMA PERSPECTIVA SOCIAL DA FÉ

1.2.3.1 Aproximação teológico-pastoral: comunidade de fiéis – pequenas células de vida cristã

As pequenas comunidades eclesiais⁶⁰, “resultado da convergência de descobertas e conversões pastorais”⁶¹, surgiram a partir de uma recepção criativa do Concílio Vaticano II: “significam a materialização da resposta ministerial oficial às necessidades básicas dos fiéis”⁶². São comunidades eclesiais num tamanho menor, cuja vida intra-eclesial é realçada pela dimensão afetiva no espaço comunitário. Nelas, a relação eclesial é comunitária, afetiva e, por vezes, horizontal. Um catolicismo familiar, por vezes, com pouca mediação institucional ou clerical.⁶³ São comunidades eclesiais que, surgidas do meio do povo, tanto nas áreas rurais quanto nas periferias (cf. DP 629), evidenciam uma eclesialidade naturalmente comunitária, fruto do movimento de redescoberta da vida comunitária-eclesial. São pequenas células de vida cristã, formadas por relações interpessoais⁶⁴, a partir da instituição natural de cristãos leigos à liderança comunitária. Nelas, a liderança leiga⁶⁵, instituída pela comunidade local, desde sua pertença à vida litúrgica e às circunstâncias vitais da comunidade, torna-se numa espécie de espinha dorsal da comunidade eclesial. Nelas, o leigo é o sujeito eclesial.

Pois, em vista da ameaça de aridez espiritual e de exagerada exigência estrutural de muitas de nossas grandes paróquias, associações e outras instituições eclesiais, elas oferecem uma alternativa em que a fé cristã encontra o “espaço de vida” social existencialmente condizente, ou seja, um tanto no sentido do que chamamos anteriormente de “meio social comunicativo”. (...) são comunidades com uma

⁶⁰ A opção, aqui, pela expressão “pequenas comunidades”, ao invés de “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs), não é uma opção semântica. Trata-se, neste caso, de um problema de eclesiologia em relação às CEBs. Na diocese do Rio Grande, as *pequenas comunidades eclesiais*, rurais e urbanas, aparentemente até se assemelham às *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs). Todavia, as evidências atuais não tornam nossas *pequenas comunidades* no que, originalmente, são as CEBs (participação eclesial, compromisso social, experiência de fé). Aqui, as *pequenas comunidades eclesiais*, localizadas tanto no interior quanto nos bairros e periferias, são pequenas células de vida cristã, lideradas por leigos, contudo, igualmente vitimadas pelo devocionismo e pelo sacramentalismo, devido uma mentalidade clerical do povo. Na diocese do Rio Grande, distintamente de Pelotas e Bagé, as *Comunidades Eclesiais de Base* – devido ao clericalismo no povo – não assumiram uma mesma grandeza, se comparada a outras regiões. Claro, em Rio Grande, há ainda comunidades conformadas à eclesialidade das CEB’s. Atualmente, seria até precipitado ocultar a existência de alguma comunidade de CEB’s. Contudo, caso haja ainda alguma destas comunidades, originalmente de CEBs –, talvez seja em proporções bem menores e, provavelmente, muito fragmentadas. Não obstante isso, há de se reconhecer que, mesmo diluídas e fragmentadas, há sinais perceptíveis de CEBs (estrutura-CEBs e/ou espírito-CEBs) nas atuais comunidades eclesiais. Certamente, nalguma *pequena comunidade eclesial* encontraríamos, ainda, alguma CEBs e/ou sinais de CEBs, porém, atualmente, ambas não são uma mesma eclesiologia. Neste caso, as *pequenas comunidades eclesiais*, ainda que tenham influências de CEBs, durante sua formação e/ou transformação em CEB’s – por iniciativa e influência externa de lideranças religiosas –, não se trata, possivelmente, de uma mesma realidade eclesial, tampouco, comporta uma mesma identidade.

⁶¹ CNBB, *As comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*, n. 7.

⁶² KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*, p. 214.

⁶³ MIRANDA, Mario de Franca. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 48.

⁶⁴ KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*, p. 214.

⁶⁵ MELO, Antônio Alves. *A Evangelização no Brasil*, p. 182.

estrutura mais flexível (mas certamente não sem vinculação!); com uma forma de vida comunitária que se deve realizar pessoalmente, com estilo de vida simples e integral que fala mais forte também emocionalmente; com uma marca expressamente espiritual (dedicação à oração pessoal e meditação, conversas sobre fé, liturgias vivas, correção fraterna, espaços de perdão e reconciliação) e finalmente com uma viva consciência de missão no serviço do aprofundamento da fé e da renovação da Igreja. Para muitos homens de hoje elas são tão atraentes porque, em comparação com as reduções cultural-cristã e ritualística da fé, possibilitam uma experiência verdadeiramente espiritual da fé.⁶⁶

Na Diocese do Rio Grande, as pequenas comunidades eclesiais significaram uma recepção criativa do Concílio Vaticano II. Todavia, antes, surgiram da atuação piedosa de colonos luso-azorianos, através de iniciativas religiosas para a prática piedosa de suas devoções⁶⁷. Deste terreno fértil foram brotando as comunidades: grupos de devoção foram constituídos, pequenas células de vida cristã foram criadas e, tão logo, capelas foram construídas para orações, reuniões e celebrações comunitárias, sob a condução de fiéis leigos, mesmo sem a consciência de formarem comunidade. Assim, pequenas comunidades de fiéis, revestidas de religiosidade popular e, a partir disso, alicerçadas sobre elementos constitutivos da Igreja, expandiram-se pela orla da laguna dos Patos e, paulatinamente, pela estreita faixa de terra ao litoral. Neste contexto, pequenas comunidades, nascidas no meio do povo, a partir das intuições pós-conciliares, se proliferaram por toda a região, principalmente, pelas áreas rurais e pelas periferias, num horizonte de comunhão e de participação, definido por Puebla: era um jeito novo de ser Igreja, dentro de pequenas comunidades, através da celebração dominical da Palavra, da reza do terço, etc.

A Igreja, quer queira, quer não, chegará a uma situação tal que precisará desfazer de todo a identificação com o mundo e tornar-se novamente o que deve ser: a comunidade daqueles que crêem. (...) O processo de “desmundanização” da Igreja é necessário.⁶⁸

⁶⁶ KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*, p. 216.

⁶⁷ Nesta região litorânea – atualmente, Igreja Particular do Rio Grande –, as primeiras comunidades eclesiais não surgiram por meio de uma “evangelização”, planejada durante a Colonização Portuguesa, tampouco iniciada pela liderança de religiosos (p. ex: *Missões Jesuíticas*, iniciadas junto aos índios, durante a colonização do RS, principalmente nas Missões de S. Miguel). Aqui, todo o interesse externo era simples e puramente econômico, tanto de instâncias políticas de Portugal quanto daquelas instâncias nacionais. A Igreja, instalada nessa região, não foi resultado de uma *evangelização planejada*, senão da necessidade pessoal dos colonos para o cultivo de suas práticas devocionais, profundamente ancoradas às premissas da fé católica.

⁶⁸ RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 301 e 302.

1.2.3.2 *Leitura fenomenológica da fé subjetivo-social (sitz im leben): comunidades, sem eclesialidade*

Na Igreja diocesana do Rio Grande, as pequenas comunidades eclesiais, dado as conjunturas culturais e às extensões territoriais, receberam “um colorido conjuntural das épocas e dos lugares”⁶⁹. São pequenas comunidades eclesiais que, mesmo distintas entre si, trazem elementos análogos: a) surgidas do meio do povo, evidenciam uma eclesialidade naturalmente comunitária; b) num tamanho menor, a vida intra-eclesial costuma ser afetiva e, por vezes, horizontal; c) normalmente, nelas, os leigos costumam ser o sujeito-eclesial; e d) devido às circunstâncias históricas e territoriais, próprias de cada lugar, costumam ser comunidades circunstanciais. Ou seja: as circunstâncias, nesses casos, acabam determinando a eclesialidade destas pequenas comunidades. Nas áreas rurais, por exemplo, as pequenas comunidades, eclipsadas pela religiosidade popular, evidenciam um *lato sensu* predominantemente devocional: muita devoção, pouca pertença eclesial. Noutros lugares, sobretudo nas periferias, algumas pequenas comunidades, chegam estar restringidas à superfície ritualística de algum sacramento, frequentemente reduzidos a ritos vazios e mágicos, ou às convenções sociais: muito sacramento, pouca pertença eclesial. Neste mesmo horizonte, as pequenas comunidades, dadas às mesmas circunstâncias históricas e culturais, fator determinante na sua eclesialidade, fazem delas vítimas de outros trágicos e confusos mecanismos humanos e sociais: as pequenas comunidades, embora eclesiais, são confundidas, equivocadamente, às associações humanas (Clube, CTGs, ONGs), associando-as mais às estruturas sociais – seculares – do que àquelas religiosas, genuinamente eclesiais, baseada na fé compartilhada e testemunhada na pessoa de Jesus Cristo, verbo encarnado para salvação do homem.

A Igreja, portanto, não é um clube, não é um partido, nem um estado religioso dentro do Estado terrestre, mas um corpo, o corpo de Cristo. E por isto a Igreja não é feita por nós; é construída pelo próprio Cristo, ao purificar-nos pela Palavra e pelo sacramento, fazendo de nós os seus membros.⁷⁰

Na diocese, as pequenas comunidades, condicionadas pelas circunstâncias socioculturais, estão localizadas, em grande parte, nas áreas rurais de São José do Norte, da Ilha dos Marinheiros, do Povo Novo, de Tavares e de Mostardas. Outras, ainda que em menor número, são identificadas dentro de bairros e periferias das áreas urbanas, tanto na cidade-sede (Rio Grande) quanto nas cidades rurais (São José do Norte e Santa Vitória do Palmar). No Rio

⁶⁹ LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*, p. 101.

⁷⁰ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 91.

Grande, algumas pequenas comunidades, podem ser identificadas nalgumas paróquias, naturalmente localizadas nos bairros ou nas periferias do Rio Grande. Na paróquia São José Operário – Cohab II, as comunidades deste perfil são Perpétuo Socorro, a São Cristóvão e, salvo suas peculiaridades, a N. Sra. das Graças. Na Paróquia Sagrada Família (cidade), deste perfil, encontramos na Comunidade N. Sra. de Lourdes – localizada à beira da Lagoa, na vila Enrique Pancada. Na Paróquia São Judas, igualmente, a Comunidade N. Sra. Aparecida; e, salvo as diferenças, na própria Igreja Matriz. Depois, naturalmente, identificamos pequenas comunidades eclesiais na Rede de Comunidades Santíssima Trindade e na Rede de Comunidades São Lucas, ambas localizadas na periferia do Rio Grande, situada na área oeste da cidade.

Nas cidades do interior, pequenas comunidades eclesiais facilmente são encontradas nas áreas rurais e, frequentemente, ao redor da Matriz, na área urbana. Na paróquia Santa Vitória, por exemplo, pequenas comunidades são encontradas ao redor da matriz, facilmente identificadas nos bairros da cidade: Comunidade Sta. Rita, na vila Brasiliano; Comunidade N. Sra. de Lourdes, na vila Vitoriense; Comunidade Sagrada Família, na vila Donatos; Comunidade N. Sra. de Fátima, na vila Jacinto; e Comunidade São Pedro, na vila Coxilha. Na área rural, desta mesma paróquia, alguma outra pequena comunidade, ainda não desativada, pode ser identificada, mesmo depois da falência das granjas de arroz, principal causa determinante do êxodo rural e da desativação e/ou enfraquecimento de muitas de suas pequenas comunidades rurais. Numa outra paróquia rural, Paróquia São Luiz Rei, distinta da Paróquia Santa Vitória, as pequenas comunidades eclesiais estão todas localizadas na área rural de suas cidades, tanto no interior de Mostardas quanto de Tavares. Na Paróquia São José – São José do Norte, todavia, as comunidades eclesiais, organizadas em pequenas células de vida cristã, já estão distribuídas por toda parte, tanto na área rural quanto ao redor da Matriz, salvo as diferenças eclesiais entre si.

Nestas pequenas comunidades, dado às circunstâncias socioculturais, a vida comunitária-eclesial, equivocadamente abreviada aos mecanismos humanos e culturais (religiosidade, sem pertença eclesial), e a instituição natural de cristãos leigos à liderança da comunidade, tragicamente estigmatizada pelos interesses insanos pelo poder (adeptos, sem discipulado), habitualmente são sacrificadas em detrimento da primazia de uma mentalidade mundana da própria Igreja. Neste caso, qualquer semelhança, entre uma Igreja e uma associação, não é mera coincidência. Seu status eclesial é sócio-religioso e, não seria nada estranho, nestas comunidades, seus membros, reféns de seus trágicos interesses humanos, portar um perfil

religioso predominantemente mundano. Além disso, não seria nada exagerado questionar a legitimidade do discipulado de alguma liderança comunitária (adeptos, sem discipulado) e, até mesmo, da eclesialidade da própria comunidade (comunidade, sem eclesialidade).

O que queremos deixar bem claro é que a fé não pode ser comparada a uma mercadoria que possa ser transformada segundo os gostos dos homens. A fé deve, sim, educar os gostos dos homens e ajudar para que percebam e procurem sempre mais o que é realmente humano e que neles se desenvolva continuamente a *sapientia*, isto é, o gosto pelas coisas divinas, pois, sem essas, todos os gostos humanos tornar-se-iam áridos e insipientes.⁷¹

⁷¹ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 254.

2. A IGREJA DE JESUS CRISTO: UM CRISTIANISMO ECLESIAL

O capítulo estará dividido em duas partes, como já sugere o título. Nele, nosso objetivo, consiste em “voltar às fontes”, mistéricas e ontológicas, da Igreja de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica (cf. *LG 8*): salvaguarda, pois, pela tradição bíblica neotestamentária (primeira abordagem) e pelo magistério conciliar do Vaticano II (segunda abordagem). A questão da origem da Igreja é, sem dúvida, a ideia norteadora e o princípio unificador, insubstituível, de toda a reflexão sobre a Igreja. Nesta perspectiva, o retorno às duas fontes eclesiais, determinante à pesquisa, faz-se necessário: elas, certamente, nos transportarão ao núcleo fundante da Igreja Católica, subsistente na Igreja de Jesus Cristo, desde a Igreja dos Apóstolos, a saber: a pertença indivisa ao corpo eclesial de Cristo, que é a Igreja, novo povo de Deus – uno e universal.

Na primeira parte, a abordagem inicial se deslocará às origens fundacionais (e mistéricas) da *Ekklêsía* de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica, constituída, originalmente, sobre a Igreja dos Apóstolos. A transposição do *locus theologicus* até o berço eclesial da Igreja dos Apóstolos, nesta perspectiva, salvaguardado pelos documentos escriturísticos neotestamentários, se voltará aos elementos eclesiais fundantes (e estruturantes) da Igreja Católica, originalmente, fundada por Jesus Cristo.

A primeira teologia da Igreja, fundante e normativa, é a eclesiologia do Novo Testamento. Este nos oferece, por um lado, uma série de traços fundamentais e constantes da Igreja, e, por outro, uma pluralidade de visões da Igreja. O sentido comunitário, a igualdade e a fraternidade, a variedade de carismas, a organicidade estrutural, a responsabilidade pessoal, a historicidade, o cristocentrismo, a presença do Espírito, a kénosis (esvaziamento), a abertura ao Reino e o lugar privilegiado dos pobres na Igreja são traços essenciais da eclesiologia do Novo Testamento⁷².

Na segunda parte do capítulo, seguindo pela mesma trilha, o olhar será para a *Ekklêsía do Vaticano II*, a partir da leitura da *Lumen Gentium* – o fruto mais maduro do concílio, que sintetiza todo um renascimento eclesiológico. Através deste documento conciliar, se voltará o olhar, um pouco mais, para a natureza mistérica (e ontológica: trinitária, sacramental e escatológica) da Igreja de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica (cf. *LG 8*), a partir do

⁷² ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*, p. 23.

apossamento das imagens bíblicas e conciliares do “corpo de Cristo” (cf. *LG 7*) e do “povo de Deus” (cf. *LG 9ss*) – empregadas pelo Concílio Vaticano II⁷³.

Na *Lumen Gentium*, o Concílio não quis repetir verdades antigas, mas, sim, atualizar a milenar consciência que a Igreja tem de seu próprio mistério, enquanto a eclesiologia reflete a autoconsciência da Igreja. E isso foi feito, como é sabido por todos, não condenando nenhuma heresia, nem definindo nenhum dogma novo, mas expressando a nova consciência eclesiológica, já previamente existente no seio do Povo de Deus. Seu valor está na visão orgânica do mistério da salvação e do mistério da história humana, procurando colocar no centro aquilo que lhe é essencial e imutável, mostrando claramente as dimensões interiores do mistério da Igreja.⁷⁴

Neste capítulo da dissertação, através destas duas abordagens, salvo suas diferenças, se voltará para uma mesma direção: a Igreja de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica (cf. *LG 8*). Tal reflexão, desde já, remete-nos a que Igreja nos referimos⁷⁵ e, naturalmente, ao *locus* eclesiológico da fé cristã – que é a Igreja, desde o princípio, reivindicado pela nossa dissertação. Deste capítulo, pois, se descortinarão algumas de nossas premissas e conclusões teológicas, desde já, propostas pela dissertação: *credo Deo in sancta ecclesia*. O capítulo, portanto, já se situa neste panorama de “refertilização”: se os desafios eclesiais são sempre novos, sem dúvidas, as fontes eclesiais são sempre as mesmas. “A renovação da Igreja há de ser necessariamente uma volta às fontes e às origens”⁷⁶.

A Igreja, quer queira, quer não, chegará a uma situação tal que precisará desfazer de todo a identificação com o mundo e tornar-se novamente o que deve ser: a comunidade daqueles que crêem⁷⁷.

⁷³ A conhecida palavra “aggiornamento”, difícil de traduzir, com frequência mal empregada, “não significa adequação ao dia de hoje, mas traduzir o tradicional em sua novidade para o presente, para o dia de hoje. Tal ‘renovação’ se diferencia de inovação. A palavra ‘renovação’ confirma, muito antes, a compreensão bíblica de ‘novo’ no sentido de novidade escatológica graciosamente não derivável, inconsupta e sempre capaz de proporcionar novas surpresas” (KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 37). Trata-se de uma abertura crítica ao mundo de hoje tendo como critério o evangelho (cf. LORSCHIEDER, Aloísio. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*, p. 41).

⁷⁴ HACKMANN, Geraldo. *Igreja, que dizes de ti mesma? E as eclesiologias*, p. 86.

⁷⁵ A procura por uma definição de Igreja nos coloca diante de uma via sem saída. Isso porque a Igreja, por ser sobrenatural e, conseqüentemente, uma realidade que escapa à compreensão humana, não pode ser definida em sentido estrito, mas apenas, ser descrita. A história da Igreja nos apresenta alguns conceitos que tiveram uma grande abrangência ao longo dos séculos, extraídos dos chamados modelos ou cenários de Igreja. (...) Contudo, podem apresentar-se algumas tentativas de descrever a Igreja. Entre elas, está a de M. Schmaus: ‘A Igreja, como corpo de Cristo, é o povo de Deus do Novo Testamento, que vive, age e está a serviço do Reino de Deus e da salvação humana. Esta é condicionada por este reino, que caminha rumo ao absoluto futuro dos homens servindo ao mundo’ (SCHMAUS, M. *A Fé da Igreja*, p. 22). Outra é a de A. Beni, que, ao refletir sobre esse mesmo problema, afirma uma definição, não real e própria, mas em *gênero próximo*, o qual ressalta os aspectos comuns que a Igreja tem com as outras sociedades, e em *diferença específica*, isto é, aquilo que distingue a Igreja de outras sociedades, pois ela é uma realidade completamente diferente, específica e com gênero próprio (cf. BENI, A. *La mostra Chiesa*, p. 38-41) (cf. HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 20).

⁷⁶ RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 214.

⁷⁷ RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 301.

2.1 A *EKKLÊSÍA*⁷⁸ DOS APOSTÓLOS, FUNDADA POR JESUS

Nesta primeira parte, a abordagem inicial deslocar-se-á às origens fundacionais (e mistéricas) da *Ekklêsía* de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica, constituída, originalmente, sobre a Igreja dos Apóstolos. A transposição do *locus theologicus* até o berço eclesial da Igreja dos Apóstolos, nesta perspectiva, voltar-nos-á aos elementos eclesiais fundantes (e estruturantes) da Igreja Católica, originalmente, fundada por Jesus Cristo.

A primeira teologia da Igreja, fundante e normativa, é a eclesiologia do Novo Testamento. Este nos oferece, por um lado, uma série de traços fundamentais e constantes da Igreja, e, por outro, uma pluralidade de visões da Igreja. O sentido comunitário, a igualdade e a fraternidade, a variedade de carismas, a organicidade estrutural, a responsabilidade pessoal, a historicidade, o cristocêntrismo, a presença do Espírito, a kénosis (esvaziamento), a abertura ao Reino e o lugar privilegiado dos pobres na Igreja são traços essenciais da eclesiologia do Novo Testamento⁷⁹.

Neste contexto, fiel ao testemunho bíblico-neotestamentário, nossa pesquisa não pretende, imediatamente, acentuar ou defender um único modelo eclesiológico, neotestamentário, em detrimento dos demais⁸⁰. Antes disso, nosso aprofundamento, propõe-se: a) a extrair dos documentos escriturísticos neotestamentário, elementos eclesiais – fundacionais e estruturantes – das primeiras comunidades cristãs, b) cristalizadas em formas e organizações

⁷⁸ A palavra usual das línguas latinas *Ecclesia* é originária do termo grego tardio *kyriakós*, que significa *pertencer ao Senhor* (STOCKMEIER, Peter; *Antigüidade*, p. 16). Na *Septuaginta* foi utilizada para traduzir o termo por *Ekklêsía*. A denominação, portanto, mais frequente e importante dos documentos neotestamentários. Neles, sobretudo aqueles de Paulo, o uso do termo aparece para denominar “Igreja”. A Igreja é, pois, *Ekklêsía tou Theou* (1Ts 2,14; 2Ts 1,4; 1Cor 1,1; 10,32). Ou seja: a *Ekklêsía* de Deus. Uma terminologia, herdada do judaísmo, porém, empregada pela tradição neotestamentária, para descrever o conceito “Igreja”. Na tradição neotestamentária, o conceito sofreu influências do emprego de duas palavras veterotestamentária: *edah* (comunidade cultural) e *qahal* (assembleia convocada por Deus). O primeiro termo hebraico *edah*, extraído dos escritos sacerdotais e da literatura pós-exílica, foi traduzido por *sinagoghê* (sinagoga). Já o segundo termo hebraico, *qahal*, de origem deuteronomista, foi traduzido pela *Septuaginta* para *Ekklêsía*. Nos documentos escriturísticos neotestamentários, o emprego destes conceitos veterotestamentário, paralelamente, salvo suas diferenças, descortina um conceito mais delineado de “Igreja”, paulatinamente lapidado durante as primeiras experiências eclesiais, desde a origem da Igreja de Jesus Cristo, suscitada por Deus, dentre as comunidades primitivas. A *Ekklêsía* neotestamentária surge, nesta perspectiva, como renovação e consumação da *assembleia veterotestamentária da Aliança*, prefigurada no Antigo e, deste modo, revelada pelo Novo Testamento (KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 132): a *Ekklêsía* neotestamentária é *povo de Deus da Nova Aliança*, convocado por Deus, em Cristo, como *corpo de Cristo* (KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 133).

⁷⁹ ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*, p. 23.

⁸⁰ A diversidade de comunidades, no seio da Igreja nascente, pode aproximar-nos mais da realidade eclesial da Diocese do Rio Grande, como vimos no capítulo anterior. As primeiras comunidades cristãs se distinguiam entre si, mas sem perderem a comunhão entre elas. Havia semelhanças e dessemelhanças. As diferenças entre as comunidades eram notáveis. As comunidades de Jerusalém não eram iguais às de Antioquia, nem eram as de Jerusalém ou as de Antioquia iguais às comunidades paulinas, nascidas num contexto do mundo pagão. Evidência clara disso são os sete distintos testemunhos de consciência eclesial latentes na Igreja primitiva, nitidamente refletidas em certos textos escriturísticos do Novo Testamento.

eclesiais, embora tão distintas entre si, que c) traduzem a diversificada consciência eclesial e eclesiológica, já identificável na origem da Igreja.

Não existe propriamente uma eclesiologia do Novo Testamento: os escritos agrupados nele nos oferecem as linhas, mais ou menos elaboradas, de diversas eclesiologias, cuja diversidade remete às comunidades concretas e refletem sua imagem, sua vida e suas especiais preocupações⁸¹.

2.1.1 A ECLESIOLOGIA PNEUMÁTICA E MISSIONÁRIA EM LUCAS/ATOS⁸²

2.1.1.1 Contexto histórico-circunstancial

Dentro da tradição paulina encontramos três distintas correntes: Lucas/Atos, Colossenses/Efésios e 1-2 Timóteo/Tito. Por tratar-se de eclesiologias distintas, encontraremos traços distintos e significativos. Por vezes, alguma rara semelhança. Na maioria das vezes,

⁸¹ HOFFMANN, J. *La Iglesia como problema teológico*, p. 66.

⁸² Antes de adentrarmos nas vertentes eclesiais de tradição paulina é conveniente recordar, por via de dúvidas, dois conceitos basilares da teologia paulina, profundamente enraizadas nas cartas autênticas de Paulo, exploradas depois nas eclesiologias dêutero-paulinas. Nelas, o apóstolo expressa, sobretudo, a essência da Igreja e aquilo que ele próprio entende por Igreja. Um legado de grande valor! (a) comunidade local: Paulo foi um grande defensor da liberdade das comunidades cristãs. Nas suas cartas autênticas, a Igreja é, antes de tudo, a comunidade local. A comunidade de Corinto, por exemplo, é “a Igreja de Deus que está em Corinto” (1Cor 1,2; 2Cor 1,1), e as comunidades da região da Judéia são “as Igrejas de Deus em Cristo Jesus que estão na Judéia” (1Ts 2,14). Paulo está muito consciente de que a grande obra de Deus, em seu momento histórico, é o surgimento esplêndido de comunidades cristãs em que continua acontecendo o mesmo que aconteceu na origem da Igreja: a experiência da fé. Neste acontecimento, evidentemente, os que por primeiro foram sujeitos dessa experiência ocupam um lugar singular, e são eles agora os necessários transmissores dessa experiência. Porém, uma vez transmitida, é, essa experiência da fé, que emerge a comunidade, o que verdadeiramente importa como obras do Espírito através da transmissão dos primeiros testemunhos. Esta transmissão é, definitivamente, um ministério, um serviço indispensável para que aconteça o verdadeiramente importante: é a comunidade crente quem toma, agora, a iniciativa, o protagonismo de sua própria vida de fé, porque é ela a principal responsável pelo próprio dom recebido. A comunidade é uma comunidade autônoma: são unicamente de Cristo, como Cristo é de Deus (1Cor 3,21-23). Paulo não pretende em momento algum “dominar a fé” das comunidades (1Cor 1,24). A partir desta convicção, Paulo vê forçado a dizer aos cristãos de Corinto: “Paulo é vosso”, não vós de Paulo; “Apolo é vosso”, não vós de Apolo; até “Céfas é vosso”, não vós de Céfas. Este comportamento de Paulo obedece a uma convicção muito profunda: ele “plantou” a comunidade de Corinto, Apolo “regou”, mas foi Deus quem pôs a vida ali e a faz crescer. “Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé” (1Cor 3,5-7). Cada comunidade, aos olhos de Deus, é “única” – dimensão pelo qual está alicerçado seu princípio de autonomia, sem que se perca aquilo que lhes foram transmitidas (Tradição); (b) corpo de Cristo: No âmbito da comunidade local, a diversidade dos membros da comunidade revela seu significado mais profundo. “O corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo” (1Cor 12,12). Para Paulo, a comunidade, na diversidade de membros que formam um único corpo, é identificada com o corpo real e verdadeiro de Cristo. “Vós sois o corpo de Cristo” (1Cor 12,27; Rm 12,4-5). Entre os membros, há uma relação de interdependência com relação à vida do corpo, cuja inter-relação e interdependência se aplicam na diversidade dos “carismas” e “ministérios” relevantes para a missão. Por isso, Paulo, destaca três relevantes carismas para a atividade missionária da Igreja: o carisma apostólico, o carisma profético e o carisma didascálico. Além destes, Paulo acrescenta um quarto, o carisma de governo, porém não entre os primeiros lugares, e sim entre os últimos (1Cor 12,28; Rm 12,6-8). Mesmo sendo três primeiros os carismas de vital importância para a atividade missionária da Igreja, nas cartas autênticas de Paulo não aparece a tríade “bispos-presbíteros-diáconos”, nem sequer menciona o “presbítero”, coisas que veremos aparecer em seguida nas diversas correntes da tradição paulina, e que expressam mais um voltar-se da comunidade cristã para dentro de si mesma.

diferenças contrastantes, apesar de pertencerem à mesma tradição paulina. As eclesiologias de Paulo são uma síntese “perfeita” de um testemunho comunitário do grau de reflexão eclesial realizado pelas comunidades das três distintas vertentes da tradição paulina. Nelas, as três imagens eclesiológicas dêutero-paulinas, determinantes para a eclesiologia neotestamentária, se revelam múltiplos e diferentes aspectos da Igreja: Templo do Espírito Santo, Corpo de Cristo e Povo de Deus – categorias eclesiológicas privilegiadas pela Escritura e, mais tarde, pela Tradição.

Juntamente com as duas cartas da prisão, Efésios e Colossenses, estes documentos da primeira Igreja revelam a fecundidade histórica da tradição paulina; uma tradição não embalsamada num congelamento mítico da eclesiologia paulina, ou esterilizada na repetição mecânica de velhas fórmulas, mas ativada e vitalizada no duplo confronto com a nova situação eclesial e com o ambiente cultural externo modificado⁸³.

Nas cartas autênticas de Paulo, toda comunidade é uma Igreja local, portanto, autônoma. Não é de Paulo. Nem de Apolo. Tampouco de Pedro. Não é de propriedade de alguém ou de algum determinado grupo. Ele “plantou”, Apolo “regou”, mas todos os direitos fundacionais e méritos são unicamente de Deus: “Ele as fez crescer”. A origem de uma comunidade eclesial é por livre iniciativa de Deus: antes de outro, Deus, naquele lugar, já havia estado. A Comunidade, portanto, é uma realização do plano de Deus. “Recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós” (At 1,8a). Ele convoca e envia seus missionários, mas é Ele quem acompanha e congrega, a todos, em torno de si, em assembleia. Antes de outro, havia Deus estado naquele lugar. Ele vai à frente, coloca-se ao lado de quem envia e, por si, age naquele que enviou. Uma convicção profunda da tradição paulina que Lucas, companheiro de viagem de Paulo, intuiu para suas duas magníficas obras. Conforme *1Cor*, Paulo “plantou”, Apolo “regou”, mas Deus a fez crescer. Há em Paulo, desde antes da fundação de uma comunidade, uma iniciativa primeira de Deus. Há um a priori absoluto e gratuito de Deus, uma irrupção e ação eficaz que parte da transcendência divina e penetra na trama histórica: a história é lugar de revelação. O Deus transcendente, embora permanecendo o Outro, revela-se na variabilidade do devir histórico e é intuído ao interno das realidades de determinadas realidades histórico-cósmicas.

Dentro desta tradição, Lucas identifica e reconhece ser, sem dúvida, o *Espírito de Deus* essa ação divina protagonista que atua na origem fundacional de toda comunidade. O Espírito Santo é, sem dúvida, o principal ator.

⁸³ FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, p. 128.

2.1.1.2 Igreja, comunidade do Espírito

Na eclesiologia de Lucas/Atos, o Espírito Santo é o seu principal protagonista. Esse Deus, que está atuando na edificação da Igreja e a constrói como obra sua é, segundo Lucas, o Deus Criador (cf. *Gn* 1,1 – 2,4a). O mesmo Deus que, depois a Israel, pelos profetas e patriarcas, havia no passado se revelado e, no presente da Igreja nascente, assume um corpo para si em Jesus, o Cristo (cf. *Lc* 1,26-38; 2,11-20). É em Jesus que Deus se revela por último e definitivamente (cf. *Lc* 2,22-32). Nele se concretiza o cumprimento das promessas (cf. *Lc* 4,16-30), a obra de Deus, a Igreja (cf. *At* 2,1-11). A Igreja, em Lucas, é o “Israel verdadeiro” que substitui o antigo: a maravilha escatológica de Deus (cf. *At* 9,31).

Agora, portanto, digo-vos, deixai de ocupar-vos com estes homens. Soltai-vos. Pois, se o seu intento ou sua obra provém dos homens, destruir-se-á por si mesma; se vem de Deus, porém, não podereis destruí-los. Não aconteça que vos encontreis movendo guerra contra Deus (*At* 5,38-39).

O autor do terceiro evangelho – também da obra intitulada Atos dos Apóstolos –, é testemunha privilegiada de um passo à frente fundamental dentro da tradição paulina. Sua eclesiologia do Espírito demonstra traços significativos. O Espírito Santo é o protagonista principal da comunidade. Através dele, Deus, modela e anima sua Igreja (cf. *Lc* 24,13-32)⁸⁴; capacita aqueles que o Filho envia (cf. *Lc* 12,1-9) e congrega, pelo Espírito, àqueles que, por seus enviados, foram convertidos. Por fim, derrama, sobre discípulos e comunidade, o Espírito Santo (cf. *At* 2,1-11; 10,44-48), potencializando com o espírito do Ressuscitado (cf. *Lc* 24,34-35) todas as comunidades cristãs para uma pertença maior ao evangelho de Jesus (cf. *Lc* 10,1-9; *At* 1,8; *At* 7). O Espírito Santo é a alma incriada da Igreja⁸⁵. “Para o livro dos Atos, a Igreja situa-se entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, que prolonga sua missão messiânica através do Espírito Santo”⁸⁶. A atuação do Espírito nas testemunhas de Jesus irrompe o tempo novo (cf. *At* 6,7). Em comunidade, sob a guia do espírito de Jesus, derramado em Pentecostes (cf. *At* 2,1-11), as Igrejas de Lucas/Atos, atingem o maior grau da maturidade cristã: uma consciência eclesial missionária. “Separai para mim Barnabé e Saulo, para a obra à qual os destinei” (cf. *At* 13,2). Como Igreja do Espírito, as comunidades dessa vertente paulina, sentem-se impelida a missão: “e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (cf. *At* 1,8b). De fato, um salto eclesial ousado para uma consciência

⁸⁴ CERFAUX, Lucien. *As Imagens Simbólicas da Igreja no Novo Testamento*, p. 335.

⁸⁵ MONDIN, Battista. *As novas eclesiologias*, p. 29.

⁸⁶ ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*, p. 23.

eclesial-missionária (cf. *Lc* 10,1-9; *At* 5,12-16; 13,1-5). O protagonismo das Igrejas da vertente de Lucas/Atos, ao dilatar a visão eclesial das comunidades para uma maior diversidade e criatividade, amplia, também, os horizontes das comunidades locais para uma forma de entendimento e organização distinta das demais.

A importância que dá a eclesiologia de Lucas à atuação do Espírito – sobretudo em Atos – nos obriga a ver um lento processo nas formas com que as diferentes Igrejas vão tecendo sua própria configuração interna, de acordo com as diversas situações que passam ou sob a influência de personalidades mais relevantes (Pedro, Paulo, Tiago, etc). Sinal evidente disso, na eclesiologia de Lucas, era a *koinonia*. As comunidades de Lucas, abertas ao Espírito (cf. *At* 1,24-25), não só colocam seus bens em comum como se permitem pôr em comum àquelas decisões mais importantes para a vida da comunidade (cf. *At* 1,21-25). Em assembleia, todos participavam (cf. *At* 15,22). “Eram um só coração e uma só alma” (*At* 4,32). O Espírito se revela ao não isolar indivíduos, mas ao criar dentre eles novas comunidades (cf. *At* 18,1-11; 19,8-10). As diferenças surgem quando se trata de saber quem, de uma forma ou de outra, deve presidir a Igreja⁸⁷. As comunidades de Lucas foram se organizando de modo a responder conforme o Espírito os impelia. Nelas, quanto mais atuava o Espírito mais evidente era consciência eclesial em todos da comunidade. O Espírito, aquele que se apoderou dos Doze no Pentecostes (cf. *At* 2,1-11), atraía pela pregação e testemunhos destes, outros para o discipulado (cf. *At* 1,15). Não eram mais somente os Doze (cf. *At* 1,26), mas multiplicavam-se o número daqueles que os seguiam (cf. *At* 6,1-6). Na comunidade, estes últimos, em torno da fé apostólica e sob a guia do Espírito Santo (cf. *At* 8,14-17), amadureciam na fé em Cristo e discerniam – segundo o Espírito – seu serviço dentro das comunidades (cf. *At* 13,1-3). Sem ferir a comunhão fraterna na comunidade, Lucas distingue dois grupos: os carismáticos e os detentores de algum ministério. Sem dúvida, o Espírito era dado, igualmente, a todos os membros da comunidade. No entanto, de modo algum, isso significava dotação igualitária do Espírito. Nem entre os Doze isso acontecia. Instituídos por Cristo, eram todos Apóstolos, fundamentos da Igreja, sobre cujos ombros repousavam a Igreja. No entanto, a cada um havia o Espírito de Jesus dado um carisma ou ministério diferente do outro. Isso distinguia um Apóstolo do outro. No entanto, tal distinção por maior que fosse não os dividia! O Espírito dado a cada um era o mesmo. No entanto, entre aqueles que o recebiam, naturalmente, distinguiam-se somente pelos carismas que recebiam: eram carismas individuais.

⁸⁷ O Livro de Atos usa o termo “*igreja*” para referir-se a “*igrejas locais*” (BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 78).

A era da Igreja é, em Lucas, a era do Espírito atuante. Num processo de consciência eclesial, as comunidades de Lucas/Atos vão, paulatinamente, tecendo sua própria configuração interna. Já, desde o começo, a partir desta vertente da tradição paulina, surgem os primeiros vestígios da configuração em construção. A palavra “apóstolo” vai sofrendo uma profunda mudança de significado (cf. *At 14,4.14*), tornando até certo modo confuso e incompreensível na Igreja de Jerusalém. Enquanto no começo dos Atos são propriamente os Doze, como instituição fundamental, cujo número se devia completar devido ao desaparecimento de Judas (cf. *At 1,15-26*). Depois, por ocasião da morte de Tiago, o irmão de João (cf. *At 12,2*), já não é mais determinante a reconstrução o número dos Doze⁸⁸.

Por fim, dentro das comunidades de Lucas/Atos, foi se evidenciando em suas estruturas eclesiais sinais visíveis de uma articulação orgânica dos ministérios. Na comunidade que possuía o Espírito, além de diferentes carismas que eram exercidos dentro das comunidades lucanas, começa-se a serem instituídos “pelos Apóstolos” (*At 6,6a*) dirigentes às comunidades. “Estai atentos a vós mesmos e a todo o rebanho” (*At 20,28a*). Arrebatados pelo Espírito (cf. *At 6,3.5*), dentre a comunidade (cf. *At 6,3a*) e, mediante a imposição das mãos dos Apóstolos (cf. *At 6,6*), alguns seletos homens (cf. *At 6,3b*) eram instituídos para o ofício ministerial de supervisão e de governo. “O Espírito Santo vos constituiu guardiões, para apascentar a Igreja de Deus, que ele adquiriu para si pelo sangue do seu próprio Filho” (*At 20,28b*). Esse passo resultou na maior característica da eclesiologia pneumatológica de Lucas, ou seja, um senso de continuidade. “Confesso-te: é segundo o Caminho, a que chamam de seita, que eu sirvo ao Deus de meus pais, crendo em tudo o que está conforme a Lei e se encontra escrito nos Profetas” (*At 24,14*). Para Lucas, o Espírito Santo desempenha papel de conexão entre a profecia de Israel e a atividade profética que envolve o nascimento de Jesus e o nascimento da Igreja⁸⁹. Jesus e Igreja estão em continuidade com toda a tradição de Israel (cf. *Lc 24*). Um salto eclesial ousado! Lucas não se intimida em pôr, no mesmo nível, a história do povo de Israel (promessa), a proclamação do reino por Jesus (realização) e a história da proclamação de Jesus pela Igreja: Pedro, Paulo...

Assim, as primeiras etapas da vida da Igreja não só são contínuas em relação a Jesus, mas também as etapas posteriores representadas por Paulo são contínuas em relação às primeiras etapas representadas por Pedro. Se Pedro faz a mesma espécie de milagres que Jesus fez, Paulo faz a mesma espécie de milagres que Pedro fez. Os sermões que Pedro e Paulo pregam são impressionantemente semelhantes, como sinal

⁸⁸ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*, p. 60.

⁸⁹ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*, p. 81.

de mensagem contínua, bem como de um contínuo poder. Igualmente, para o período que se seguiu à morte de Paulo, este indicou presbíteros para cada igreja (*At 14,23*)⁹⁰.

2.1.2 A ECLESIOLOGIA CRISTOLÓGICO-ESCATOLÓGICA EM COLOSSENSES/EFÉSIOS

2.1.2.1 Contexto histórico-circunstancial

Ainda dentro da mesma tradição paulina, em Colossenses/Efésios aparece, mas de outra maneira, a evolução da Igreja nascente. Nesta corrente, a palavra “Igreja” perde sua referência direta às Igrejas locais para adquirir um significado novo. Aqui, a Igreja adquire, em si, uma dimensão universal e escatológica. Nos escritos paulinos, o uso de analogias é muito comum. Se utilizando deste recurso linguístico, Paulo reveste de significado teológico sua noção eclesial em conceitos que, até certo alcance, atinge em profundidade a noção paulina de Igreja. Claro, como toda analogia, este recurso é limitado. De fato, elas não captam ou traduzem toda a essência de Igreja com que é revestido, analogamente, um pensamento eclesiológico. A teologia de Paulo é muito mais que uma imagem bíblica. No entanto, ainda que limitada, as analogias paulinas são imagens de grande valor teológico. Em *1Cor*, por exemplo, Paulo se utiliza da analogia do *corpo* para descrever a unidade orgânica da comunidade: um corpo, embora com muitos membros, formam uma unidade integral; um organismo vivo e completo. “Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos formam um só corpo” (*1Cor 12,12*). Em Paulo, o corpo humano fornece uma perfeita imagem de uma diversidade enraizada na unidade (cf. *1Cor 12,14*). Assim é a Igreja (cf. *1Cor 12,28*). Pela imagem do corpo, Paulo entende a Igreja como uma unidade orgânica (cf. *1Cor 12,29-30*). Embora sejam muitos na comunidade, em seus mais distintos membros/carismas (cf. *Ef 4,11*), todos – distintamente – formam um único corpo eclesial (cf. *Ef 4,4-8*). “Pois fomos todos batizados num só espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres” (*1Cor 12,13*). Como o corpo humano une a pluralidade de seus membros na unidade, assim Cristo, princípio unificador da sua Igreja (cf. *Ef 2,16*), constituiu todos os cristãos na unidade do seu Corpo. Daqui, nasce uma nova consciência eclesial na comunidade (cf. *Ef 1,22*): são todos, “cada um por sua parte”, “os membros” do “corpo de Cristo” (*1Cor 12,27*). De fato, um passo significativo para a participação de todos na comunidade e para uma unidade orgânica da comunidade cristã (cf. *Ef 4,4*).

⁹⁰ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*, p. 80.

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”. Σώμα Χριστού é o seu conceito específico para Igreja. Em 1Cor e Rm ainda não o tem desenvolvido. É só em Cl e Ef que o mesmo está a disposição em toda a sua plenitude e domina os enunciados sobre a Igreja⁹¹.

2.1.2.2 Igreja, o corpo de Cristo – “Cristo no seu corpo”

A eclesiologia de Colossenses e Efésios (Cl/Ef) trazem acentos determinantes de uma alta eclesiologia. Além de conter uma ancoragem cristológica, a eclesiologia de Cl/Ef tem raízes profundas em inúmeros aspectos da escatologia em sua essência eclesial (cf. Cl 1,13-14; Ef 5,5). Identificada com o Cristo celeste, ela abrange o céu, a humanidade e o cosmos⁹². É inclusive mais que uma realidade terrestre (cf. Ef 4,12-14). Esta maneira de entender a Igreja tende a deixar em segundo plano seus elementos institucionais. Nesta vertente de Cl/Ef, herdeira da tradição paulina, nem mesmo a sucessão apostólica parece preocupá-la. Aliás, nesta eclesiologia, Cristo é própria cabeça do seu Corpo, que é a Igreja (cf. Ef 1,22; 5,23; Cl 1,22)⁹³. Portanto, como cabeça do seu Corpo (cf. Cl 1,18), Cristo é, também, seu próprio governante (cf. Ef 1,22-23). Apesar da compreensão corporativa, a igreja como corpo de Cristo não se transformou numa corporação. Para Cl/Ef, a Igreja é uma entidade crescente, que vive da vida do próprio Cristo (cf. Cl 2,9)⁹⁴. E, se existem ministérios diferentes, é “para a edificação do Corpo de Cristo, até que alcancemos todos nós, a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,12-13).

E se Cristo é chamado a Cabeça do seu Corpo, tem-se em vista ainda a outra parte, a saber, que o Corpo na terra torna acessível a Cabeça no céu. Não atingimos de outra forma o “homem perfeito”, que é Cristo, senão deixarmos co-edificar no seu Corpo, a Igreja, em direção a ele. Mas isto, enfim, só explica que a cabeça abriu no seu Corpo o caminho para ela⁹⁵.

No entanto, em Colossenses/Efésios, esta articulação eclesial de Paulo em 1Cor, “corpo de Cristo” (1Cor 12), assumiu uma proporção ainda maior (cf. Cl 1,18.24)⁹⁶. Aqui, se atingi o mais alto grau do pensamento da tradição paulina em Cl/Ef. A Igreja é o Corpo de

⁹¹ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 129.

⁹² BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 60.

⁹³ MONDIN, Battista. *As novas eclesiologias*, p. 28.

⁹⁴ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 61.

⁹⁵ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 130.

⁹⁶ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 60.

Cristo! Se em *ICor* são os cristãos os próprios membros do “Corpo de Cristo” Ressuscitado, na eclesiologia de *Cl/Ef*, a Igreja “é Cristo no seu Corpo”⁹⁷. A Igreja, enquanto o “Corpo de Cristo”, não é mais o prolongamento e a continuidade de Cristo no mundo, mas assumiria em seu corpo eclesial a corporificação e presentificação de Cristo no mundo (cf. *Cl* 2,9). A Igreja, no pensamento da vertente paulina de *Cl/Ef*, não é uma mera representação neste mundo. Numa dimensão cristológica, a Igreja é o Corpo visível de Cristo. Ela presentifica o Corpo Glorioso de Jesus. Se no mistério da encarnação, Deus assume para si um corpo, divinizando nossa humanidade pecadora com sua divindade encarnada, na Igreja Cristo assume-a como seu Corpo. Aqui, a Igreja não é um mero sacramento. Também, não somente um canal de Graça. A Igreja é Corpo de Cristo (cf. *Ef* 1,23). Claro, Igreja e Cristo não são uma mesma coisa. “Mas ela é o seu Corpo, ou Ele no seu Corpo”⁹⁸. Na eclesiologia de *Cl/Ef*, Igreja e Cristo não se confundem, mas ambos se fundem uma na outra. No corpo de Cristo, a Igreja, está Cristo⁹⁹. Os dois se tornam um (cf. *Ef* 5,31-32), de modo que a santidade de Cristo possa ser vista na Igreja¹⁰⁰. Uma não representa a outra, mas ambos se complementam. A Igreja é o Corpo místico de Cristo. Com isso ela não só é comparada com Ele, mas “ela é Cristo no seu Corpo”¹⁰¹. Aqui, de fato, há uma forte divinização da Igreja: “sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível” (cf. *Ef* 5,27). A Igreja é “o Corpo de Cristo”. Como o seu Corpo, é a Igreja inseparável d’Ele. Mas ela não pode também se identificar com Ele em sentido pleno. Ele e ela não são a mesma coisa. Mas existe entre ambos uma pertença indissolúvel: da Igreja a Cristo e de Cristo à Igreja.

A relação Cristo-Igreja é ainda uma relação de amor. E este é o amor generoso de Cristo. Pois a Igreja é a esposa de Cristo pela entrega àquele que a amou e a cujo amor e carinho sempre presente ela corresponde com amor obediente (*Ef* 5,25-32)¹⁰².

2.1.3 A ECLESIOLOGIA PAULINA EM TIMÓTEO/TITO

2.1.3.1 Contexto histórico-circunstancial

O movimento que havia começado na Palestina, essencialmente rural, estava transformando-se aos poucos em uma rede de comunidades urbanas, nas periferias das grandes

⁹⁷ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 130.

⁹⁸ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 130.

⁹⁹ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 130.

¹⁰⁰ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 62.

¹⁰¹ SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 130.

¹⁰² SCHLIER, Heinrich. *A Eclesiologia do Novo Testamento*, p. 131.

idades do império romano. Aos poucos, as comunidades da tradição paulina, cresciam e tornava-se necessária certa organização. Além disso, as comunidades já estavam contaminadas com alguns sinais e pensamentos heterodoxos da “cultura do mundo” que penetravam timidamente pelos cristãos no seio de suas comunidades. A fé, que lhe havia sido transmitida, era sua maior preocupação. A doutrina que a comunidade havia recebido deveria ser preservada. Ainda: ser guardada e ensinada, afim de que a ortodoxia permanecesse sem nenhuma alteração (cf. *2Tm* 3,10). A prática da vida, os inevitáveis conflitos, a perseguição, a própria expansão geográfica, devida ao impulso missionário, exigia, a cada momento, respostas novas aos desafios simultâneos a pregação e a formação das comunidades: como viveriam o Reino de Deus e como sobreviveriam as comunidades cristãs numa realidade dispersa por tantas falsas doutrinas (cf. *Tt* 1,10; *1Tm* 2,18; *1Tm* 4,1-2; *2Tm* 3,6; 4,3)? Quem, na ausência do fundador, acompanharia e daria o suporte pastoral necessário para as comunidades fundadas? Diz Paulo: “Chegou o tempo de minha partida; combati o bom combate, terminei a minha carreira” (*2Tm* 4,6-7). As distorções na doutrina cristã e a desintegração da comunidade eram uns dos mais graves problemas que os cristãos tinham de enfrentar. As ideias heterodoxas de falsos mestres, transportadas na mente de alguns convertidos para o seio das assembleias cristãs, assombravam a vida das comunidades de Timóteo e Tito. Elas causavam destruições profundas, afetando não só alguns membros, mas disseminando, quase sempre em toda a comunidade cristã, falsas doutrinas (cf. *Tt* 1,11). É esta questão de fundo deste momento eclesial (cf. *1Tm* 4,1-2; 6,3-5; *2Tm* 1-9; *Tt* 1,10-16).

As três cartas pastorais são fortemente condicionadas por duas situações, uma externa e outra interna à Igreja. A primeira refere-se ao confronto do cristianismo com o ambiente cultural helenístico. A segunda refere-se à vida eclesial e às relações com outros crentes ameaçados pelas tendências heréticas e pela propaganda dos dissidentes. Neste duplo confronto, apoiando-se firmemente na tradição, o autor das pastorais propõe uma síntese da fé cristã genuína e um projeto de existência a se realizar dentro da história e das estruturas existentes¹⁰³.

Além de distorcer as verdades da doutrina cristã, muitas falsas ideias desintegravam as comunidades, corroendo o corpo doutrinal que haviam recebido do seu fundador e sobre o qual estavam alicerçados na fé (cf. *1Tm* 1,4). Uma situação peculiar na Igreja de Timóteo/Tito, mas não atípico em outras comunidades. A crise eclesial, vivida por comunidades da vertente paulina de *Tm/Tt*, exigia das primeiras comunidades cristãs soluções eficazes e uma articulação imediata, bastante sólida, para resguardar a vida das comunidades. Entre eles havia, em

¹⁰³ FABRIS, Rinaldo. *Paulo: Apóstolo dos Gentios*, p. 126.

primeiro lugar, os cristãos judaizantes que depositavam a própria esperança nas obras e delas esperavam a salvação; depois, havia os gregos, que depositavam sua confiança na sua sabedoria humana (gnosticismo); finalmente, havia aqueles grupos de hereges, que tinham formado uma ideia de um cristianismo segundo o seu próprio modelo de vida (cf. *2Tm* 4,3). Daí, o papel decisivo de Timóteo e Tito, aos quais são dirigidas estas cartas, assim como o papel emergente dos *presbyterói* (anciãos/presbíteros) e da *episkope* (supervisor/bispo) em cada cidade (cf. *Tt* 1,5-7). Os episcopos-presbíteros, neste plano ganham uma importância central (vigilância) na comunidade, devendo estar à frente de toda a assembleia cristã (cf. *1Tm* 4,6) e dos pretensiosos mestres de doutrinas divergentes (cf. *1Tm* 6,2-3). Junto aos episcopos-presbíteros, aparecem os diáconos, mesmo que de suas tarefas ou funções nada, ou quase nada, se diga, além da descrição das qualidades morais que lhe são exigidos.

2.1.3.2 Igreja, casa de Deus

Nas Cartas Pastorais, a eclesiologia da vertente de Timóteo e de Tito (*Tm/Tt*) qualifica a Igreja como “casa de Deus” (*1Tm* 3,15: uma comparação elevada decorrente do fato de a Igreja se reunir numa casa); e esta é uma definição verdadeiramente original, porque se refere à Igreja como uma estrutura comunitária em que se vivem profundos relacionamentos interpessoais de índole familiar. Este é um dado de grande importância, porque significa que, antes de uma institucionalização da Igreja, a eclesiologia de *Tm/Tt* se articula a partir de uma orgânica vida familiar (cf. *1Tm* 3,2-7). Por isso, os critérios exigidos para a direção autorizada (mestres oficiais) de uma comunidade cristã passam a ser deveres domésticos (virtudes institucionais), iguais àquelas apreciadas numa estrita organização de cunho familiar.

(...) seja irrepreensível, esposo de uma única mulher, sóbrio, cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteresseiro. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus? (*1Tm* 3,2-5).

Logo, como intenção orgânico-eclesial, a vertente paulina de *Tm/Tt*, prefere até mesmo sacrificar qualidades carismáticas (cf. *1Cor* 12,4-11) em troca de qualidades mais práticas, requeridas para a qualidade de uma autoridade pastoral¹⁰⁴.

¹⁰⁴ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 40.42.56.

Esses últimos requisitos refletem o surgimento da Igreja como uma sociedade com padrões estabelecidos que se impõem em seus aspectos públicos. Jesus, durante seu ministério, chamou importantes seguidores de vários padrões de vida, sem se importar absolutamente com a maneira como a sociedade iria encarar os pescadores, os coletores de impostos e um zelota. Mas Jesus não estava estruturando uma sociedade; ele não viveu numa igreja organizada; os doze foram escolhidos não como administradores, porém como juízes escatológicos do Israel renovado (Mt 19, 28; Lc 22, 30). No entanto, a partir do momento em que o movimento associado a Cristo se tornou suficientemente organizado a ponto de formar uma sociedade chamada “igreja”, ele começou por decidir que certos padrões de respeitabilidade religiosa eram muito importantes para o bem comum. As pessoas, embora talentosas, que não se inseriam em tais padrões teriam de ser sacrificadas. O presbítero, sobretudo, tinha de servir como pai de família modelar. Um homem convertido depois de seus filhos estarem crescidos poderia ser líder natural; mas, se a isso ele não acrescentasse a qualidade de ter filhos crentes segundo a ortodoxia, não poderia ser indicado para presbítero-bispo¹⁰⁵.

A configuração eclesial da tradição paulina, vislumbrada nas cartas pastorais, não só reflete uma elevada consciência eclesial como o grau de maturidade cristã das comunidades paulinas da Igreja nascente. Delas, a Igreja adquire, para si, uma forma institucional capaz de responder aos desafios da evangelização e àqueles impostos pela época. As comunidades residenciais¹⁰⁶ da vertente de Timóteo/Tito foram assumindo para si um corpo eclesial e, paulatinamente, uma forma orgânico-institucional¹⁰⁷. Lentamente, as comunidades da vertente de *Tm/Tt*, foram se inserindo neste movimento de institucionalização da Igreja (“catolicização primitiva”)¹⁰⁸: mudam suas relações (cf. *Tt* 3,1), submetem-se a determinadas regras (cf. *Tt* 2,12), estabelecem um novo exercício de poder (cf. *1Tm* 6,2c; *2Tm* 1,6; *Tt* 1,5) para dar coesão ao conjunto (cf. *2Tm* 3,10; *Tt* 1,13-14) e institucionalizam práticas e comportamentos (cf. *1Tm* 4,16). Neste momento da vida das comunidades paulinas, o expansionismo missionário interessa menos que o pastoreio: um corpo eclesial orgânico, doutrinal e pastoral era preciso ser articulado. Aos poucos, nas Igrejas domésticas, se tornou necessária uma certa organização eclesial (institucionalização da Igreja), para o reto desempenho do ministério pastoral nas comunidades cristãs. Aqui, o protagonismo da comunidade (eclesiologia de *Cl/Ef*) cede lugar ao protagonismo dos dirigentes da Igreja (eclesiologia de *Tm/Tt*), a fim de preservar a ortodoxia (eclesiologia de *Tm/Tt*), recebida dos Apóstolos (cf. *2Tm* 3,14). Assim, o corpo orgânico-eclesial, que se desenvolve em torno destas comunidades, torna-se importante devido o contexto

¹⁰⁵ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 40-41.

¹⁰⁶ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 42.

¹⁰⁷ PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 57.

¹⁰⁸ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 43.

histórico-circunstancial, vividas pelas comunidades locais de Timóteo/Tito: distorção das verdades da fé cristã e a desintegração da comunidade¹⁰⁹.

A institucionalização eclesiástica das comunidades, a princípio, garantiu a integridade da ortodoxia da doutrina cristã no seio das comunidades cristãs, fundadas sobre a fé dos apóstolos. Além disso, o reto desempenho pastoral nas comunidades cristãs pelo exercício de um ministério pastoral, por sucessão apostólica. Todavia, ao institucionalizar uma comunidade doméstica¹¹⁰ correr-se-ia o risco de um enrijecimento doutrinal, possivelmente descaracterizando a índole familiar¹¹¹ das comunidades cristãs. Além disso, a chave única do depósito da fé estaria nas mãos da autoridade eclesiástica local (mestre oficial da doutrina), eleito conforme os requisitos necessários a um presbítero-bispo. “Lembra-lhes que devem ser submissos aos magistrados e às autoridades” (*Tt* 3,1).

2.1.4 A ECLESIOLOGIA ESCATOLÓGICO-ECLÉSIAL EM MATEUS

2.1.4.1 *Contexto histórico-circunstancial*

Na Palestina, a guerra religiosa contra a política dos romanos (66-70 d.C), ao pôr em ruínas o centro religioso e cultural dos judeus, colocou em crise todo o Judaísmo. Daí, a partir da dispersão e do exílio das lideranças judaicas, a religião judaica se fragmentou em pequenos movimentos, causando danos irreparáveis ao judaísmo: sinagogas esfacelaram, o sinédrio se desfez, o sacerdócio se extinguiu, o partido dos saduceus se terminou, as tradições judaicas se diluíram¹¹². Todavia, diante de um judaísmo fragmentado e acéfalo, o movimento judaico-cristão, se expandia pelas periferias das grandes cidades do Império Romano, disseminando a fé e a doutrina cristã, a partir da multiplicação de novas células eclesiais. Assim, a revelação cristã que havia começado na Palestina, restrita as fronteiras-limites do messianismo judaico, não representava mais somente o cumprimento da promessa divina para um único povo (hebreus), mas a realização de uma economia de salvação-messiânica, aberta e comprometida com todas as nações.

[...] para Mateus, a ruptura entre Israel e Jesus não representa uma descontinuidade total entre Israel e a igreja. Ele não pretende contar a história da dedicação de Deus a seu povo em Jesus como história de um fracasso [...], porque no povo de Deus surgiu

¹⁰⁹ PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 57.

¹¹⁰ PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 57.

¹¹¹ PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 57.

¹¹² BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 206.

a comunidade dos discípulos como o grupo das pessoas que ouviram e guardaram a palavra de Jesus e agora dão fruto na fé (13,23). Esses discípulos fazem parte de Israel e continuam relacionadas com Israel (19,28) ao reconhecerem Jesus como soberano messiânico do povo de Deus (16,16)¹¹³.

2.1.4.2 Igreja, o novo Israel

Na eclesiologia mateana (Mt), a destruição de Jerusalém e do Templo, além da perseguição religiosa e política dos cristãos, influíram na formação religiosa e na configuração eclesial das comunidades do evangelho. Primeiro, na expulsão das Sinagogas, a casa dos cristãos se tornou lugar de reunião e da oração. Depois, perseguidos e exilados de Jerusalém, os cristãos descobriram na vivência de sua fé, mesmo em terras pagãs, a presença dinâmica e atuante de Deus fora do Templo e dos muros de Jerusalém. Logo, a fé cristã, antes restrita aos limites e diluída em conceitos judaicos, paulatinamente, rompia com as fronteiras-limites de sua matriz judaica, evoluindo sua compreensão judaica de fé, reducionista e extática, para uma compreensão dinâmica e universal. Assim, na tradição mateana, as comunidades de *Mt* contraíam, concomitantemente, em sua configuração eclesial, peculiaridades distintivas de sua matriz judaica, extinguindo fronteiras-limites da salvação messiânica e universal de Jesus.

Na tradição mateana, a demolição das fronteiras-limites (cf. *Mt* 27,50-51a) da salvação messiânica trouxe às comunidades judaico-cristãs mateanas uma transformação radical, desde às origens de sua tradição. No princípio, a revelação messiânica de Jesus e a missão apostólica dos discípulos restringiram-se às fronteiras-limites de Israel, particularmente, “às ovelhas perdidas da casa de Israel” (*Mt* 10,5; 15,24). Todavia, devido a incredulidade de Israel (cf. *Mt* 2,3-5.20) e, conseqüentemente, em virtude da fé dos gentios (cf. *Mt* 2,1-5; 8,5-13), a missão dos discípulos de Jesus, antes privada à Israel, desloca-se deste horizonte restrito e limitado da nação israelita para uma dimensão universal-missionária (cf. *Mt* 28,19), assumindo uma perspectiva eclesiológica e escatológica. Em *Mt*, a Igreja, novo povo de Deus, substitui o antigo Israel (cf. *Mt* 21,43).

Ouvindo isso, Jesus ficou admirado e disse aos que o seguiam: “Em verdade vos digo que, em Israel, não achei ninguém que tivesse tal fé. Mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abraão, Isaac e Jacó, enquanto os filhos do Reino serão postos para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes” (*Mt* 8,10-12).

¹¹³ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 169-170.

Na perspectiva do evangelho de *Mt*, a Igreja torna-se substituta do antigo povo eleito e, privilegiadamente, ocupa todo o *status* de Israel diante de Deus. “Por isso vos afirmo que o Reino de Deus vos será tirado e confiado a um povo que fará produzir seus frutos” (*Mt* 21,43). Todavia, a Igreja – o novo Israel – não representa “um povo dentre os povos” (*At* 15,14), mas uma única assembleia (cf. *Mt* 8,12; 21,41; 22,1-14), aonde todas as nações (cf. *Mt* 5,13s; 8,10-11; 12,18-21; 13,36-43; 24,14; 26,13) são reunidas num único e universal corpo eclesial (cf. *Mt* 28,19), no qual participam, como povo único de Deus, simultaneamente – *corpus permixtum*¹¹⁴, judeus e gentios, ricos e pobres, puros e impuros, bons e maus, como ilustra a alegoria do joio e do trigo (cf. *Mt* 13,24-30.36-43). Enfim, na eclesiologia mateana, a Igreja é a soma universal e total destes crentes que, privilegiada pela realização das promessas messiânicas em Jesus – seu fundador (cf. *Mt* 16,18a) – se tem alicerçada sobre a “rocha” firme e inabalável do discipulado pós-ressurrecional de Pedro (cf. *Mt* 16,16a) e sob sua liderança escatológica (cf. *Mt* 16,16b.18b-19). “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que deligares na terra será desligado nos céus” (*Mt* 16,18-19). No mandato pós-ressurrecional de Jesus (cf. *Mt* 28,19), as instruções à comunidade (cf. *Mt* 5,1) confirmam a universalidade da Igreja. Ela não se restringe mais às fronteiras da Palestina, tampouco, aos estreitos limites humanos, embora formada na mentalidade semítica¹¹⁵, contudo, desabrochada às realidades pagãs. “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos” (*Mt* 28,19).

Nesta perspectiva eclesial, a igreja não se trata mais de uma comunidade cristã local, mas da Igreja de Cristo, presente em cada comunidade local e constituída por todos os crentes de todos os tempos¹¹⁶: “Estarei convosco para sempre, até o fim dos tempos” (*Mt* 28,20c). Em outras palavras, trata-se, pois, de uma realidade escatológica, no qual o discipulado constitui sua espinha dorsal, adquirida a partir da observância dos ensinamentos de Cristo e do batismo na Trindade. Neste contexto, nele é alicerçada toda a constituição eclesial de *Mt* (cf. 10,42; 18,1-11): a discipularidade está para a eclesialidade, e vice-versa, assim como a comunidade de discípulos, constituída em torno de Cristo mestre, está para o Reino de Deus¹¹⁷.

Tanto quanto se pode perceber, a ideia de uma igreja de judeus e gentios está tão distante de Mateus quanto à concepção, que encontramos em Lucas, segundo a quais

¹¹⁴ BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 177.

¹¹⁵ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 162.

¹¹⁶ FABRIS, Rinaldo. *Paulo: Apóstolo dos Gentios*, p. 253.

¹¹⁷ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 255.

cristãos judaicos e cristãos gentílicos formam dois círculos concêntricos. Para ele, a igreja é a comunidade dos discípulos reunida com base na salvação que resplandeceu em Israel. Ela não é o Israel ampliado pelos gentios, mas algo novo, que em sua amplitude abrangente corresponde aos novos fatos estabelecidos pelo domínio universal do exaltado e que constitui um sinal do agir salvífico de Deus visando o mundo todo. Só que na conexão histórica dessa igreja com Israel se exprime, ao mesmo tempo, a fidelidade de Deus para com as suas promessas¹¹⁸.

2.1.5 A ECLESIOLOGIA PASTORAL EM PEDRO

2.1.5.1 Contexto histórico-circunstancial

O fenômeno da dispersão cristã, por causa das perseguições, exigiu dos primeiros cristãos, oriundos da Palestina, readaptar suas vidas e sua nova fé às novas culturas, etnias e geografias. É o começo de um novo tempo para a fé cristã. De fato, a entrada da fé cristã no mundo pagão, pelos cristãos da dispersão, foi gerando no seio da Igreja embrionária uma abertura aos oriundos do paganismo – eleitos por parte de Deus (cf. *IPd* 2,10). Assim, tanto o fenômeno da dispersão quanto o migratório, foram favorecendo aos cristãos, vivendo em terras estrangeiras, calejados pelo sofrimento e amadurecidos na fé, abrirem-se a evangelização de um mundo tão arredio e estranho à fé cristã. Tão logo, o pequeno movimento judaico do Nazareno, nascido em torno do Templo de Jerusalém, não representava mais somente um movimento messiânico para hebreus. Surgia, assim, no horizonte do mundo pagão uma nova esperança. “Vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o Povo de Deus” (*IPd* 2,10).

Vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa, vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o Povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas agora alcançastes misericórdia (*IPd* 2,9-10).

De fato, o mandato de Jesus aos apóstolos (cf. *Mc* 16,15; *At* 1,8), começava a dar, entre eles, seus primeiros sinais de realização: “pregai o evangelho a toda criatura” (*Mc* 16,15) e, ainda, “até os confins do mundo” (*At* 1,8). O evangelho já não era mais exclusividade de alguns. A Igreja, também, não era mais somente formada por cristãos oriundos do judaísmo. Nem a pregação do evangelho de Jesus era, tão somente, ofício ministerial para judeus convertidos. Deste modo, no seio de uma Igreja embrionária surgia uma nova mentalidade e a formação de uma nova consciência eclesial. Afinal, tanto a inculturação da fé quanto a vivência cristã em

¹¹⁸ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 169-170.

terras pagãs, no testemunho de vida e pela pregação, não somente alastravam a “Boa Nova de Deus” (*IPd* 4,6.17) como convertiam pagãos de todas as classes ao cristianismo.

Elas foram tiradas de uma situação de isolamento, desorientação e desintegração, para ser inseridas na comunhão de vida das pessoas que, em virtude de sua ligação com Cristo, estão unidas também entre si. Pessoas que antes não se conheciam e que, em consequência de sua pobreza, seu desenraizamento ético e social, haviam se transformado na massa sem direitos e sem rosto, experimentam agora sua união como “povo de Deus”¹¹⁹.

2.1.5.2 Igreja, comunidade do povo de Deus

A eclesiologia de tradição petrina (*IPd*) não possui a mesma envergadura teológica das três eclesiologias paulinas (*Lc/At*, *Cl/Ef* e *Tm/Tt*). No entanto, ela se distingue de todas as outras eclesiologias por propor aos membros pagãos da comunidade cristã, eleitos da parte de Deus, uma relação de *pertença* ao povo de Deus (cf. *IPd* 2,9-10), a partir de uma vida eclesial orgânica (cf. *IPd* 1,6-9;13-25), familiar (cf. *IPd* 3,1-7) e social (cf. *IPd* 2,11-25) – entre gentios (cf. *IPd* 1,17; 2,12; 3,8-22). Assim, a força desta eclesiologia reside no fato de que os benefícios reais são ganhos em decorrência da pertença. Ser membro de uma igreja, casa de Deus, é mais do que participar de um grupo de família (Igreja doméstica), reunida num domicílio para os atos celebrativos da vida cristã. Ser membro da “casa de Deus” (*IPd* 2,4-9), pertencente ao “povo de Deus” (*IPd* 1,22-23), significa ser capaz de aderir a “Boa Nova de Deus” (*IPd* 4,6.17) – no seguimento de Jesus (cf. *IPd* 2,4-9) – como norma compromissiva para moldar sua vida (cf. *IPd* 1,16b), moral (cf. *IPd* 1,13-21) e social (cf. *IPd* 2,13-17). Isso não significa compatibilizar com os modos de vida das normas válidas na sociedade gentílica (cf. *IPd* 3,14)¹²⁰. Tão pouco, andar em contramão com a vida social e cultural do lugar (cf. *IPd* 2,11-20). Antes, pelo testemunho comportamental (cf. *IPd* 1,22; 2,16) e evangélico (cf. *IPd* 1,15-16) transformar e renovar o mundo como um todo (cf. *IPd* 2,15), e com isso também a estrutura das relações interpessoais (cf. *IPd* 3,8-12). “(...) é pelo contraste com os modos de vida e formas de comportamento da sociedade não-cristã que a comunidade dá o testemunho de sua missão”¹²¹.

¹¹⁹ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 306.

¹²⁰ “Nas cartas pastorais [testemunho comportamental dos cristãos] é pela demonstração da compatibilidade fundamental de seus modos de vida com as normas válidas na sociedade que a igreja se apresenta como o âmbito em que atingem o seu alvo as expectativas até ali não realizadas dessa sociedade, referentes a uma vida íntegra, organizada em torno de um núcleo religioso” (ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 302).

¹²¹ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 302.

A Igreja torna-se a pátria dos apátridas, casa dos sem-teto. Dessa experiência de socialização que transforma toda a sua existência, os gentios que passaram a crer em Cristo ganham igualmente a força para suportar a marginalização pela sociedade por causa de sua fé¹²².

Nela, o povo messiânico da antiga aliança é enxertado um novo povo. Ainda que as primícias da comunidade messiânica tenham sido judaicas, Deus resolveu “tirar também dentre as nações um povo para o seu nome” (*At* 15,14; *Rm* 9,25s; *At* 26,18; *IPd* 2,10). O povo santo, “o Israel de Deus” (*Gl* 6,16), agora é formado por pessoas de “todas as tribos, povos, nações e línguas” (*Ap* 5,9), incluindo Israel, pois “Deus não repudiou o seu povo, que escolheu desde o princípio” (*Rm* 11,2). Esse povo, na verdade, não se restringe mais apenas a Israel, mas está aberto a todos os povos (cf. *Ef* 2,4), uma vez que Jesus morreu, “não só pela nação, mas para congregar na unidade os filhos de Deus dispersos” (*Jo* 11,52). Assim, nas entranhas de um mundo totalmente arredo e estranho à fé cristã se instalava a “Boa Nova de Deus” (*IPd* 4,6.17). Claro, diante do vastíssimo número de pagãos convertidos, naturalmente, se multiplicavam as dezenas de células eclesiais, mesmo em meio às incompreensões e as perseguições (cf. *IPd* 1,6). Em meio aquele hostil mundo pagão, a Igreja dos Apóstolos, mesmo assim, se instalava. No entanto, na eclesiologia de *IPd*, o acento maior dado não está na formação ou na multiplicação das comunidades cristãs em ambientes pagãos. Nela, seu diferencial encontra-se, justamente, na formação de um povo para Deus. “Vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o Povo de Deus” (*IPd* 2,10). Daí, a tomada de consciência de cada pagão convertido, familiarizado com a “Boa Nova de Deus” (*IPd* 4,6.17), agora, é pertencer ao novo e único “povo de Deus” (*IPd* 2,10).

A força da eclesiologia proclamada pela primeira epístola de Pedro reside no sentido de que os benefícios reais são ganhos em decorrência da pertença (...) ser membro de uma igreja (...). Igreja como sua casa. [...] a igreja a que a pessoa pertencia constituía o centro de sua vida¹²³.

Esta maneira de entender a Igreja como povo de Deus tende a deixar em segundo plano até mesmo aqueles elementos institucionais das vertentes da tradição paulina. A única referência concreta, dentro da estrutura da primeira epístola, é a menção aos anciãos, cujo ofício ministerial-pastoral se dá em “apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado, cuidando dele” (*IPd* 5,2a). De fato, é o único serviço claramente bem definido de uma liderança

¹²² ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 307.

¹²³ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 100.

comunitária. No mais, antes de qualquer diferenciação carismática e funcional, na eclesiologia de *IPd*, ser membro do povo de Deus, na Igreja, torna-se a única condição cristã comum a todos os membros de uma comunidade cristã¹²⁴. Assim, na eclesiologia de *IPd*, antes de qualquer distinção ministerial (cf. *IPd* 5,1-4), a condição primeira, e comum a todos, é a pertença comunitária (coletividade eclesial) de cada cristão ao único “povo de Deus” (*IPd* 2,9-10). Nesta tradição, o que é comum é a condição primeira: povo de Deus. Logo, toda, ou mera distinção posterior, não é *status*. Antes, significa, em meio ao “povo de Deus”, um serviço entre iguais. Neste sentido, o ancião, no exercício do ministério pastoral (cf. *IPd* 5,2) é, antes, alguém que, tirado dentre iguais (cf. *Hb* 5,1-2), torna-se diferente (cf. *IPd* 5,2-3), mas para servir ao único povo de Deus. Daí a dignidade, única e comum, a todos os cristãos.

2.1.6 A ECLESIOLOGIA DISCIPULAR EM JOÃO

2.1.6.1 Contexto histórico-circunstancial

Na Palestina, a expulsão dos judeu-cristãos da sinagoga (cf. *Jo* 9,22; 12,42; 16,2)¹²⁵, por reconhecerem Jesus como Cristo, exigiu deles uma nova postura e, frente às autoridades religiosas, uma radical opção pela fé cristã¹²⁶. Diante as perseguições judaicas, a profissão cristológica em Jesus, além de distanciar os cristãos de suas raízes judaicas, favoreceu ao cristianismo joanino desvincular-se definitivamente de sua matriz judaica¹²⁷. Nisso, em toda a Província Romana, a confissão cristológica em Jesus¹²⁸ assumia expressões e formas muito distintas entre si. Alguns, permanecendo na Palestina, se martirizavam em nome de sua fé. Outros, sem negá-la, se exilavam em terras estrangeiras, a fim de vivê-la com maior segurança. Outros, ainda, peregrinavam como missionários itinerantes pregando o evangelho de Jesus. Nisso, a vivência da fé cristã, além fronteiras palestinas, foi formando no seio da Igreja nascente, a partir da multiplicação de comunidades eclesiais, novas dimensões de pertença à fé em Jesus. Além disso, a dispersão, devido à perseguição judaica, deu aos cristãos a possibilidade de descobrir, fora dos muros de Jerusalém, uma nova dimensão eclesial da fé cristológica.

¹²⁴ ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*, p. 79.

¹²⁵ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 130.

¹²⁶ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 131.

¹²⁷ PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 56.

¹²⁸ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 131.

No evangelho de João, a fé em Jesus é determinante e decisiva. Ter fé significa, pois, afirmar a auto-revelação de Jesus e ligar-se a esse único mediador da salvação. A fé na qual o Jesus joanino insiste é uma confissão de fé cristológica. Ouvem-se repetidamente tais confissões, começando com Natanael (Jo 1,49), passando pelos samaritanos (Jo 4,42), por Pedro com os discípulos (Jo 6,69), pelo cego de nascença curado (Jo 9,37s), por Marta (Jo 11,27), pelos discípulos no recinto da última ceia (Jo 16,30) até Tomé, após a ressurreição de Jesus (Jo 20,28). As confissões na história de Jesus recolhem toda a fé cristológica e a efetivam pela boca dos que crêem. Jesus não é apenas o agente incumbido de Deus, mas a própria corporalização de Deus¹²⁹.

O *corpus* joanino (cf. Jo, 1Jo, 2Jo e 3Jo) propõe certamente um original e rigoroso sistema teológico¹³⁰, mas, concomitantemente, abre uma eclesiologia com peculiaridades muito distintas das anteriores¹³¹. Nesta eclesiologia, a pré-existência – “no princípio, ele estava com Deus” (*ad intra*) e a divindade de Jesus – “e o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (*ad extra*), estão na raiz¹³² de qualquer uma das comunidades joaninas¹³³. De fato, a cristologia que se desenvolveu nestas comunidades¹³⁴ tornou-se um dos frutos mais maduros da reflexão eclesiológica de Jesus (cf. Jo 1,1-14) no cristianismo primitivo¹³⁵. Por isso, não causaria estranheza identificar da cristologia, aspectos fundantes nas origens e determinantes na vida comunitária para a vivência pessoal da fé¹³⁶.

A eclesiologia joanina dá primazia a um novo relacionamento comunitário que se torna um sinal profético para o mundo. A comunidade eclesial torna-se um reflexo da Trindade: comunhão na alteridade. Um modelo de Igreja baseado na Trindade leva em consideração a necessidade dialética da comunhão com Deus e na comunidade pela participação de todos¹³⁷.

2.1.6.2 Igreja, comunidade dos discípulos

Nas eclesiologias da tradição joanina (Jo), diferente da tradição paulina e petrina¹³⁸, o discipulado crístico atinge uma dimensão cristológica ascendente, contribuindo positivamente para a formação de uma elevada eclesiologia. Na eclesiologia da tradição paulina, nas cartas

¹²⁹ SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*, p. 258.

¹³⁰ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 107.

¹³¹ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 106.

¹³² SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*, p. 236-37. 243.

¹³³ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 107.

¹³⁴ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 107.

¹³⁵ SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*, p. 235.

¹³⁶ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 121.

¹³⁷ WEILER, Lúcia. *Glória e Júbilo da Criação*, p. 144.

¹³⁸ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 106.

pastorais, a prioridade maior era dada ao esforço de uma formação e institucionalização das comunidades cristãs. No entanto, isso contribuiu para que na comunidade, em um formato orgânico-ecclesial, dentre os cristãos, alguns ocupassem o cargo como mestres oficiais¹³⁹, a fim de preservar a integridade da ortodoxia cristã. Nela, o ministério de sucessão apostólica era prioridade. Diferente das eclesiologias paulinas, a tradição petrina e a joanina, se assemelham entre si mais do que as eclesiologias paulinas, apesar da vertente petrina não conter a mesma envergadura teológica de João.

Na eclesiologia de João, o cristão ocupa uma dignidade única e prioritária na comunidade. Nela, o discípulo é o protagonista na comunidade joanina e, por excelência, realiza no “mundo” o discipulado crístico.

É o que já se evidencia no fato de o evangelho de João não se interessar pela estrutura concreta da Igreja, mas antes, ter em mente a comunidade de seus membros e seu relacionamento com Jesus. Em outras palavras, é a Igreja, para esse evangelho, o grêmio dos discípulos de Jesus. Nessa forma existe ela, para o evangelista, desde o início, quer dizer, no grêmio dos discípulos do Jesus terreno, avulta, ela paradigmaticamente como o grêmio dos discípulos do Ressuscitado e atinge sua identidade específica no grêmio dos discípulos do Exaltado, que está presente no Espírito¹⁴⁰.

Na vertente petrina, a participação no povo de Deus era unitiva. Em igual condição, antes de qualquer distinção ministerial, isso garantia ao cristão a sua participação, como eleitos da parte de Deus, no único povo de Deus. Nas eclesiologias paulinas, essa participação se dava, prioritariamente, pela Igreja, como membro do corpo de Cristo, pela vida fraterna e comunitária. “Eram um só corpo e uma só alma” (*At* 4,32). Na eclesiologia de Jo, todavia, o processo era outro. Enquanto, nas anteriores, o processo unitivo com Jesus acontecia pela relação interpessoal entre crentes, nas comunidades joaninas ocorria a partir de uma relação individual e pessoal do crente à pessoa de Jesus¹⁴¹, o bom Pastor (cf. *Jo* 10,1-18) e videira verdadeira (cf. *Jo* 15,1-8). Isso justifica, talvez, no evangelho de Jo, o desinteresse pela constituição e organização da Igreja¹⁴², embora João dê uma atenção especial a Pedro, normalmente associado à figura do discípulo amado (cf. *Jo* 13,23-26; 18,15-16; 20,2-10; 21,1-23).

O quarto evangelho dá um grande contributo para essa visão nova da eclesiologia. João não faz nenhuma menção a ministérios particulares: todos os “discípulos” e as

¹³⁹ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 118.

¹⁴⁰ LOEHRER, Magnus. *Misterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, p. 110.

¹⁴¹ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 121.

¹⁴² ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 322.

“discípulas” são igualmente testemunhas. Dá ênfase especial à força do testemunho de mulheres como a samaritana (Jo 4,1-42) e Maria Madalena (Jo 20,1-18). Nenhum dos doze apóstolos é mencionado como grande herói ou líder da comunidade joanina, conforme na herança paulina e petrina e, até certo ponto, nos sinóticos. O testemunho por excelência é de um discípulo anônimo: o discípulo que Jesus amava (cf. Jo 1,37; 13,23; 19,26; 20,8; 21,24)¹⁴³.

No evangelho de Jo, embora a dimensão horizontal de forma alguma esteja ausente, no discipulado se visualiza a identidade da Igreja joanina. Nesta eclesiologia, diferente das vertentes anteriores, a Igreja não é Templo do Espírito, tampouco, Corpo de Cristo, cujos membros seriam membros do corpo de Cristo e, Cristo, a cabeça no seu corpo, que seria a Igreja. Em Jo, a Igreja não é uma realidade escatológica, nem uma realidade hipotética. Neste evangelho, a comunidade é *koinonía* (cf. Jo 10,1-18 e Jo 15,1-8), pois, a Igreja, é toda relativa a Cristo: “conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem” (Jo 10,14) e “sem mim, nada podeis fazer” (Jo 15,5). O discípulo, no seguimento de Jesus, vive da vida do Mestre¹⁴⁴. Na alegoria da videira e os ramos (cf. Jo 15,1-8), apesar de um certo paralelismo com a analogia paulina do “corpo de Cristo”¹⁴⁵, as relações são outras. Na eclesiologia de Paulo, toda importância da analogia do “corpo” é colocada no aspecto de que os cristãos, vivendo do único “corpo”, tornam-se corpo como eles mesmos, isto é, um organismo histórico vivo¹⁴⁶, que como tal é Igreja e corpo de Cristo.

Na alegoria da videira, João acentua exclusivamente a relação de cada cristão individual com Cristo (cf. Jo 15,5): como os ramos estão ligados à videira, assim os crentes estão ligados com Cristo (cf. Jo 15,8), a “videira verdadeira” (Jo 15,1). Na primeira, o vínculo do cristão com o “corpo” é institucional: a Igreja, “corpo de Cristo”. Na segunda, é individual e afetivo: “ele em mim e eu nele” (Jo 6,56; 14,20; 17,23). Em um desenvolvimento consecutivo, em outra alegoria, a do “Pastor e as ovelhas” (Jo 10,1-18), a comunidade de discípulos é “um só rebanho”, reunida por “um só pastor” (Jo 10,16). Na comunidade do Discípulo amado, o discípulo entra numa comunhão individual – “chama suas ovelhas uma por uma” (Jo 10,3b), afetiva (cf. Jo 15,15), pois suas ovelhas “ouvem” (Jo 10,3a) e “conhecem sua voz” (Jo 10,4c) e efetiva com o Mestre: “as ovelhas o seguem” (Jo 10,4b). Numa comunhão perfeita, comunidade e discípulos, ligados afetivamente pelo Pastor, num “só rebanho” (Jo 10,16), exercem o discipulado crístico.

¹⁴³ WEILER, Lúcia. Trindade: glória e júbilo da criação, p. 141-142.

¹⁴⁴ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 120.

¹⁴⁵ CERFAUX, Lucien. *As Imagens Simbólicas da Igreja no Novo Testamento*, p. 338.

¹⁴⁶ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 333.

Na eclesiologia de João, a *koinonia* torna as comunidades joaninas um lugar privilegiado para o exercício do discipulado crístico: processo de mútuo ensinar e aprender¹⁴⁷. Nela, o discípulo de Jesus entra em plena comunhão íntima com o Mestre, tornando-se capaz de exercer no mundo o discipulado de Cristo. No entanto, tal condição não o torna diferente perante os demais discípulos, senão que um sinal do seguimento radical e leal à pessoa de Jesus. Além disso, na comunidade dos discípulos, ninguém deixa de ser discípulo por ocupar um posto ou ter um cargo na Igreja¹⁴⁸, tão pouco fica acima dessa comunidade. Nela, a condição discipular é sempre preservada, ainda que tenham que assumir alguma atividade¹⁴⁹, a fim de ajudar de maneira efetiva aos “amigos” e “irmãos” na comunidade. Dentro do discipulado de Cristo, não existem cristãos de segunda classe¹⁵⁰. Somente o amor de Jesus dá maior *status*: o discipulado¹⁵¹. Por seguinte, o princípio unitivo do discípulo à comunidade (cf. *Jo* 10,1-18), preservada pelo exercício do discipulado crístico a pertença a Cristo (cf. *Jo* 15,1-8), em uma íntima relação com Deus.

Que todos sejam um como tu, Pai, estás em mim e eu em Ti; que eles estejam em nós... sejam um como nós somos um; Eu neles e Tu em Mim para que sejam perfeitos na unidade (*Jo* 17,21-23).

2.1.7 A ECLESIOLOGIA PNEUMÁTICO-CRISTOLÓGICA NAS EPÍSTOLAS JOANINAS

2.1.7.1 Contexto histórico-circunstancial

Na eclesiologia de João, a discussão cristológica da preexistência e divindade de Jesus, entre os muros de Jerusalém, gerou conflitos homéricos no berço da religião judaica, culminando na expulsão dos judeu-cristãos das Sinagogas e, por fim, em uma radical perseguição religiosa aos cristãos. Um período de grande provação aos discípulos de Jesus. No entanto, de um profícuo discipulado crístico e de uma experiência fértil, onde o testemunho de fé dos cristãos assume importância (cf. *1Jo* 1,1-3), desvelando convicções cristológicas essenciais da fé cristã (cf. *1Jo* 1,7c; 2,2.9.12.14-15). Um patrimônio incalculável e inigualável às outras tradições deixadas à Igreja nascente! A alta cristologia da tradição joanina (cf. *Jo* 1,34.36.41.45.49; 4,42; 6,69; 9,36-38; 11,27; 16,30; 20,28) tornou-se em um dos frutos mais

¹⁴⁷ ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*, p. 325.

¹⁴⁸ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*, p. 84.

¹⁴⁹ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*, p. 84.

¹⁵⁰ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 120.

¹⁵¹ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 115.

maduros da eclesiologia do NT¹⁵². Todavia, o patrimônio cristológico – deixado pelo quarto evangelho –, levado ao extremo, por cristãos joaninos, tendenciosos (cf. *1Jo* 2,22), trouxe danos irreparáveis às primeiras comunidades cristãs do NT (cf. *1Jo* 2,26). O problema, que antes era externo – judeus versus cristãos –, atingiu, depois, o interior das comunidades¹⁵³ da tradição joanina (cf. *1Jo* 2,19). Se, antes, cristãos se dispersavam pelo mundo, levando consigo sua fé, por causa das perseguições judaicas, agora os próprios cristãos se dispersavam de suas comunidades, devido ponto de vistas divergentes que encontravam em uma única doutrina cristológica joanina. Nisso, comunidades inteiras do quarto evangelho se diluíram por grupos distintos, associando-se aos movimentos cismáticos. A Igreja do epistolário joanino são comunidades da cisão: a) ela surge na evolução do cisma, b) forma-se durante o cisma eclesial e, inserida neste contexto cismático, c) sobrevive ao cisma doutrinário.

Os cismáticos são inovadores progressistas (2Jo 9). [...] Cristologicamente, os cismáticos são acusados de não confessar a “carne” ou a humanidade de Jesus (1Jo 4,2; 2Jo 7). [...] Como membros da primeira comunidade, os cismáticos, por fidelidade a Jo 1,14, teriam admitido uma encarnação. No entanto, [...] seus atos subsequentes, inclusive sua morte, não teriam sido importantes. Eticamente, os cismáticos achariam que o único pecado consiste em recusar-se a crer em Jesus. [...] Portanto, sem incentivar a libertinagem, os cismáticos teriam proclamado que não existe valor salvífico na prática de boas obras ou na observância aos mandamentos, e não pode haver pecado quando a pessoa crê (1Jo 1,8.10)¹⁵⁴.

Na tradição do Discípulo Amado, a disseminação de leituras divergentes da doutrina cristológica do quarto evangelho (cf. *2Jo* 7) dispersou cristãos e diluiu comunidades inteiras. Todavia, alguns cristãos destas comunidades, apesar dos estragos, perseveraram na fé, associando-se àquela cadeia de testemunhas da Tradição do Discípulo Amado. Por isso, muitos destes cristãos remanescentes obrigaram-se a assumir posturas extremas, a fim de preservarem-se de membros e doutrinas divergentes à ortodoxia joanina. É neste cenário que, no epistolário de Jo, uma nova eclesiologia se formará, assumindo em toda a sua radicalidade uma formatação, à princípio, viáveis e necessárias à defesa da fé: 1º) “não ameis o mundo nem o que há no mundo” (*1Jo* 2,15); 2º) “Aquele que comete pecado é do diabo” (*1Jo* 3,8); 3º) “não acrediteis em qualquer espírito, mas examinai os espíritos para ver se são de Deus pois muitos falsos profetas vieram ao mundo” (*1Jo* 4,1); 4º) “se alguém vem a vós sem ser portador desta doutrina não o recebais em vossa casa, nem o saudeis” (*2Jo* 10).

¹⁵² SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*, p. 235.

¹⁵³ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 138.

¹⁵⁴ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 139.

2.1.7.2 Igreja, comunidades do discipulado crístico

No epistolário de João, a vertente eclesiológica – que se configurou num contexto de divergências doutrinárias – descobriu na atuação do Espírito Paráclito a permanência ativa de Jesus na comunidade discipular. Isso não diminuiu em nada a cristologia joanina. No entanto, diferente da anterior, que era essencialmente cristocêntrica, o Espírito Paráclito (cf. *Jo* 14,26) surge como a fonte do princípio cristológico da vivência eclesial. Na tradição do Discípulo Amado, a redescoberta do Espírito Paráclito pelos cristãos joaninos na eclesiologia do epistolário de João descortinou peculiaridades na dimensão eclesial joanina, até então inexploradas pela eclesiologia anterior.

Na eclesiologia joanina, a cristologia não perde sua centralidade, porém, nela, a pneumatologia ocupa um lugar ao seu lado. Isso não diminuiu em nada a participação de Jesus. O Espírito de Jesus congrega os discípulos de Jesus, depois, confirma os discípulos como continuadores do discipulado crístico. Afinal, toda a comunidade joanina é cristológica. Todavia, na ausência temporária de Jesus, o Espírito Paráclito, em mais perfeita e contínua comunhão, assume o protagonismo da vida eclesial (*1Jo*, *2Jo* e *3Jo*): Jesus, na atuação do seu Espírito, lidera e anima sua comunidade discipular (cf. *1Jo* 4,1-6). Logo, na ação de um pela ação do outro, a ação de ambos é a mesma. Deste modo, não há ação de um que não seja ação do outro. Igualmente, eles, participam e interagem no discipulado crístico que exerce o discípulo na comunidade. Nisso, o discípulo é tornado contemporâneo ao Mestre, preservando sem corrupção (cf. *Jo* 16,12-13). “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse” (*Jo* 14,26). Ainda, na eclesiologia joanina, na atuação participativa do Espírito Paráclito no discipulado do Mestre é conferida a legitimidade para o exercício do discipulado ao discípulo de Jesus. Depois de revelar a Jesus, é ele próprio quem confirma e congrega os discípulos enquanto continuadores do discipulado crístico. Contudo, a legitimação/unção (cf. *1Jo* 2,20) que lhe é conferida para exercê-lo, não lhe confere autoridade maior que a do exercício do discipulado. “Vós, porém, tendes recebido a unção que vem do Santo” (*1Jo* 2,20).

Nas comunidades joaninas, semelhante à eclesiologia anterior, a condição discipular (dimensão vivencial e relacional) é resguardada na comunidade e exigida como condição para dentro dela exercer o discipulado crístico. Nela, qualquer autoridade, somente, é exercida no Espírito Paráclito (epístolas joaninas): “todos vós possuís a ciência” (*1Jo* 2,20). Na comunidade de *Jo*, mesmo que, posteriormente, se tenha reconhecido a autoridade de um pastor humano (cf.

Jo 21,15-17), à semelhança das epístolas pastorais¹⁵⁵, nas comunidades do epistolário nenhuma autoridade é dada a algum discípulo de exercer o ofício da liderança (dimensão estrutural) sobre outros discípulos (cf. *3Jo* 9-10). “Vós, porém, tendes recebido a unção que vem do Santo, e todos vós possuís a ciência” (*1Jo* 2,20) e, ainda, “não tendes necessidade de que alguém vos ensine” (*1Jo* 2,27).

2.2 A *EKKLÊSÍA* DO VATICANO II, REDESCOBERTA PELO CONCÍLIO

Nesta segunda parte do capítulo, seguindo pela mesma trilha do primeiro, voltaremos o próximo olhar para a *Ekklêsía* do Vaticano II, a partir da leitura da *Lumen Gentium* – o fruto mais maduro do concílio, que sintetiza todo um renascimento eclesiológico. Através deste documento conciliar pretende-se voltarmos nosso esforço, um pouco mais, para a natureza mistérica e ontológica da Igreja de Jesus Cristo, subsistente na Igreja Católica (cf. *LG* 8), desde o apossamento de duas imagens eclesiológicas, bíblicas e conciliares: a imagem bíblico-doutrinal do corpo de Cristo (cf. *LG* 7) e a imagem histórico-salvífica do povo de Deus (cf. *LG* 9ss) – empregadas pelo Concílio Vaticano II. Elas não são, apenas, metáforas aplicadas à Igreja (cf. *CEC* 781-801), mas expressam o significado ontológico e mistérico da Igreja¹⁵⁶: “a renovação da Igreja há de ser necessariamente uma volta às fontes e às origens”¹⁵⁷. Através destas duas imagens, mistéricas e ontológicas, salvaguardadas pela Tradição da Igreja e, recentemente, utilizadas pelo Concílio Vaticano II, pretende entranhar no *ser* e na *razão* de *ser* da Igreja de Jesus Cristo.

Na *Lumen Gentium*, o Concílio não quis repetir verdades antigas, mas, sim, atualizar a milenar consciência que a Igreja tem de seu próprio mistério, enquanto a eclesiologia reflete a autoconsciência da Igreja. E isso foi feito, como é sabido por todos, não condenando nenhuma heresia, nem definindo nenhum dogma novo, mas coletando expressando a nova consciência eclesiológica, já previamente existente no seio do Povo de Deus. Seu valor está na visão orgânica do mistério da salvação e do mistério

¹⁵⁵ BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*, p. 155.

¹⁵⁶ “Na pretensão de reduzir a essência do cristianismo a uma categoria geral; por reduzirem seu ‘objeto’ a um conceito geral, essas tentativas perdem justamente de vista aquilo que caracteriza a fé cristã na sua absoluta originalidade, aquilo que nela é irreduzível a outra coisa e para o qual não se pode achar nenhuma analogia. Em uma palavra, não é possível deduzir o “específico cristão” de outra coisa senão da singularíssima, irrepetível revelação cristã (...) E é assim que se vai configurar a ideia-chave da proposta de Guardini: “a Verdade professada pelo cristianismo cuja essência consiste precisamente em reconhecer a verdade não em algo, mas em Alguém, à pessoa de Cristo”, não é um objeto deste mundo, mas a pessoa viva de Jesus Cristo, que chama ao seu seguimento e põe cada pessoa diante da opção decisiva, não transferível a outros” (FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 200).

¹⁵⁷ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 214.

da história humana, procurando colocar no centro aquilo que lhe é essencial e imutável, mostrando claramente as dimensões interiores do mistério da Igreja.¹⁵⁸

2.2.1 A NATUREZA MISTÉRICA E ONTOLÓGICA DA IGREJA, UNA E INDIVISA: PRINCÍPIOS UNIFICADORES DO SER DA IGREJA CONCILIAR

A reviravolta eclesiológica¹⁵⁹, trazida pelo Concílio Vaticano II¹⁶⁰, significou uma “volta às fontes” mistéricas (cf. *LG* 1-8), originais e originantes da Igreja de Jesus Cristo¹⁶¹, a partir do retorno criativo aos tradicionais elementos estruturantes e norteadores da eclesiologia católica¹⁶², genuinamente bíblicos, evangélicos e patrísticos¹⁶³: a) dimensão trinitária, b) sacramental e c) escatológica da Igreja. O Concílio da Igreja, assim, restituiu à eclesiologia católica aspectos, muitas vezes esquecidos, do mistério da Igreja, fundantes e indissociáveis, que reafirmam a natureza íntima da Igreja (cf. *LG* 6), a saber: sua natureza fundamental e sua finalidade última e, ao mesmo tempo, o sentido de sua missão divina e de sua ação sobrenatural no mundo¹⁶⁴. Isso exprimiu, obviamente, uma virada copernicana do tipo eclesiológico¹⁶⁵, sob o ponto de vista teológico: “A Igreja, isto é, o reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus” (*LG* 3).

A vida da Igreja é a vida em Cristo pela graça e pelos sacramentos, e nesta perspectiva é vista a constituição social e visível da Igreja. Em resumo, os aspectos mistéricos, vitais e comunitários da Igreja são revitalizados e colocados em primeiro plano na consideração teológica, a partir da aquisição de dados e temas bíblicos de valor fundamental para a tarefa de renovar a Eclesiologia.¹⁶⁶

¹⁵⁸ HACKMANN, Geraldo. *Igreja, que dizes de ti mesma?*, p. 97.

¹⁵⁹ “O novo eclesiológico significa a acentuação de alguns aspectos que, no decurso dos tempos, ou ficaram esquecidos, ou perderam o seu vigor na prática e na reflexão pastoral-eclesiológica” (LORSCHIEDER, Aloisio. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*, p. 44).

¹⁶⁰ Na comemoração aos quarenta anos da *Lumen Gentium*, Geraldo Hackmann, numa de suas abordagens sobre esta constituição dogmática, sob o título *Igreja, que dizes de ti mesma?*, cita quatro aspectos que, ao seu entender, expressam as novidades desta constituição, a saber: (1) A dimensão cristocêntrica – a Igreja é um mistério; (2) A dimensão pneumatológica – a Igreja é animada pelo Espírito Santo; (3) A dimensão sacramental – a Igreja está no mundo; e (4) A dimensão escatológica. Nossa pesquisa sintetiza, aqui, todas as quatro numa abordagem de três, que não deixa de englobar aquelas quatro: (1) Dimensão Trinitária da Igreja – Ecclesia de Trinitate; (2) Dimensão Sacramental da Igreja – sacramento histórico do Reino; e (3) Dimensão Escatológica da Igreja – *Ecclesiae ab origine mundi*.

¹⁶¹ Cf. ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*, p. 29.

¹⁶² Nestes três elementos, evidentemente, não estamos diante de todo o ensinamento da *Lumen Gentium* – ou do Concílio – sobre a nova autoconsciência, em suas múltiplas relações, mas tão somente de uma pequena introdução naquilo que se revela importante para nossa posterior reflexão.

¹⁶³ KLOPPENBURG, Boaventura. *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 18.

¹⁶⁴ PHILIPON, M. *A Santíssima Trindade e a Igreja*, p. 361.

¹⁶⁵ RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 40.

¹⁶⁶ ANTÓN, Angel. *El Misterio de la Iglesia*, p. 517.

Nesta perspectiva, o retorno ao primado de Deus e de seus mistérios¹⁶⁷, sugerida pelos padres conciliares, durante os primeiros números do primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, intitulado *O Mistério da Igreja*, exigiu da própria Igreja conciliar, voltar-se, novamente, seu olhar para si mesma, todavia, na perspectiva do primado dos mistérios divino, desde o subordinamento do discurso sobre a Igreja ao discurso sobre Deus, sem, contudo, perder de vista sua visibilidade e sua incidência histórica e social (cf. *LG* 9). Os dois discursos, aliás, são complementares, todavia, o ponto de partida é Deus – princípio de tudo. A virada eclesiológica, realizada pela Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, recoloca o primado de Deus, e seus mistérios, no centro do discurso eclesiológico: “o Vaticano II, ao partir do mistério, parte de dentro para fora”¹⁶⁸. Isso significou, pois, um retorno da eclesiologia ao verdadeiro e autêntico conteúdo, que é Deus¹⁶⁹. Uma novidade profundamente tradicional, determinante para uma adequada compreensão conceitual eclesial da Igreja, proporcionada pelo Vaticano II, durante a redescoberta da importância do mistério da Igreja para sua auto-compreensão (cf. *LG* 8). A Igreja é toda relativa a Deus. Aqui se situa, então, a originalidade do Concílio: a Igreja católica, antes centrada em si mesma, agora, percebe-se radicada no mistério da Trindade e, por conseguinte, orientada aos mistérios do Reino de Deus. A Igreja do Vaticano II, ao partir de Deus, autocompreende-se, num formato eclesial, dentro da história humana. O primado de Deus, e de seus mistérios, é o princípio de uma nova era eclesial¹⁷⁰ e, portanto, começo de uma nova autoconsciência de Igreja: nela, tudo está ordenado ao mistério central de Cristo, filho de Deus e Salvador, luz dos Povos.

Cristo é a luz dos povos. Por isso, este sagrado Concílio, congregado no Espírito Santo, deseja ardentemente que a luz de Cristo, refletida na face da Igreja ilumine todos os homens, anunciando o Evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15). E, porque a Igreja é em Cristo como que sacramento isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano, retomando o ensino dos concílios anteriores, propõe-se explicar com maior clareza aos fieis e ao mundo inteiro, a sua natureza e a missão universal. As presentes condições do mundo tornam ainda mais

¹⁶⁷ A Igreja, acima de tudo, é um *mistério* (cf. CEC770-778). Fala-se de “mistério” no sentido de que referimos a uma realidade revelada por Deus com valor salvífico para nós que conhecemos pela fé (neste caso, tal realidade é a Igreja); portanto, ainda se tivermos um conhecimento certo desta realidade pela certeza da fé, nunca poderemos nesta vida ter um conhecimento completo e evidente dela. Todas as verdades da fé são “mistérios” (os mistérios da vida de Jesus, mistério da Santíssima Trindade, mistério da Imaculada Conceição de Maria, etc.), porque encerram uma realidade salvífica que permanece oculta a nossos olhos, mesmo quando a fé nos permite ter um conhecimento dela.

¹⁶⁸ HACKMANN, Geraldo. *Traços Históricos do Tratado Sistemático de Eclesiologia*, p. 174.

¹⁶⁹ KASPER, Walter. *El desafío permanente del Vaticano II*, p. 414.

¹⁷⁰ “Nesse sentido, o Concílio rompeu de múltiplas formas com *traditiones* condicionadas pela época para fazer com que reluzisse novamente a *Traditio* permanente, compromissiva. Reforma significa, de acordo com isso, não só recondução à origem ou a uma forma da tradição mais antiga encarada autêntica, mas renovação, para que o antigo, o original e o permanentemente válido não pareçam velhos, mas em sua novidade ganhe nova validade e volte a reluzir” (KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 37).

urgente este dever da Igreja, a fim de que todos os homens, hoje mais intimamente ligados por vínculos sociais, técnicos e culturais, alcancem também unidade total em Cristo (LG 1).

2.2.1.1 Dimensão Trinitária da Igreja: Igreja, ícone da Trindade – *Ecclesia de Trinitate*

Na eclesiologia do Vaticano II, a dimensão trinitária da Igreja está claramente sinalizada no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, intitulado *O mistério da Igreja*. É uma chave de leitura para uma renovada e plena percepção do mistério eclesial, voltado para a superação de todo reducionismo eclesiológico¹⁷¹, tanto secular (nestorianismo eclesiológico), que faz da Igreja uma presença entre as presenças da história, limitando-a a sua incidência histórica visível, quanto espiritualista (monofisismo eclesiológico), que exalta a dimensão invisível da realidade eclesial a ponto de sacrificar a sua concretude humana. O concílio, distanciando-se de uma visão societária da Igreja¹⁷² – própria do segundo milênio cristão –, afirma-se *mysterion*¹⁷³, devido esconder e revelar uma realidade divina e invisível, transcendente e salvífica, visivelmente presente entre os homens¹⁷⁴. A Igreja é, nesta perspectiva, um mistério, impregnada de presença divina, ainda que composta de elementos humanos e divinos, presente no mundo e, no entanto, peregrina.

Aos que acreditam em Cristo quis convocá-los na santa Igreja, a qual, já prefigurada desde a origem do mundo e preparada admiravelmente na história do povo de Israel e na antiga aliança, e instituída ‘nos últimos tempos’, foi manifestada pela efusão do Espírito, e será consumada em glória no fim dos séculos. Então, como se lê nos santos os justos, a começar por Adão, ‘desde o justo Abel até ao último eleito’, serão congregados na Igreja universal junto do Pai (LG 2).

O Concílio Vaticano II, neste sentido, ao apresentar a Igreja, desde o início, como mistério, fundado em Deus, logo se distancia de todo e qualquer reducionismo eclesiológico,

¹⁷¹ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 37.

¹⁷² “Embora o Concílio Vaticano II tenha sido um evento de entusiasmo e de esperança para toda a Igreja, há de se constatar que ele não foi um evento que agradou a todos os setores da Igreja. Determinados acontecimentos históricos – antes, durante e depois do Concílio – denotam a retroação de uma concepção de Igreja como *societas perfectas*. Isso não implica afirmar o caráter obsoleto do Concílio ou o equívoco de sua realização, mas que ele continua vivo, marcado por tensões propiciadoras de um estado de espírito denotativo da constante contemporaneidade da Igreja em relação ao mundo e ao ser humano” (GONÇALVES, Paulo; BOMBONATTO, Vera. *Concílio Vaticano II*, p. 420).

¹⁷³ “Uma Igreja visível, forte e triunfante, bem estruturada, detalhadamente organizada, determinada até nas minúcias: seria o próprio fim da Igreja como ‘mysterium’. Pois funcionaria perfeitamente sem o Senhor. E deixaria de ser sacramento” (KLOPPENBURG, Boaventura. *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 25).

¹⁷⁴ KLOPPENBURG, Boaventura. *A Eclesiologia do Vaticano II*, p. 21.

sem por isso perder de vista sua encarnação na história¹⁷⁵, um ser na história, que não é mero ser da história¹⁷⁶, fruto de uma iniciativa trinitária, que é a comunhão eclesial: a Igreja, nesse caso, é concebida no próprio ser de Deus – preparada pelo Pai, fundada pelo Filho e continuamente santificada pelo Espírito, torna-se continuação da obra salvífica do seu plano de salvação. A Igreja, recuperada na *Lumen Gentium*, logo no início, descortina sua origem e fundação divina: “vem da Trindade, estrutura-se à imagem da Trindade e se dirige para o acabamento trinitário da história”¹⁷⁷. Não existe por si mesma. É, portanto, “instrumento de Deus”¹⁷⁸, iniciado e fundado em Deus. É obra da Trindade! Nesse sentido, ela é “*mystérion* histórico-salvífico iniciado e fundado *em* Deus”¹⁷⁹. “A Igreja, isto é, o reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus” (LG 3). Não é, portanto, mero acontecimento do passado: “desejada pelo Pai, a Igreja, é criatura do Filho, sempre de novo vivificada pelo Espírito Santo”¹⁸⁰. Ela não é cristomonista, mas trinitária. A Igreja é a *Ecclesia de Trinitate*, desde o princípio da criação até a consumação do Reino de Deus, sempre numa configuração universal sacramental¹⁸¹. Na Trindade, a Igreja encontra sua fonte, a sua imagem e a sua meta.

A Igreja é mistério, sacramento fundamental, presencialização do projeto salvífico da Santíssima Trindade em múltiplas formas e expressões segundo os tempos e espaços, em vista de toda a humanidade de todos os tempos. (...) Olhando para a realidade terrestre, ela é povo de Deus, que abarca todos os membros da Igreja¹⁸².

2.2.1.2 Dimensão Sacramental da Igreja: Igreja, sacramento universal da salvação

Na *Lumen Gentium*, a Igreja é designada “sacramento universal da salvação” (LG 1), porque nela está presente o mistério do desígnio salvífico de Deus para a humanidade¹⁸³, que

¹⁷⁵ Segundo cardeal Aloísio Lorscheider, o “Vaticano II trabalha com duas realidades: a revelação e a situação. Há uma nova concepção teológica da salvação. A salvação não é colocada antes ou depois do mundo, mas dentro do mundo. A salvação constrói-se neste mundo, onde temos as sementes do Verbo, embora não se esgote com a realidade e na realidade desse mundo. É a teologia do Reino de Deus já presente e atuante no mundo. O evangelho é a semente evangélica colocada no coração da Igreja e da humanidade. Por isso, não há mais fuga do mundo, mas presença evangélica atuante no mundo” (GONÇALVES, Paulo; BOMBONATTO, Vera. *Concílio Vaticano II*, p. 7).

¹⁷⁶ FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 18.

¹⁷⁷ FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 18-19.

¹⁷⁸ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 138.

¹⁷⁹ FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, p. 285.

¹⁸⁰ FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 22.

¹⁸¹ KEHL, Medard. *A Igreja*, p. 62-63.

¹⁸² LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 97.

¹⁸³ KEHL, Medard. *A Igreja*, p. 90.

inclui toda a forma sacramental¹⁸⁴. “Não se pode separar o mistério da Igreja de sua sacramentalidade, visto que ela realiza a comunhão orgânica entre Deus e a humanidade”¹⁸⁵. A sacramentalidade da Igreja¹⁸⁶, neste caso, é a forma assumida por Deus, para estar-no-mundo¹⁸⁷, “sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo gênero humano” (LG 1). Jesus é, pois, o fundamento da Igreja: sua relação com Ele é fundamental. Ou seja: “Cristo, Mediador único, constituiu e sustenta indefectivelmente sobre a terra, como organismo visível, a sua Igreja santa, comunidade de fé, de esperança e de amor, e por meio dela comunica a todos a verdade e a graça” (LG 8).

A Igreja vive em virtude do mistério trinitário que lhe foi revelado por Cristo. Em outras palavras: o fato de a Igreja existir, deriva do fato de Deus ter-se extrapolado e comunicado. O “abrir-se” de Deus perante a história do mundo e da história da salvação, chama-se: Jesus Cristo¹⁸⁸.

Daí, pois, origina-se o significado sacramental da Igreja: ser sinal eficaz e universal de salvação para o mundo¹⁸⁹, oriundo do mistério trinitário. Ela, por si, obviamente não produz a salvação. Ela é sacramento de Cristo (cf. SC 5), na medida em que está unida indissoluvelmente a Cristo, sacramento originário¹⁹⁰. Sua eficácia deriva de sua relação com Cristo. Todavia, “como sacramento universal de salvação, transmite efetivamente, de forma invisível, o que ela representa visivelmente: a salvação de todos, sob todos os aspectos”¹⁹¹. A Igreja é, portanto, sacramento primordial da graça de Deus para os homens: instrumento ao serviço de Cristo, mesmo quando chamada “corpo de Cristo” – realização da plenitude da presença de Deus, nesta história – *miysterium salutis*.

Ela é, de algum modo, a própria salvação realizada, a nova criação da humanidade segundo a imagem do Criador, a qual está irrevogavelmente estabelecida e antecipada

¹⁸⁴ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 18.

¹⁸⁵ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 15.

¹⁸⁶ “Desta forma, a sacramentalidade, se manifesta como a categoria teológica-hermenêutica por excelência para expressar a economia reveladora centrada em Jesus Cristo (sacramento originário), por meio da Igreja (sacramento fundamental), e de cada um dos sacramentos concretos (realizações que atualizam o sacramento fundamental) (PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiologia: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, p. 190).

¹⁸⁷ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*, p. 406.

¹⁸⁸ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 264.

¹⁸⁹ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 141.

¹⁹⁰ “Não quer isto dizer que, além dos sete sacramentos, haja um oitavo, que seria a própria Igreja. Não! O que se quer dizer com a definição de sacramento, no sentido católico, é que Cristo é o sacramento original, porque Nele se faz visível o Deus invisível e a natureza humana de Cristo cumpre perfeitamente o que diz o Concílio de Trento sobre a natureza dos sacramentos, porque contém a graça santificante. Analogamente a Igreja é sacramento original, porque Corpo de Cristo, templo do Espírito Santo, caminho para a salvação, de que Jesus se serve para fazer chegar aos homens os frutos da Redenção” (COLLANTES, Justo. *A fé católica*, p. 918).

¹⁹¹ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 141.

para sempre. Ela já mostra a definitiva unidade do escolhido povo de Deus. Com isso está servindo a essa unidade de que ela prefigura. (...) Tudo isso exprime, todavia, uma relação bem rica e real com a salvação. (...) A Igreja é mais do que simples meio de salvação. Ela é a forma terrena da salvação, a sua realização na terra e o germe do reino definitivo de Deus (...). Ela é o eleito Povo de Deus da eterna aliança. (...) É meio e sinal de salvação, por ser já agora a garantia da salvação.¹⁹²

2.2.1.3 Dimensão Escatológica da Igreja: Igreja, peregrina na história

No Concílio Vaticano II, a redescoberta da dimensão escatológica da Igreja significou a superação da identificação da Igreja com o Reino¹⁹³, própria da teologia tradicional, comumente feita antes do concílio: a “Igreja (...) só será consumada na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas” (LG 48). A Igreja, muitas vezes equiparada ao Reino de Deus, deixa de se identificar total e generalizadamente com o Reino para ser sinal e instrumento do Reino de Deus. A virada copernicana, proposta na *Lumen Gentium*, através do Vaticano II, naturalmente, fez sua essa distinção. Isso, claro, não significou um divórcio entre Igreja terrena e a Igreja celeste (cf. LG 9). Ambas, sem sombra de dúvida, continuam estreita e divinamente associadas, a partir de Jesus Cristo, seu fundador e seu fundamento (LG 5). Nela, o Reino de Deus, trazido por Jesus, atua misteriosamente (cf. LG 3), sempre peregrino, sujeito às limitações e à evolução da história, com vistas a alcançar a salvação de Deus, no seio da sociedade e da história (cf. LG 9).

Depois de séculos de mais ou menos generalizada identificação entre Igreja e Reino de Deus, no século passado, os teólogos gastaram, no século XX, boas energias discutindo sobre a identidade ou a diferença entre Igreja e Reino, posicionando-se alguns pela homogênea identidade, outros pela total diferença. É conhecida a expressão de A. Loisy, que, colocando em oposição total os dois termos, afirmava: “Jesus anunciou o Reino, e veio a Igreja”. Para confutá-lo, alguns defenderam a total identificação entre Igreja e Reino, sob todos os pontos de vista. Mas é possível uma posição mais respeitosa dos dados bíblicos e da complexa realidade tanto do Reino quanto da Igreja. É o que faz *Lumen Gentium*, quando afirma que a Igreja – cujo início está ligado à pregação do Reino de Deus pelo Senhor Jesus (cf. Mc 1,15; Mt 4,17) – é na terra “o germe e o início” deste Reino. Ela é formada justamente por aqueles que, ouvindo com fé a palavra do Senhor e pertencendo ao pequeno rebanho de Cristo (cf. Lc 12,32), acolheram o próprio Reino de Deus. Jesus deu início à Igreja “justamente fazendo uma coisa diferente de fundar a Igreja, quer dizer, falando do Reino de Deus. Além disso, ele deu início à Igreja anunciando aquilo que há muito tempo tinha sido prometido. A Igreja é, portanto, conectada à história de Israel: quem quer falar da sua origem tem que olhar para além de Jesus, e não restringir-se somente a ele”. A partir daí, é possível reler até a afirmação polêmica de Loisy e dizer que Jesus anunciou, sim, o Reino de Deus, não a Igreja; que a Igreja é diferente, sim, do Reino; que a

¹⁹² SMULDERS, P. *A Igreja como sacramento de Salvação*, p. 414.

¹⁹³ Cf. HACKMANN, Geraldo. *Concílio Vaticano II*, p. 103.

Igreja, porém, nasce e vive do vigor e da interpelação do Reino, como seu sinal, germe, início.¹⁹⁴

Na *Lumen Gentium*, tal ruptura conciliar de um tipo eclesiológico de Igreja, jurídica e triunfalista, fechada sobre si mesma¹⁹⁵, representa uma renovada percepção escatológica da Igreja de Jesus Cristo, sempre peregrinante àquilo que, nela, ainda não se realizara¹⁹⁶: “a Igreja é mistério, sacramento fundamental, presencialização do projeto salvífico da Santíssima Trindade”¹⁹⁷. Nela, experimenta-se, de modo mais intenso, o Reino de Deus, trazido por Jesus, que vai da criação à escatologia.

A prometida restauração, que esperamos, começou já em Cristo, foi impulsionada com a vinda do Espírito Santo, e continua por meio dele na Igreja, que nos faz descobrir na fé o sentido da própria vida temporal, à medida que vamos realizando, com esperança nos bens futuros, a obra que o Pai nos confiou no mundo, e vamos operando a nossa salvação (cf. Fl 2,12). Já chegou para nós, a última fase dos tempos (cf. 1Cor 10,11), a renovação do mundo está irrevogavelmente decretada e vai-se realizando de certo modo já neste mundo: de fato, a Igreja possui já na terra uma santidade verdadeira, embora imperfeita. Até que haja céus novos e nova terra, em que habite a justiça (cf. 2Pd 3,13), a Igreja peregrina leva consigo, nos seus sacramentos e nas suas instituições, que pertencem à época presente, a figura deste mundo que passa e vive entre as criaturas, que gemem e sofrem as dores do parto até agora, suspirando pela manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8,19-22) (LG 48).

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a recuperação desta *índole escatológica da Igreja*, desenvolvida no capítulo VII, restitui a realidade peregrinante da Igreja. Olhando para sua realidade terrestre, a *Igreja é povo de Deus*, exatamente porque peregrina: “a Igreja peregrina na história”¹⁹⁸. Neste sentido, a Igreja, presente neste mundo, em virtude do mistério trinitário¹⁹⁹, vive na história, de forma escatológica²⁰⁰: *Ecclesiae ab origine mundi*²⁰¹. É, justamente, neste contexto escatológico, que a Igreja peregrina, “fundada por Deus” (LG 14), é sacramento universal de salvação (cf. LG 48), pois nela experimenta-se, de modo mais intenso, o Reino de Deus, trazido por Jesus (cf. LG 14), que nela já atua misteriosamente (cf. LG 3). A meta é uma só: o Reino definitivo²⁰². O ponto de partida é Cristo²⁰³.

¹⁹⁴ ALMEIDA, Antônio. *A Lumen Gentium*, p. 25-26.

¹⁹⁵ Cf. KASPER, Walter. *Teologia e Chiesa*, p. 253.

¹⁹⁶ Cf. FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 24.

¹⁹⁷ LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*, p. 97.

¹⁹⁸ LORSCHIEDER, Aloísio. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*, p. 41.

¹⁹⁹ Cf. RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 264.

²⁰⁰ Cf. HACKMANN, Geraldo. *Concílio Vaticano II*, p. 103.

²⁰¹ Cf. SEMERANO, Marcello. *Misterio, comunión y mision*, p. 29.

²⁰² Cf. DUPUIS, Jacques. *Verso una teologia Cristiana del pluralismo religioso*, p. 452.

²⁰³ Cf. LORSCHIEDER, Aloísio. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*, p. 46.

Igreja peregrina é necessária para a salvação. O único Mediador e o caminho da salvação é Cristo, que se nos torna presente no seu Corpo, que é a Igreja. Ele, porém, inculcando com palavras explícitas a necessidade da fé e do batismo (cf. Mc 16,16; Jo 3,5), ao mesmo tempo confirmou a necessidade da Igreja, na qual os homens entram pelo batismo como por uma porta (*DI 20*).

2.2.2 A *EKKLÉSIA* DO VATICANO II, REDESCOBERTA PELA *LUMEN GENTIUM*: CORPO DE CRISTO E POVO DE DEUS

Como foi visto anteriormente, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o retorno ao primado de Deus, e aos seus mistérios divinos, no seu primeiro capítulo – *O Mistério da Igreja* –, marca o retorno da dimensão mistérica da Igreja: a Igreja é *Ekklesiá tou Theou* (cf. *ITs 2,14; 2Ts 1,4; 1Cor 1,1; 10,32*). O capítulo primeiro da *Lumen Gentium*, sem sombra de dúvida, descortina uma mudança de perspectiva: a Igreja não mais parte de si mesma (cf. *LG1*), numa perspectiva horizontal, mas senão de Deus (cf. *LG 4*) e de sua presença mistérica no mundo (cf. *LG 3*). O Concílio Vaticano II inverte a perspectiva. O partir de Deus para falar de Igreja não significa uma simples ruptura conciliar nem o princípio de uma nova Igreja. A Igreja conciliar, compreendida a partir de Deus, ainda continua sendo a mesma. “Ela é a mesma em todos os tempos e em todos os concílios”²⁰⁴. Trata-se, pois, de uma nova impostação eclesiológica, indissociável da tradição histórica e teológica da Igreja. A redescoberta mistérica da Igreja marca, pois, o retorno às suas origens. A grande novidade eclesiológica conciliar, trazida pelo Vaticano II, eminentemente, restaura para si aquela original e fundante compreensão mistérica de Igreja, expresso nas imagens eclesiológicas do Corpo de Cristo e a do Povo de Deus, inúmeras vezes atribuídas à Igreja, a fim de expressar diferentes aspectos, originais e originantes, do *todo* de um *único* mistério eclesial: o *ser* e o *agir* da Igreja de Jesus Cristo, una e indivisa, subsistente na Igreja Católica (cf. *LG 8*)²⁰⁵.

²⁰⁴ KASPER, Walter. *Teologia e Chiesa*, p. 37.

²⁰⁵ “No conjunto da *Lumen Gentium*, com efeito, encontram-se diretamente trinta e cinco imagens bíblicas; em todo o Novo Testamento, cerca de uma centena. Mais significativo, porém, que a frequência quantitativa das imagens, é o fato de se recorrer a elas: quem recorre à imagem como meio expressivo trilha o caminho (já são imagens!) da indeterminação; renuncia a definir inequivocamente o que quer dizer; entrega-se a uma linguagem que escapa constantemente à fixação conceitual. No caso da Igreja, significa querer apresentar-se como uma realidade que não se presta a uma abordagem segura de si e que recorre a definições inatacáveis: as imagens dizem “o que é a Igreja, incluindo, ao mesmo tempo, a negação: ela não é”” (ALMEIRA, Antônio. *A Lumen Gentium*, p. 19-20).

2.2.2.1 A eclesiologia bíblico-doutrinal do Corpo de Cristo: pertença indivisa ao corpo eclesial de Cristo, uno e indiviso

Na constituição dogmática *Lumen Gentium*, a categoria teológica corpo de Cristo, salvaguardada pela Tradição da Igreja ressurgiu atribuída à Igreja de Jesus Cristo (cf. *LG* 7). Já nos documentos escriturísticos neotestamentários, principalmente nas cartas paulinas, sobretudo, aos Coríntios (cf. *1Cor* 12,27), aos Efésios (cf. *Ef* 1,22), aos Romanos (cf. *Rm* 12,5) e aos Colossenses (cf. *Cl* 2,12), a analogia paulina, inúmeras vezes, já aparecia aplicada à Igreja. Nestes textos neotestamentários, a imagem corpo de Cristo, empregada por Paulo, embora tenha paralelo na alegoria da videira e dos ramos (cf. *Jo* 15,8), descreve a relação de *Cristo* com seu *corpo* (cf. *1Cor* 12,12-14; *Rm* 12,4-5), que é a Igreja. No pensamento neotestamentário, “a alegoria ‘*corpo de Cristo*’ é o fruto mais maduro”²⁰⁶, sobre a Igreja. No decurso da história, o conceito corpo de Cristo adquiriu vários matizes²⁰⁷: na a) etapa bíblico-patristico, emergiu uma interpretação eclesiológica sacramental; na b) etapa medieval, uma interpretação corporativo-jurídico; e, c) na época moderna, uma visão orgânico-mística²⁰⁸. No magistério pontifício de Pio XII, no ano de 1943, a imagem corpo de Cristo, ainda que rejeitada pelo Concílio Vaticano I (1869-1870)²⁰⁹, encontrou seu coroamento e consagração, numa de suas encíclicas, intitulada *Mystici Corporis (MC)*, pois “colocou a ideia do corpo místico de Cristo no seio da Igreja”²¹⁰. Nesta encíclica, Pio XII sintetiza e expõe todo um imenso trabalho eclesiológico, realizado ao longo da história da Igreja: ela coroou os esforços de uma longa geração de teólogos, por descobrirem, na categoria eclesiológica do corpo de Cristo, bíblico-patristica, uma adequada compreensão conceitual eclesial da Igreja²¹¹. Através dela, Pio XII declara a Igreja um *corpo* (cf. *MC* 14 - 61) a) visível e invisível, b) histórico e espiritual, c) orgânico e hierárquico, embora

²⁰⁶ SILANES, Nereo. *Dicionário Teológico*, s/p.

²⁰⁷ “Desde o século XIII, fez-se notar uma profunda transformação no conceito de *corpo de Cristo*. O adjetivo ‘místico’ adquiria sempre maior importância. Falava-se já de ‘corpo místico’, sendo que a expressão queria significar corpo, em sentido figurado. Falava-se muito mais em corpo místico da Igreja do que em Corpo Místico de Cristo, dando a entender, desta forma, que a Igreja era a ‘corporação’ dos cristãos, o que certamente não correspondia ao antigo significado da imagem de corpo de Cristo” (RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 89).

²⁰⁸ Cf. *Id. loc. cit.*, p. 97-98.

²⁰⁹ Cf. A Igreja como *Corpo de Cristo* constava no início do esquema *De Ecclesia*, apresentada no Concílio Vaticano I, mas não foi aceite, porque essa ideia parecia um tanto abstrata, espiritualizante e metafórica, pondo em perigo o caráter social e visível da Igreja (Cf. BORRIELLO, L. *Dicionário de Mística*, p. 278).

²¹⁰ HACKMANN, Geraldo. *Traços Históricos do Tratado Sistemático de Eclesiologia*, p. 170.

²¹¹ “Passamos já, veneráveis irmãos, a expor as razões com que desejamos mostrar que o corpo de Cristo, que é a Igreja, se deve denominar místico. Essa denominação, usada já por vários escritores antigos, comprovam-na não poucos documentos pontifícios. E há muitas razões para se dever adotar: pois que por ela o corpo social da Igreja, cuja cabeça e supremo regedor é Cristo, pode distinguir-se do seu corpo físico, nascido da Virgem Maria e que agora está sentado à destra do Pai ou oculto sob os véus eucarísticos; pode também distinguir-se, e isto é importante por causa dos erros atuais, de qualquer corpo natural, quer físico, quer moral” (*MC* 58).

d) ordenado a ser um corpo eclesial de membros distintos, mas unidos entre si – uno e indiviso. Disso, aliás, descortinou uma das mais importantes e decisivas intuições do Concílio Vaticano II, a saber: a pertença eclesial²¹² de todos os membros²¹³, através do batismo (cf. *MC* 18), ao corpo Místico de Cristo. Eis, aqui, um passo decisivo, posterior, para a renovação da Igreja, perseguido pelo concílio de João XXIII. “Ela ensinara a encarar a Igreja como corpo do Senhor”²¹⁴.

Ora, para definir e descrever esta verdadeira Igreja de Cristo - que é a santa, católica, apostólica e romana - nada há mais nobre, nem mais excelente, nem mais divino do que o conceito expresso na denominação “corpo místico de Jesus Cristo”; conceito que imediatamente resulta de quanto nas Sagradas Escrituras e dos santos Padres frequentemente se ensina. Que a Igreja é um corpo, ensinam-nos muitos passos da sagrada Escritura: “Cristo, diz o Apóstolo, é a cabeça do corpo da Igreja” (*Cl* 1, 18). Ora, se a Igreja é um corpo, deve necessariamente ser um todo sem divisão, segundo aquela sentença de Paulo: “Nós, muitos, somos um só corpo em Cristo” (*Rm* 12, 5). E não só deve ser um todo sem divisão, mas também algo concreto e visível, como afirma nosso predecessor de feliz memória Leão XIII, na encíclica “*Satis cognitum*”: “Pelo fato mesmo que é um corpo, a Igreja torna-se visível aos olhos”. Estão pois longe da verdade revelada os que imaginam a Igreja por forma, que não se pode tocar nem ver, mas é apenas, como dizem, uma coisa “pneumática” que une entre si com vínculo invisível muitas comunidades cristãs, embora separadas na fé (*MC* 13 e 14).

Na encíclica *Mystici Corporis*, o papa Pio XII confirmava a equação entre Igreja Católica e Corpo Místico de Cristo²¹⁵: a Igreja Católica Romana é Igreja de Jesus Cristo (cf. *MC* 13), ratificando assim o pressuposto de que somente os católicos é que seriam membros do corpo de Cristo²¹⁶, como apareceria, logo depois, na primeira minuta do esquema *De Ecclesia*,

²¹² Para Joseph Ratzinger a *Mystici Corporis* ao querer resolver o problema de pertença à Igreja, segundo a qual os católicos são “efetivamente” membros da Igreja e os demais podem sê-lo por “desejo” apresenta três inconvenientes: “Primeiro. Contém uma psicologia fictícia, atribuindo aos cristãos não católicos um desejo que eles negam conscienciosamente e expressamente. Segundo. Faz uma comparação dos cristãos não católicos em matéria de incorporação à Igreja com os pagãos, porque também a estes últimos pode-se atribuir a pertença a Igreja por desejo. Terceiro. O ponto de partida dessa tentativa de solução cai por completo dentro do subjetivo; a salvação dos não católicos se reduz na prática a um fator exclusivamente subjetivo de um desejo, sendo que este, além do mais, nem se quer pode ser comprovado por parte da consciência” (RATZINGER, J. *op. cit.*, p. 115).

²¹³ “Com efeito, pelo Batismo os que nasceram a esta vida mortal, não só renascem da morte do pecado e são feitos membros da Igreja, senão que, assinalados com o caráter espiritual, se tornam capazes de receber os outros dons sagrados. Com a Crisma infunde-se nova força nos féis para conservarem e defenderem corajosamente a santa madre Igreja e a fé que dela receberam. Pelo sacramento da Penitência oferece-se aos membros da Igreja caídos em pecado uma medicina salutar, que serve não só a restituir-lhes a saúde, mas a preservar os outros membros do corpo místico do perigo de contágio, e até a dar-lhes estímulo e exemplo de virtude. E não basta. Pela sagrada Eucaristia alimentam-se e fortificam-se os fiéis com um mesmo alimento e se unem entre si e a divina Cabeça de todo o Corpo com um vínculo inefável e divino. Finalmente ao leito dos moribundos acode a Igreja, mãe compassiva, e com o sacramento da Extrema-unção, se nem sempre lhes dá a saúde do corpo, por Deus assim o dispor, dá-lhes às almas feridas a medicina sobrenatural, abre-lhes o céu, onde como novos cidadãos e seus novos protetores gozarão por toda a eternidade da divina bem-aventurança” (*MC* 18)

²¹⁴ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 89.

²¹⁵ Cf. FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 14.

²¹⁶ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 45.

apresentada aos padres conciliares, logo no início do Concílio Vaticano II. Isso provocou, sem sombras de dúvidas, alguns protestos, sobretudo daqueles que já defendiam o ecumenismo²¹⁷, devido a) limitar o mistério da ação espiritual de Cristo e b) querer encerrá-lo dentro dos próprios limites da Igreja visível²¹⁸. Contra o perigo de um misticismo eclesiológico (cf. *MC* 9), a *Mystici Corporis* acentuou a estrutura humano-divina da Igreja, exprimindo, portanto, a indivisibilidade externa e interna da Igreja²¹⁹. Nesse sentido, a *Mystici Corporis* frisava, novamente, o primado da Igreja como organização visível²²⁰, acentuando o seu caráter visível como instrumento do invisível²²¹: o “corpo social da Igreja é corpo de Cristo” (*MC* 51), dotada de órgãos vitais, ou seja, os sacramentos (cf. *MC* 18).

Os que não pertencem ao organismo visível da Igreja católica, como sabeis, veneráveis irmãos, confiamo-los também, desde o princípio do nosso pontificado, à proteção e governo do alto, protestando solenemente que a exemplo do bom pastor tínhamos um só desejo: "que eles tenham vida e a tenham em abundância". Esta nossa solene declaração queremos reiterar, depois de pedirmos as orações de toda a Igreja nesta encíclica em que celebramos os louvores "do grande e glorioso corpo de Cristo", convidando a todos e cada um com todo o amor da nossa alma, a que espontaneamente e de boa vontade cedam às íntimas inspirações da graça divina e procurem sair de um estado em que não podem estar seguros de sua eterna salvação, pois, embora por desejo e voto inconsciente, estejam ordenados ao corpo místico do Redentor, carecem de tantas e tão grandes graças e auxílios que só na Igreja católica podem encontrar. Entrem, pois, na unidade católica e unidos conosco no corpo de Jesus Cristo, conosco venham a fazer parte, sob uma só cabeça, da sociedade da gloriosíssima caridade. Nós, jamais cessaremos as nossas súplicas ao Espírito de amor e verdade, e esperamos-los de braços abertos não como a estranhos, mas como a filhos que vêm para a sua casa paterna” (*MC* 100).

No Concílio Vaticano II (1962), quase vinte anos depois da *Mystici Corporis* (1943), a analogia corpo místico de Cristo, novamente, em meio aos protestos, reapareceu atribuída à Igreja, porém, agora, aplicada pelos próprios padres conciliares²²², sob outra perspectiva teológica e, conseqüentemente, pastoral. A *Mystici Corporis*, no seu tempo, já sinalizava uma nova etapa na evolução da Eclesiologia. A nova imposição da eclesiologia, durante o concílio, não implicou num retorno à reivindicação de uma identificação, absoluta e exclusiva da Igreja Católica com o Corpo Místico de Cristo²²³, afirmada pelo papa Pio XII, mas o princípio de uma

²¹⁷ Cf. RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 98.

²¹⁸ Cf. *Id. Ibid.*, p. 99.

²¹⁹ Cf. *Id. Ibid.*, p. 96.

²²⁰ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 31.

²²¹ Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia*, p. 32.

²²² Na *Lumen Gentium*, os padres conciliares dedicam, além disso, um número inteiro e amplo para a descrição *corpo de Cristo*. Trata-se, pois, do número 7.

²²³ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 31 e 48.

eclesiologia de comunhão²²⁴, na qual acontece o mistério salvífico de Deus (cf. *LG 5*). O essencial, salvo as diferenças, permanece sempre o mesmo. Entretanto, se antes o acento estava, em primeiro lugar, no aspecto visível e institucional da Igreja (eclesiologia universalista²²⁵), depois do Vaticano II, temos um acento, maior, no aspecto comunitário e orgânico da Igreja (eclesiologia de comunhão²²⁶)²²⁷.

É nesse corpo que a vida de Cristo se difunde nos que crêem, unidos de modo misterioso e real, por meio dos sacramentos, a Cristo padecente e glorioso. Com efeito, pelo Batismo somos assimilados a Cristo; «todos nós fomos batizados no mesmo Espírito, para formarmos um só corpo» (1 Cor. 12,13). (...) Ao participar realmente do corpo do Senhor, na fracção do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós; «Porque há um só pão, nós, que somos muitos, formamos um só corpo, visto participarmos todos do único pão» (1Cor. 10,17). E deste modo nos tornamos todos membros desse corpo (cfr. 1Cor. 12,27), sendo individualmente membros uns dos outros» (Rm 12,5). (...) A cabeça deste corpo é Cristo. (...) Todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles (cfr. Gál. 4,19). Por isso, somos assumidos nos mistérios da Sua vida, configurados com Ele, com Ele mortos e ressuscitados, até que reinemos com Ele (cfr. Fil. 3,21; 2 Tim. 2,11; Ef. 2,6; Col. 2,12; etc.). (...) Todos os membros se devem conformar com Ele, até que Cristo se forme neles (cfr. Gál. 4,19). (...) e a Igreja, por sua vez, é sujeita à sua cabeça (*LG 7*).

Nesta perspectiva eclesiológica, a) a Igreja é corpo de Cristo, devido constituir-se, em sua totalidade, um corpo único, integrado de diversos membros: não se trata de membros uniformes, mas estabelecidos hierarquicamente e unidos em uma única cabeça, que é Cristo; b) a Igreja é corpo de Cristo, porque é um corpo dotado de órgãos vitais, os sacramentos: eles são símbolos da fé da Igreja, sem os quais, a Igreja não se faz totalmente visível; c) a Igreja é corpo de Cristo, porque sua autoridade está fundamentada na autoridade de Cristo, cabeça da Igreja; d) a Igreja é o corpo de Cristo, porque distingue-se, portanto, do corpo físico de Jesus e, por conseguinte, diferencia-se de outras instituições do mundo. Ela está no mundo para ser luz de todas as nações. Isso não isenta a sua forma institucional do pecado, devido constituir-se de

²²⁴ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 48.

²²⁵ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 40.

²²⁶ Cf. RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 40.

²²⁷ A palavra latina *communio* é uma tradução do grego *κοινωνία* (koinonía). A raiz *κοιν* (koin) significa “o que há em comum”. Entretanto, é preciso reconhecer que a palavra “comunhão” não ocupa expressamente, nos documentos do Concílio, um lugar central. O processo de explicitação e desenvolvimento teológico do conceito *comunhão* é posterior, embora sempre a partir dos textos conciliares. Ainda que os textos sobre o ecumenismo a mencionem e a mesma *Lumen Gentium* a menciona em trinta e quatro ocasiões, a maioria das vezes que encontramos a palavra “comunhão” nestes documentos tem um conteúdo principalmente jurídico (a unidade de fé e comunhão com Pedro e seus sucessores, o vínculo do governo e a comunhão eclesial, as igrejas particulares, o ofício do bispo, etc). Todavia, durante um balanço dos vinte anos do concílio vaticano II, no ano de 1985, o Sínodo Extraordinário dos Bispos, numa assembleia, apresentaram o conjunto da eclesiologia conciliar, a partir de um novo conceito-básico: o de “eclesiologia de comunhão” – como a ideia central e fundamental dos documentos do Concílio Vaticano II.

peessoas humanas, limitadas e pecadoras; e) a Igreja é corpo de Cristo, porque é uma comunidade de fé, em Cristo, que transmite a esperança aos povos, por meio da prática da caridade. Através delas, dentro da história humana, a Igreja vai desvelando-se no corpo de Cristo²²⁸.

Neste corpo a vida de Cristo comunica-se aos crentes, que, através dos sacramentos, são unidos, de modo arcano mas real, a Cristo que sofreu e foi glorificado. Com efeito, pelo batismo, configuramo-nos com Cristo: “pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo” (1Cor 12,13). (...) Assim nos tornamos, todos, membros desse corpo (cf. 1Cor 12,17), e “cada um de nós, membro uns dos outros” (Rm 12,5) (LG 7).

A categoria teológica corpo de Cristo, nesta perspectiva, atribuída para designar a Igreja conciliar, torna-se uma categoria interessante dentro da eclesiologia do Vaticano II, visto aprofundar a natureza teológico-dogmática da Igreja, muitas vezes obscurecida por posturas apologéticas. Ela não tem a pretensão de resolver todos os problemas eclesiológicos pré-conciliares. Entretanto, dentro do espírito conciliar, recapitula elementos-raízes fundacionais, bíblico-doutrinal, que evidenciam a natureza mistérico-ontológica, orgânico-comunitária, da Igreja, corpo de Cristo – nitidamente cristocêntrica: (1) Ele é a Cabeça da (2) Igreja, que é seu Corpo (cf. *Cl* 1,18). Daqui, pois, derivam dois elementos, constitutivos e estruturantes, da eclesiologia conciliar do corpo de Cristo, a saber: o a) primado de Cristo, enquanto *Christo capite* da Igreja e, por conseguinte, a b) pertença do *Corpus Ecclesiae* (cf. *1Cor* 10) ao *Christo capite*. Ambos, *Christo capite* e *Corpus Ecclesiae*, unidos por analogia, numa relação orgânica, constituem-se o *corpo de Cristo*, que é a Igreja (cf. *LG* 7) – “una com Cristo” (*CEC* 795), embora, “distinta de Cristo” (*RM* 18). A Igreja, corpo de Cristo, “torna visível na história humana a presença de Jesus ressuscitado entre os seus para o bem do mundo”²²⁹.

Esta profunda unidade entre nós em Cristo Jesus e no Pai realiza-se na Igreja e através da Igreja. Por meio da Igreja e na Igreja, formamos, com Cristo, por Cristo, o grande corpo de que Ele é a cabeça e nós os membros, tão estreitamente unidos, a ponto de formarmos uma só pessoa mística.²³⁰

a) O primado de *Christo capite* sobre a Igreja, que é seu *Corpus Ecclesiae*. Na analogia corpo de Cristo, empregada para a explicitação da identidade da Igreja, o Concílio Vaticano II, reafirma – sem receio algum – a natureza íntima da Igreja (cf. *LG* 6) e, ao mesmo tempo, sua

²²⁸ Cf. GONÇALVEZ, Paulo. *Liberations Mysterium*, p. 390-392.

²²⁹ RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*, p. 250.

²³⁰ LORSCHIEDER, Aloísio. *A Teologia a serviço da pregação e da vida*, p. 129.

identificação, una e indivisa, com Cristo (cf. *LG 7*): Cristo é a cabeça do seu corpo, que é a Igreja (cf. *Cl 2,18-19* e *Ef 4,15-16*). Isso confirma, ainda, a primazia de *Christo capite* sobre a Igreja, que é seu corpo e, por conseguinte, a transcendência de *Christo capite* sobre *Corpus Ecclesiae*, que é a Igreja, visível e espiritual²³¹.

A Igreja está toda sob a moção do Pai e do Filho, mas pertence ao Cristo de maneira única: o Filho é a única das Três pessoas da Trindade do qual se pode dizer que a Igreja é o *seu* corpo. Não apenas num sentido social, puramente metafórico, como se esse corpo nada mais fosse que a reunião, *no nome* de Cristo, dos homens e das mulheres que nele crêem. Corpo do Cristo num sentido místico e verdadeira, ou seja, espiritual (além, pois, do mero agregando físico), e ao mesmo tempo real (muito mais profundo do que qualquer aparência). Um corpo no qual o Cristo Cabeça mantém integrados a si e entre si os membros dos seus fiéis, que dele recebem a vida. A união é tão estreita que fazer mal a um dos seus membros significa ferir o próprio Cristo.²³²

Nesta perspectiva, podemos afirmar ser Cristo, a cabeça do seu corpo, que é a Igreja, una e indivisa. “A Igreja é o Corpo de Cristo, no qual o deindica a pertença, ou seja, a quem a Igreja pertence”²³³. Deste corpo, Cristo é a cabeça. Deste modo, o *Corpus Ecclesiae* – corpo e membros –, unidos ao *Christo capite*, formam um só corpo eclesial, uno e indiviso, orgânico e comunitário (cf. *1Cor 10*), uma vez que, a “Igreja é una com Cristo” (*CEC 795*). “O corpo de Cristo é”, portanto, “uma sinfonia, não uma monotonia”²³⁴. Nela, *Cristo*, unido ao seu Corpo, suscita e opera, enquanto Cristo-cabeça, no seu Corpo.

Cristo é a cabeça deste corpo. Ele é a imagem do Deus invisível, e nele foram criadas todas as coisas. Ele existe antes de todos, e tudo subsiste nele. Ele é a cabeça do corpo que é a Igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, de modo que em tudo ele tem a primazia (cf. *Cl 1,15-18*). Com grandeza do seu poder domina o céu e a terra, e com a sua eminente perfeição e com seu agir enche todo o corpo, das riquezas da sua glória (cf. *Ef 1,18-23*) (*LG 7*).

b) A pertença dos membros ao *Corpus Ecclesiae*, que é a Igreja, corpo de Cristo. Dentre as intuições do Vaticano II (1962-1965), a pertença eclesial dos membros ao Corpo de Cristo, que é a Igreja (cf. *LG 7*), através do sacramento do batismo e da profissão de fé, representou um salto significativo para a renovação conciliar da Igreja, já antecipado pela *Mystici Corporis*

²³¹ “O duplo vínculo da Igreja a Cristo e ao homem exige o respeito à sua dimensão visível e institucional, e não só a exploração e o aprofundamento da sua dimensão espiritual. A presença, em sentido análogo, das características de Cristo na sua Igreja permite que se veja a conexão da Cabeça divina com o resto humano do Corpo, tal como ocorreu com a assunção da natureza humana pelo Verbo, de modo a formar ‘uma pessoa mística’. Na Igreja, de qualquer forma, a ‘pessoa’ é totalmente divina só em sua Cabeça, Cristo, enquanto o seu Corpo ainda não chegou à perfeição e glorificação. A Igreja é, definitivamente, Corpo de Cristo porque vive, com o seu Senhor, uma relação de identificação recíproca (...)” (BORRIELLO, L. *op. cit.*, p. 282).

²³² SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, p. 190.

²³³ HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 138.

²³⁴ FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, p. 287.

(1943), vinte anos antes do concílio: se Cristo é a cabeça do seu Corpo, que é a Igreja (cf. *LG 7*), o batismo representa, sem sombras de dúvidas, a iniciação no seu corpo²³⁵, que é a *ecclesia*, ou seja, “a comunidade daqueles que crêem em Cristo”²³⁶. Através do sacramento do batismo (cf. *LG 7*), mediante a profissão de fé, cada fiel é incorporado num único corpo eclesial, que é a Igreja, no qual Cristo é a cabeça. O acontecimento batismal²³⁷, neste caso, antecipa e realiza o começo de uma estreita e indivisa união corpórea entre Cristo e os membros, no *Corpus Ecclesiae*, que é a Igreja: “ser de Cristo significa *ser* da comunidade”²³⁸ – um pressuposto determinante e condicionante, no qual todos novos membros de Cristo são, sacramentalmente, incorporados ao Cristo-corpo-cabeça, através da fé no Cristo e, simultaneamente, incorporados a comunhão eclesial, pelos sacramentos de Cristo. O batismo é apenas o primeiro momento da dinâmica de incorporação ao corpo de Cristo: “os batizados formam coletivamente um só corpo, que se chama Cristo”²³⁹.

O Batismo significa e opera a incorporação dos fiéis à Igreja. Imprime um caráter que os delega ao culto religioso cristão. Opera também uma regeneração, pela qual os fiéis se tornam filhos de Deus e recebem por isso a missão de professar diante dos homens a fé que receberam de Deus na Igreja. O Sacramento da Confirmação vincula-os mais perfeitamente à Igreja, enriquecendo-os de especial força do Espírito Santo, e obriga-os assim, mais estritamente, a difundir e defender a fé, pela palavra e pelo exemplo, como verdadeiras testemunhas de Cristo. A participação no sacrifício eucarístico comporta, para os fiéis, a oblação da vítima divina e deles próprios ao Altíssimo, exercendo a parte que lhes cabe na ação litúrgica do ofertório e da comunhão. Constitui ainda um exemplo e testemunho da unidade do povo de Deus, de que a Eucaristia é sinal e fonte.²⁴⁰

Nesta perspectiva, a *pertença eclesial ao Corpus Ecclesiae*, que é a Igreja, *corpo de Cristo*, está ontologicamente fundada sobre o *sacramento do batismo* – parte integrante da

²³⁵ Cf. MÜLLER, Gerhard. *Dogmática Cristã*, p. 224.

²³⁶ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 94-95.

²³⁷ “Na realidade, o primeiro efeito do batismo é tornar-nos membros da família divina, agregar-nos ao corpo de Cristo: ‘Todos fomos batizados num só espírito para que formássemos um só corpo’ (1Cor 12,13). A incorporação ao Cristo é, pois, a realidade primária – ao menos numa anterioridade de natureza – e é pelo fato de ter sido incorporado ao Cristo Cabeça como membro que eu recebo dele a vida nova e, com ela, a remissão dos pecados. (...) Toda uma série de ritos visíveis manifestam essa invisível dimensão eclesial do batismo: a recepção do neófito na Igreja paroquial, de preferência durante uma celebração eucarística; a apresentação, feita pelo padrinho ou pela madrinha, os quais são, ao mesmo tempo, representantes da comunidade e fiadores, diante desta, da fé transmitida, pela qual devem velar, etc. (...) É o caso de evocar, aqui, o velho ditado: Torna-te aquilo que és! Feito membro do corpo de Cristo no dia do batismo, o cristão nunca deixa de experimentar a exigência da própria vocação” (SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, p. 197-198).

²³⁸ SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, p. 191.

²³⁹ PHILIPS, Gerard. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 121.

²⁴⁰ SMEDT, Joseph. *O sacerdócio dos fiéis*, p. 491.

sacramentalidade²⁴¹ da Igreja. “A experiência cristã” torna-se, “inalteravelmente, uma experiência eclesial”²⁴². “Os cristãos” são “o verdadeiro corpo do Cristo”²⁴³ – “em qualquer tempo e nação, é aceito por Deus todo aquele que o teme e pratica a justiça (cf. *At* 10,35). Aproveu, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse em santidade” (*LG* 9).

A Igreja, portanto não é um clube, não é um partido, nem um estado religioso dentro do Estado terrestre, mas um corpo, o corpo de Cristo. E por isto a Igreja não é feita por nós; é construída pelo próprio Cristo, ao purificar-nos pela Palavra e pelo sacramento, fazendo de nós os seus membros²⁴⁴.

2.2.2.2 A eclesiologia histórico-salvífica do Povo de Deus: pertença eclesial ao povo de Deus, uno e universal

No Concílio Vaticano II, a categoria bíblico-teológica do povo de Deus²⁴⁵, dentro da constituição dogmática sobre a Igreja – *Lumen Gentium*, ao lado de outras imagens (cf. *LG* 6 e 7), tornou-se, igualmente, uma categoria eclesiológica muito interessante para a autocompreensão da Igreja²⁴⁶: “a imagem Povo de Deus designa um sentido mais material, ao

²⁴¹ “A comunidade cristã é revigorada pela celebração dos sacramentos. (...) Participação dos sacramentos e criação da comunidade é, portanto a mesma coisa, porque, apesar de funções diferentes, todos os participantes são convocados à mesma experiência: do mistério Pascal de Jesus Cristo, que se renova na vida da comunidade e de cada cristão” (COSTA, Paulo. *Sacramentos e Evangelização*, p. 199-200).

²⁴² SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, p. 191.

²⁴³ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 84.

²⁴⁴ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 91.

²⁴⁵ Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a categoria teológica *povo de Deus* tornou-se uma imagem dominante na auto-compreensão da Igreja. Uma visão, ou leitura parcial, da *Lumen Gentium*, pós-conciliar, definiu esta categoria eclesiológica a imagem representativa do Vaticano II, assumindo, assim, o lugar e a hegemonia do *Corpo de Cristo*. Isso fez dela a definição de Igreja, assumindo, assim, o lugar e a hegemonia do *Corpo de Cristo*. Isso fez dela a definição de Igreja, todavia, “a categoria Povo de Deus é insuficiente” – por si só – “para explicitar a natureza da Igreja e pensar a eclesiologia” (HACKMANN, Geraldo. *50 anos do Concílio Vaticano II*, p. 117). Ela é uma descrição, embora tenha merecido um capítulo inteiro da constituição, dentre outras “possíveis representações do mistério da Igreja” (PIETRZAK, Andrzej. *Povo de Deus, segundo Leonardo Boff*, p. 18). Aqui, não vamos nos deter as distintas opiniões, todavia, alinharemos nossa pesquisa na necessária complementariedade mútua entre as inúmeras imagens de Igreja, ainda que distintas, porém, igualmente valorizadas e adotadas pela *Lumen Gentium*, entretanto, levadas ao esquecimento, depois do Concílio, por leituras eclesiológicas parciais. A impositação de uma imagem sobre outras, igualmente importantes, não autoriza desligá-la de outras imagens, também, necessárias para a descrição do *todo* de um *único* mistério eclesial, que é a Igreja de Jesus Cristo, uma e indivisa. A Igreja é, sempre, muito mais do que se pode ver ou perceber, empiricamente, pois, o visível e o invisível, formam uma única realidade (*LG* 8). “O povo de Deus na realidade é apenas a manifestação terrestre do mistério da Igreja” (PHILIPS, Gerard. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 146).

²⁴⁶ “Foi entre 1937 e 1942 que os biblistas redescobriram o conceito do Povo de Deus na Bíblia tanto os exegetas protestantes como os católicos” (COMBLIN, José. *O Povo de Deus*, p. 85). A partir de 1940, Mennes D. Koster,

passo que as demais imagens bíblicas interpretativas da Igreja acentuam mais o aspecto formal”²⁴⁷. Neste documento conciliar, a categoria bíblico-teológica, alicerçada sob o patrimônio escriturístico, vetero e neotestamentário²⁴⁸, encontrou eco e apoio dos padres conciliares, logo no início do segundo período conciliar. Sua redescoberta, durante o concílio, somente no segundo período, representou o princípio de uma renovada reflexão teológica e eclesial. Antes disso, toda e qualquer reflexão, sobre a Igreja, girava em torno da imagem bíblico-doutrinal do corpo místico de Cristo da *Mystici Corporis* de Pio XII (1943): a eclesiologia anterior ao Concílio Vaticano II “(...) estava fundada no conceito de *societas perfecta*. (...) Os padres conciliares queriam (...) voltar às fontes da Igreja, às fontes bíblicas e patrísticas”²⁴⁹. A recuperação desta imagem bíblico-teológica, até o primeiro momento

rejeitara decididamente “a definição da Igreja como Corpo Místico de Cristo, procurando desenvolver em seu lugar, a idéia da Igreja como Povo de Deus” (SEMMELOTH, Otto. *A Igreja, o novo Povo de Deus*, p. 475).

²⁴⁷ SEMMELOTH, Otto. *A Igreja, o novo Povo de Deus*, p. 473-474.

²⁴⁸ A categoria bíblico-teológica do *povo de Deus*, restituída pela eclesiologia conciliar, tem suas raízes na tradição bíblica. Nos documentos escriturísticos veterotestamentários, o uso literal da expressão “povo de Deus” é raro (cf. Nm 11,29; 17,6; Jz 5,11; 1Sm 1,12; 6,21; 14,13; 2Rs 9,6; Sb 2,10). Sua origem encontra-se, sobretudo, na promessa de Deus, no Ex 19,5: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha”. A iniciativa de Deus distingue o povo de Israel de outros povos. Nesse sentido, torna-se povo peregrino de Javé. Nos documentos neotestamentários, igualmente, o uso literal da expressão é ainda mais escasso (cf. At 15,14s; 2Cor 6,16; 1Pd 2,9-10). Nestes textos, uma única vez, a categoria do “povo de Deus” é utilizada e, justamente, aplicado à Igreja, no texto de 1Pd 2,10: “Vós que outrora não éreis povo, mas agora sois povo de Deus”. Desde o princípio, a Igreja neotestamentária, convocada e preparada, por Deus, durante o ministério público de Jesus, tem consciência de ser o novo povo de Deus: ela é *Israel de Deus* (cf. Gl 3,16; 4,26; 6,16; Rm 11,32), em contraposição ao Israel, povo da antiga aliança, segundo da carne (cf. 1Cor 10,18), o *Israel verdadeiro*, formado pelos “nascidos em virtude da promessa” (cf. Rm 9,6-8). Nos documentos escriturísticos, tanto do AT quanto do NT, outros equivalentes do termo, igualmente, inúmeras vezes, são empregados, tais como: “meu povo”, quando Deus fala com Israel, ou “nós somos um povo”, quando Israel repele sua eleição e sua pertença ao Senhor. Nestes documentos escriturísticos neotestamentários, as promessas veterotestamentárias, feitas ao povo de Israel, é, agora, aplicado ao povo da nova aliança. Nele, cumpre-se no novo povo de Deus, que é a Igreja, uma nova aliança. Noutros textos neotestamentários (Mateus, Lucas, carta de Pedro, escritos de João, carta aos Hebreus), sobretudo nos de Paulo, que havia tomado a ideia do pensamento e a tradição rabínica, ainda que com distintos matizes, em todos eles, está subjacente uma fundamental autoconsciência de novo povo de Deus, em que alcançam sua plenitude as promessas divinas. Isso demonstra que, desde o princípio, a Igreja neotestamentária já tinha clara consciência de ser o novo povo de Deus, anunciado pelos profetas (Jr 32,38-39; cf. Ez 11,20; 14,11; 36,28; Os 2,3,25). “O “Povo de Deus” torna-se assim uma imagem fundamental da realidade da Igreja, abrindo-lhe uma perspectiva histórica e escatológica: este povo está em marcha na história rumo a um mundo novo. É em primeiro lugar um povo de batizados, incessantemente enviado e reunido para existir diante de Deus” (DURAND, Xavier. *Povo*, p. 1419).

²⁴⁹ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*, p. 20.

conciliar, inexistente²⁵⁰, tanto nos esquemas preparatórios quanto na aula inaugural conciliar²⁵¹, representou a primeira das grandes “revoluções copernicanas” que marcaram a elaboração da *Lumen Gentium*.

Nesta constituição sobre a natureza da Igreja, a imagem *povo de Deus*, antes ofuscada pela predominância da imagem da *Mystici Corporis* (1943), conquistou um capítulo inteiro da *Lumen Gentium* (Cap. II), logo depois da apresentação da dimensão misteriosa da Igreja (Cap. I), porém, antes de sua constituição hierárquica (Cap. III): “ao partir do mistério, parte de dentro para fora”²⁵². Isto é: parte do mistério, que é a Igreja, para depois abordar da instituição eclesial; um determinante, sem sombras de dúvidas, fundamental para uma adequada compreensão conceitual da Igreja – a primeira das grandes “revoluções copernicanas” desta constituição: “(...) o Povo de Deus é na realidade a manifestação terrena do mistério da Igreja”²⁵³. Dentro da estrutura de todo o documento, a categoria bíblico-teológica do povo de Deus, conquistou lugar privilegiado, sem, por isso, desmerecer o valor eclesiológico de outras imagens conciliares (cf. LG 6), especialmente aquela do corpo de Cristo (cf. LG 7), igualmente importante no interior da constituição.

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 o seu ponto mais alto. Em outras palavras: o novo povo de Deus é efetivamente um povo, em virtude do corpo de Cristo.²⁵⁴

Na *Lumen Gentium*, a categoria do povo de Deus, aplicada à Igreja, tornou-se num dos frutos mais maduros da reflexão eclesiológica conciliar, pois, restaurou, durante o concílio, através desta imagem bíblico-teológica, elementos constitutivos do povo da antiga aliança, históricos e soteriológicos. Talvez não tenha resolvido, suficientemente, todos os problemas

²⁵⁰ O esquema *De ecclesia*, enviado aos padres conciliares, em novembro de 1962, era composto de onze capítulos: 1. A natureza da Igreja militante; 2. Os membros da Igreja militante e a sua necessidade para a salvação; 3. O episcopado como o supremo grau do sacramento da ordem; 4. Os bispos residenciais; 5. Os estados de perfeição evangélica; 6. Os leigos; 7. O magistério da Igreja; 8. Autoridade e obediência na Igreja; 9. As relações entre Igreja e Estado; 10. A necessidade da Igreja para anunciar o Evangelho a todos os povos e em cada lugar; 11. O ecumenismo. Vários padres conciliares reprovaram o caráter unilateral, apologético, jurídico, escolástico, não ecumênico, enfim não pastoral da sua exposição.

²⁵¹ “O estilo do esquema preparatório é escolástico e jurídico, mais do que bíblico e querigmático; é prevalente o recurso a uso de termos, tais como: ius, potestas, auctoritas, societas, natura, e semelhantes e, no entanto, é marginal o uso da terminologia bíblica e patristica” (ACERBI, Antonio. *Due ecclesiology*, p. 147).

²⁵² HACKMANN, Geraldo. *Traços Históricos do Tratado Sistemático de Ecclesiology*, p. 174.

²⁵³ PHILIPS, Gerard. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 162,

²⁵⁴ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 79-80.

eclesiológicos pré-conciliares²⁵⁵. A imagem do corpo de Cristo²⁵⁶, igualmente, não resolveu, evidenciando-se, por si só, ser insuficiente. Durante o concílio, sua redescoberta restaurou uma fundamental consciência de pertença religiosa, sobretudo, messiânica e escatológica, histórica e peregrinante (cf. *LG 9*): a Igreja, novo povo de Deus, formado pelos “nascidos em virtude da promessa”, é “o verdadeiro Israel” (*Rm 9,6-8*).

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 2*).

Nesta eclesiologia do Povo de Deus, desenvolvida pela *Lumen Gentium*, a Igreja, “figura da nova e perfeita aliança” (*LG 9*) é o Inovo povo de Deus (cf. *LG 13*). Ou seja, um povo messiânico (cf. *LG 9*), porque peregrina pela história ininterrupta de um povo único-histórico e universal, peregrino e escatológico (cf. *LG 2 e 9*). A retomada do conceito de Povo de Deus “retoma a consciência do seu caráter messiânico e de portador da esperança de realização total do mundo em Jesus Cristo”²⁵⁷. Uma novidade conciliar, porém, bíblica e tradicional, sob três aspectos, característicos e indissociáveis:

(...) não se pode compreender o progresso histórico do Povo de Deus, se falta a idéia da plenitude celeste dessa história e vice-versa, pois não é possível entender a preocupação escatológica, sem levar em conta a história da salvação.²⁵⁸

1. A Igreja, novo povo de Deus, é um povo histórico (cf. *LG 2*), porque a) participa da história sagrada²⁵⁹ de um povo eleito, fundado na promessa de Javé (cf. *Am 9,2s*), b) destinado a ser, na

²⁵⁵ HACKMANN, Geraldo. *50 anos do Concílio Vaticano II*, p. 117.

²⁵⁶ Isso significa que há complementariedade entre as duas categorias eclesiológicas, bíblico-conciliar. Ambas, de forma alguma, não se excluem, mas estão igualmente interligadas com mistério da Igreja, sobretudo, dentro da *Lumen Gentium*. O eclesiólogo francês Congar, consciente dos limites da categoria de *povo de Deus*, já reconhecia a necessária complementação dela com a do *corpo de Cristo*: “(...) o povo de Deus recebe um estatuto que só pode ser expresso na categoria do corpo de Cristo” (GIBELLINI, Rosino. *Teologia do Século XX*, p. 208).

²⁵⁷ CONGAR, Yves. *O Povo de Deus*, p. 14.

²⁵⁸ HACKMANN, Geraldo. *A Igreja, Povo de Deus*, p. 703.

²⁵⁹ PHILIPS, Gerard. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 146.

história da salvação, um povo da nova e perfeita aliança (cf. 1Cor 11,25; Jr 31,31). Nele, a Igreja, mistério de Cristo, presente na história, revela-se como a c) continuação do povo veterotestamentário²⁶⁰: um novo Israel do tempo atual; um novo povo de Deus, encarnado na história; um ser na história, presente na Igreja, sujeito aos condicionamentos históricos e culturais. “O novo Povo de Deus – a Igreja de Cristo – entra na história intrinsecamente vinculado com o Israel do Antigo Testamento”²⁶¹.

Em todos os tempos e em todas as nações foi agradável a Deus aquele que O teme e obra justamente (cf. At 10,35). Contudo, aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente. Escolheu, por isso, a nação israelita para Seu povo. Com ele estabeleceu uma aliança; a ele instruiu gradualmente, manifestando-Se a Si mesmo e ao desígnio da própria vontade na sua história, e santificando-o para Si. Mas todas estas coisas aconteceram como preparação e figura da nova e perfeita Aliança que em Cristo havia de ser estabelecida e da revelação mais completa que seria transmitida pelo próprio Verbo de Deus feito carne. Eis que virão dias, diz o Senhor, em que estabelecerei com a casa de Israel e a casa de Judá uma nova aliança... Porei a minha lei nas suas entranhas e a escreverei nos seus corações e serei o seu Deus e eles serão o meu povo... Todos me conhecerão desde o mais pequeno ao maior, diz o Senhor (Jr 31, 31-34). Esta nova aliança instituiu-a Cristo, o novo testamento no Seu sangue (cf. 1Cor 11,25), chamando o Seu povo de entre os judeus e os gentios, para formar um todo, não segundo a carne mas no Espírito e tornar-se o Povo de Deus. Com efeito, os que crêem em Cristo, regenerados não pela força de germe corruptível mas incorruptível por meio da Palavra de Deus vivo (cf. 1Pd 1,23), não pela virtude da carne, mas pela água e pelo Espírito Santo (cf. Jo 3,5-6), são finalmente constituídos em “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado... que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus” (1Pd 2,9-10) (LG 9).

2. A Igreja, novo povo de Deus, é um povo escatológico²⁶², porque participa do destino de um povo peregrino, a) situado entre o já da origem e b) o ainda não da glória prometida²⁶³. O “novo povo de Deus” é antigo povo de Deus, exatamente, c) porque peregrina, na história, de forma escatológica: “a Igreja é o povo de Deus escatológico”²⁶⁴. A Igreja, novo povo de Deus, intimamente integrado nele, vive com ele e nele participa do seu processo histórico: uma Igreja, pois, peregrina, desde as primícias do Espírito (cf. LG 2) até a plenitude do Reino escatológico (cf. LG 48) – *Ecclesiae ab origine mundi*. “(...) ela [Igreja] antecipa já no presente, através de seu compromisso com a história humana, o que ela será definitivamente, no futuro, quando chegar o final dos tempos”²⁶⁵ – “a Igreja é o verdadeiro povo”²⁶⁶.

²⁶⁰ Cf. PHILIPS, Gerard. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*, p. 169.

²⁶¹ ANTÓN, Angel. *El Misterio de la Iglesia*, p. 703.

²⁶² Cf. COMBLIN, José. *op. cit.*, p. 136-137.

²⁶³ Cf. CONGAR, Yves. *op. cit.*, p. 10.

²⁶⁴ HACKMANN, Geraldo. *A Igreja, Povo de Deus*, p. 700.

²⁶⁵ HACKMANN, Geraldo. *A Igreja, Povo de Deus*, p. 687.

²⁶⁶ COMBLIN, José. *op. cit.*, p. 136-137.

Este povo messiânico tem por cabeça Cristo, “o qual foi entregue por causa das nossas faltas e ressuscitado por causa da nossa justificação” (Rm 4,25) e, tendo agora alcançado um nome superior a todo o nome, reina glorioso nos céus. E condição deste povo a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo. A sua lei é o novo mandamento, o de amar assim como o próprio Cristo nos amou (cf. Jo 13,34). Por último, tem por fim o Reino de Deus, o qual, começado na terra pelo próprio Deus, se deve desenvolver até ser também por ele consumado no fim dos séculos, quando Cristo, nossa vida, aparecer (cf. Cl 3,4) e “a própria criação for liberta do domínio da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21). Por isso é que este povo messiânico, ainda que não abranja de fato todos os homens, e não poucas vezes apareça como um pequeno rebanho, é, contudo, para todo o gênero humano o mais firme germe de unidade, de esperança e de salvação. Estabelecido por Cristo como comunhão de vida, de caridade e de verdade, é também por Ele assumido como instrumento de redenção universal e enviado a toda a parte como luz do mundo e sal da terra (cf. Mt 5,13-16) (LG 9).

3. A Igreja, novo povo de Deus, é um povo messiânico²⁶⁷, porque a) participa da realização da promessa de Deus, feita a Abraão (cf. *Gn* 12,1-2; 22,17), a Isaac (cf. *Gn* 26,3-4) e a Jacó (cf. *Gn* 18,13-15). Esse b) tem Cristo, mediador da nova aliança, por cabeça, c) a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, por condição, d) o mandamento do amor, por lei, e) o reino de Deus, por finalidade. “E se sois de Cristo, sois, portanto, da descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (*Gl* 3,26-29). Nele, todos que creem no Cristo, renascidos da água e do Espírito, e f) constituem o “novo povo de Deus”, “uma linhagem escolhida, uma nação santa, um povo adquirido” (*IPd* 2,9-10) pelo sangue de Cristo – um povo que, pela totalidade de todos os fiéis cristãos, forma um só corpo, que é a Igreja, novo povo de Deus – A Igreja, novo povo de Deus é o “Israel não segundo a carne, senão segundo o Espírito e a promessa” (*Rm* 9,6s). Seus membros são os eleitos de Deus, os amados, os santos (cf. *Rm* 1,6; 8,27-28; *ICor* 1,24; 6,1). “Os cristãos são, seguramente, o novo povo de Deus”²⁶⁸ – nele, se cumpre as promessas feitas ao povo de Israel.

Mas, assim como Israel segundo a carne, que peregrinava no deserto, é já chamado Igreja de Deus (cf. 2 *Esd* 13,1; *Nm* 20,4; *Dt* 23,1s), assim o novo Israel, que ainda caminha no tempo presente e se dirige para a futura e perene cidade (cf. *Hb* 13-14), se chama também Igreja de Cristo (cf. *Mt* 16,18), pois que Ele a adquiriu com o Seu próprio sangue (cf. *At* 20,28), encheu-a com o Seu espírito e dotou-a dos meios convenientes para a unidade visível e social. Aos que se voltam com fé para Cristo, autor de salvação e princípio de unidade e de paz, Deus chamou-os e constituiu-os em Igreja, a fim de que ela seja para todos e cada um sacramento visível desta unidade salutar. Destinada a estender-se a todas as regiões, ela entra na história dos homens, ao mesmo tempo que transcende os tempos e as fronteiras dos povos. Caminhando por meio de tentações e tribulações, a Igreja é confortada pela força da graça de Deus que lhe foi prometida pelo Senhor para que não se afaste da perfeita fidelidade por causa da fraqueza da carne, mas permaneça digna esposa do seu Senhor, e, sob a ação

²⁶⁷ Cf. GRINGS, Dadeus. *O Sínodo Extraordinário*, p. 63.

²⁶⁸ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 81.

do Espírito Santo, não cesse de se renovar até, pela cruz, chegar à luz que não conhece ocaço (LG 9).

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o retorno da categoria bíblico-teológica do povo de Deus, a partir da restituição de elementos histórico-salvíficos, constitutivos do povo da Antiga Aliança, reintroduziu, na Igreja, novo “povo messiânico” (LG 9), uma renovada consciência religiosa, sobretudo, de pertença eclesial ao novo povo de Deus, uno e único (cf. LG 13), que é a Igreja de Cristo (cf. Mt 16,18), una e indivisa: a) “Deus chamou-os e constituiu-os em Igreja” (LG 9) e, b) “aos que crêem em Cristo, decidiu chamá-los à santa Igreja” (LG 2) – “una, santa, católica e apostólica” (LG 8),

(...) 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 2).

Desta maneira, “os cristãos são, seguramente, o novo povo de Deus”²⁶⁹. Um povo de batizados, portanto, constituído a) por uma lei, que é o novo mandamento do amor; b) por uma identidade, que é a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, e c) por um destino, que é o Reino escatológico de Deus (cf. LG 9), anunciados por Jesus. Por conseguinte, um “novo povo, pelo fato de formarem um só corpo com Cristo”²⁷⁰, que é a cabeça (cf. LG 9) do povo messiânico (cf. LG 9). Nesta mesma perspectiva “(...) se compreendeu de uma maneira nova, que a Igreja não é apenas instituição, um conjunto de meios objetivos de graça, mas que também é composta por homens chamados por Deus e que respondem ao chamamento”²⁷¹. A Igreja, vista nesta perspectiva, é o novo povo da Aliança.

Ao novo povo de Deus todos os homens são chamados. Por isso, este Povo, permanecendo uno e único, deve estender-se a todo o mundo e por todos os séculos, para se cumprir o desígnio da vontade de Deus que, no princípio, criou uma só natureza humana e resolveu juntar em unidade todos os seus filhos que estavam dispersos (cf. Jo 11,52). Foi para isto que Deus enviou o Seu Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas (cf. Hb 1,2), para ser mestre, rei e sacerdote universal, cabeça do novo e universal Povo dos filhos de Deus. Para isto Deus enviou finalmente também o Espírito de Seu Filho, Senhor e fonte de vida, o qual é para toda a Igreja e para cada um dos crentes princípio de agregação e de unidade na doutrina e na comunhão dos Apóstolos, na fracção do pão e na oração (cf. At 2,42) (LG 13).

²⁶⁹ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 81.

²⁷⁰ RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje*, p. 81.

²⁷¹ SCHILLEBEECKX, Edward. *Igreja e humanidade*, p. 52.

Nesta eclesiologia do Povo de Deus, desenvolvida pela *Lumen Gentium*, “os cristãos são povo de Deus na medida em que pertencem ao corpo de Cristo”²⁷², que é a Igreja; uma assembleia “de chamados” (cf. *Rm* 1,6; 8,28; *ICor* 1,2.24; *Cl* 1,24; *ITs* 2,12), fundada por iniciativa de Deus: “ela não engloba tudo, mas existe para todos e, ao mesmo tempo, dirige-se a todos”²⁷³; “uma raça escolhida, um sacerdócio real, uma nação santa, um povo conquistado, (...) que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus” (*IPd* 2,9-10). A Igreja, novo povo de Deus é, portanto, “um povo de batizados, (...) reunido para existir diante de Deus”²⁷⁴:

(a) uma comunidade de salvação²⁷⁵ (ou, de poucos), mediante os quais Deus quer salvar a muitos²⁷⁶, “não engloba tudo, mas existe para todos e, ao mesmo tempo, dirige-se a todos”²⁷⁷ – o sacramento universal de salvação (cf. *LG* 1), devido, nela, estar presente, de modo visível, a salvação universal de Cristo²⁷⁸;

Contudo, aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente. (...) Eis que virão dias, diz o Senhor, em que estabelecerei com a casa de Israel e a casa de Judá uma nova aliança... Porei a minha lei nas suas entranhas e a escreverei nos seus corações e serei o seu Deus e eles serão o meu povo... Todos me conhecerão desde o mais pequeno ao maior, diz o Senhor (Jr 31, 31-34). Esta nova aliança instituiu-a Cristo, o novo testamento no Seu sangue (cfr. 1 Cor. 11,25), chamando o Seu povo de entre os judeus e os gentios, para formar um todo, não segundo a carne mas no Espírito e tornar-se o Povo de Deus (*LG* 9);

(b) uma comunidade de fiéis²⁷⁹ (ou, de batizados - cf. *ICor* 12,13), congregada por “fiéis católicos” (cf. *LG* 14) que, crendo, voltam seu olhar para Jesus, autor da salvação e princípio de unidade²⁸⁰ (cf. *LG* 9). Nela, todos os batizados são Igreja (cf. *LG* 11) – “uma comunhão de

²⁷² FABRIS, Rinaldo. *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, p. 280.

²⁷³ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 332.

²⁷⁴ DURAND, Xavier. *Povo*, p. 1419.

²⁷⁵ Cf. RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 79-80.

²⁷⁶ Cf. *Id. Ibid.*, p. 332.

²⁷⁷ *Id. loc. cit.*

²⁷⁸ “Todos os homens, pois, são chamados a esta católica unidade do Povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal. A ele pertencem ou são ordenados de modos diversos quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer enfim todos os homens em geral, chamados à salvação pela graça de Deus” (*LG* 13).

²⁷⁹ “Em primeiro plano não está a estrutura hierárquica, mas a “condição cristã”, que é a liberdade e a dignidade dos filhos de Deus. O dado eclesiológico fundamental não é a instituição, mas é o *homo novus in Spiritu*, que tem por lei a caridade, tem como chefe Cristo e como fim o Reino. Em segundo plano, a Igreja é a *congregatio fidelium*, ou seja, é a comunidade congregada por Deus, de todos aqueles que olham com fé a Jesus Cristo como autor da salvação e princípio da unidade e da paz. E, terceira e última linha, este povo em sua totalidade é constituído sacramento da unidade salvífica. Aquele que Cristo colocou no mundo como sinal de sua oferta de salvação e o enviou a todos os homens” (ACERBI, Antonio. *op. cit.*, p. 509-510).

²⁸⁰ “A pessoa só consegue personalizar-se e tomar consciência do mundo e dos outros através do encontro pessoal e de amor no cerne de uma comunidade concreta. Da mesma forma que é no encontro do ‘eu’ com o ‘tu’ que desperta a consciência pessoal, a harmonia fundamental da pessoa depende da aprendizagem do gerenciamento de seus conflitos na comunidade, transformando-os em relações amorosas. A Igreja quer ser um espaço de realização

irmãos, estruturada segundo uma diversidade de vocações, na qual as diferentes funções e a diversidade de carismas não anulam a radical igualdade das pessoas”²⁸¹. A fé do crente é manifestada em sua incorporação na comunidade (cf. *At 2,41*), que é convocado por Deus a viver segundo o paradigma da comunhão eclesial neotestamentário (cf. *At 2,42-47*)²⁸².

Com efeito, os que creem em Cristo, regenerados não pela força de germe corruptível mas incorruptível por meio da Palavra de Deus vivo (cfr. *1 Ped. 1,23*), não pela virtude da carne, mas pela água e pelo Espírito Santo (cf. *Jo 3,5-6*), são finalmente constituídos em “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado... que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus” (*1Pd 2,9-10*) (*LG 9*).

(c) uma comunidade de ministérios (ou sacerdotal – cf. *LG 11*), fundada sob o primado do sacerdócio comum dos fiéis (cf. *LG 10*), universalmente conferido a todos os fiéis cristãos (cf. *DP 269*), através do batismo. Nela, uma participação meramente exterior, portanto, não é suficiente. Ela é toda ministerial (cf. *LG 10*): pastores e fiéis, através do batismo, antes de qualquer distinção, estão incorporados no único “povo cristão”²⁸³ (*LG 31*), que é a Igreja – indiviso corpo eclesial de Cristo (cf. *LG 7*).

O batizado – seja qual for o carisma recebido e o ministério exercitado – é, sobretudo, o *homo christianus*, aquele que, mediante o batismo, foi incorporado a Cristo (cristão, de Cristo), ungido pelo Espírito (Cristo, de *chrío* = ungido), por isso constituído povo de Deus. Isso significa que todos os batizados são Igreja, partícipes das riquezas e das responsabilidades que a consagração batismal implica. Todas são inequivocamente chamados a se oferecer como “hóstia viva, santa e agradável a Deus (cf. *Rm 12,1*). Por toda parte, deem testemunho de Cristo. E aos que pedirem deem as razões da sua esperança da vida eterna (cf. *1Pd 3,15*)” (*LG 10*).²⁸⁴

Portanto, nela, o *homo christianus* – aquele que foi incorporado a Cristo e, por isso, constituído povo de Deus – participa, ao seu modo, do sacerdócio único de Cristo (cf. *LG 10*) – “a missão de todo povo cristão” (*LG 31*; cf. *DP 270*) – através do batismo, todos se tornam membros da Igreja, povo de Deus/povo cristão, e participantes da tríplice missão de Cristo: profeta, sacerdote e rei (cf. *LG 31*) – “o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco” (*1Jo 1,3*).

da vocação cristã, enquanto comunidade, ícone da Trindade” (BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar*, p. 161).

²⁸¹ ACERBI, Antonio. *op. cit.*, p. 510.

²⁸² Cf. BRIGHENTI, Agenor. *op. cit.*, p. 38-39.

²⁸³ “A unidade do Povo de Deus na missão exige uma pluralidade de funções, de dons e ministérios. Não é uma unidade amorfa, mas orgânica, vivificada interiormente pela riqueza de carismas distribuídos pelo Espírito, em cujo seio a hierarquia desempenha um papel específico” (ACERBI, Antonio. *op. cit.*, p. 516).

²⁸⁴ FORTE, Bruno. *A Igreja, ícone da Trindade*, p. 31.

(...) todo aquele que é cristão, tem também uma responsabilidade perante a Igreja. O cristão isolado não existe. Ser cristão significa sempre pertencer ao Corpo total e, portanto, à Igreja também. (...) ser cristão significa: estar em comunhão com o corpo do Senhor. Se a Igreja é comunidade e comunhão, segue-se logicamente que só no seio dela pode existir a verdadeira comunhão-participação²⁸⁵.

²⁸⁵ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 100.

3. A ECLESIALIDADE DO CRISTIANISMO: PERTENÇA PELA FÉ

Na Igreja diocesana do Rio Grande foi identificado o problema da dissertação: a supressão da dimensão comunitária da fé, decorrente da privatização da fé e da religião às esferas da subjetividade individual, comumente retratada pela dissociação entre fé cristã e vida eclesial. O terceiro capítulo deseja repropor a discussão da eclesialidade da fé cristã: no primeiro capítulo, tratou-se das lacunas de uma fé condicionada às contingências humanas (muita crença, pouco pertença; muita religiosidade, pouca eclesialidade), neste último, pretende-se abordar da indissolúvel unidade entre vida cristã e fé eclesial. A preocupação básica do capítulo é mostrar, na primeira parte, as raízes eclesiais da fé cristã, dom de Deus e dom da Igreja, e, na segunda, a necessária eclesialidade do cristianismo, originariamente, eclesial: uma existência cristã é uma existência eclesial (cf. *LF* 22). O terceiro capítulo, embora pouco transpareça, supõe elementos do primeiro: dentro de um panorama de refontilização, ele propõe uma volta ao núcleo básico da fé cristã, originalmente eclesial, desde o retorno às dimensões orgânicas e ontológicas da fé cristã. O capítulo situa-se, portanto, neste panorama de refontilização: “a renovação da Igreja há de ser necessariamente uma volta às fontes e às origens”²⁸⁶.

A Igreja, quer queira, quer não, chegará a uma situação tal que precisará desfazer de todo a identificação com o mundo e tornar-se novamente o que deve ser: a comunidade daqueles que crêem.²⁸⁷

3.1 A ECLESIALIDADE DA FÉ: RETORNO ÀS FONTES ORGÂNICAS DA FÉ CRISTÃ – “EU CREIO, NÓS CREMOS”

A eclesialidade é um princípio orgânico e unificador da fé: une, junto de si, diversos aspectos ontológicos numa única realidade eclesial de fé: a) a fé é antropológica: comporta uma estrutura racional e, por conseguinte, existencial – ela é um ato existencial²⁸⁸; b) a fé é teológica: comporta uma estrutura trinitária e, por conseguinte, sobrenatural – ela é uma graça

²⁸⁶ RATZINGER, Joseph. *op. cit.*, p. 214.

²⁸⁷ RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 301.

²⁸⁸ Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 158.

sobrenatural²⁸⁹; e c) a fé é eclesial: comporta uma estrutura comunitária e, por conseguinte, social²⁹⁰ – ela é um dom eclesial – “extra Ecclesiam nulla fides”²⁹¹.

À primeira vista, poderia parecer uma contradição que a aceitação da fé, um ato intrinsecamente livre e intransferível, seja essencialmente comunitária. A contradição é aparente. A fé é comunitária, justamente por ser um ato pessoal e livre, pois a liberdade, que é o mais íntimo e pessoal do ser humano, remete ao outro, ao próximo. Não é um ato individual-individualista. Alguém só é livre com os outros e para os outros. Por isso mesmo, a fé pessoal tem uma referência comunicativa ao outro, só se pode realizar em abertura à fé pessoal dos outros, na comunidade de fé²⁹².

3.1.1 DIMENSÃO TRINITÁRIA DA FÉ: A ESTRUTURA ENCARNATÓRIA DA FÉ

A fé cristã tem uma estrutura trinitária: o sujeito da iniciativa da fé é sempre de Deus (cf. DV 5) – “eu creio porque Deus falou”²⁹³; o princípio divino originário da fé é o Espírito Santo – “crê-se no que ele revela”²⁹⁴; e o núcleo central da fé é Jesus Cristo, Deus feito homem – “nele encontramos o revelador e o revelado”²⁹⁵. Eis a estrutura trinitária da fé: ela é um tu a tu com Cristo no Espírito²⁹⁶, diante do Pai, que é “tudo em todos” (ICor 15,28)²⁹⁷. A fé, através deles, encarna-se na existência humana²⁹⁸ – ela “começa pelo Pai enviando o Espírito e termina no Pai por meio do encontro com Jesus”²⁹⁹. Todo ato de fé é sempre trinitário.

3.1.1.1 A ação do Espírito no ato da fé

No desígnio histórico-salvífico, o Espírito Santo é a terceira pessoa da Trindade, todavia, dentro da experiência existencial de fé, o espírito de Deus exerce uma função primeira no ato de crer³⁰⁰. O Espírito Santo é o sujeito da iniciativa de Deus. Através da ação dele, inicia-se, na camada mais profunda da existência humana, donde provém a inteligência e a vontade³⁰¹,

²⁸⁹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.46.

²⁹⁰ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 192.

²⁹¹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 76.

²⁹² TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa*, p. 219.

²⁹³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 86.

²⁹⁴ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 220.

²⁹⁵ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 66.

²⁹⁶ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 233.

²⁹⁷ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 234.

²⁹⁸ Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 233.

²⁹⁹ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 231.

³⁰⁰ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 229.

³⁰¹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 47.

o ato encarnatório e sobrenatural da fé³⁰²: “não há fé sem a graça interna”³⁰³, operada pela ação primeira do espírito de Deus – princípio encarnatório de todo ato de fé. A fé não é obra humana³⁰⁴ ou pura projeção subjetiva³⁰⁵. Sem a ação interna dele, não se poderia crer (cf. *ICor* 2,12; *Rm* 8,14). Ninguém nasce crendo: “eu creio, porque Deus falou”³⁰⁶. A fé certamente, não seria sobrenatural, nem alcançaria Deus, senão tivesse uma iniciativa primeira e absoluta da graça divina (cf. *DV* 5): o espírito d’Ele precede e transcende, sobrenaturalmente, todas as forças naturais da existência humana. Crer-se, portanto, de maneira absolutamente sobrenatural, por obra do Espírito Santo³⁰⁷. “A fé divina apóia-se, portanto, formalmente, só em Deus revelante e não em nenhum motivo criado”³⁰⁸. O ato de fé constitui, nesse aspecto, uma resposta humana – livre e integral³⁰⁹ – à iniciativa primeira e absoluta de Deus (cf. *DV* 5), operada pela ação sobrenatural do seu Espírito – princípio encarnatório de todo ato de fé: “crê-se no que ele revela”³¹⁰, por Jesus Cristo³¹¹.

Neste “sim” do homem liberto é-lhe dado um conhecimento novo, uma visão nova feita com os olhos de Deus. Eis por que a graça é também “luz” – lumen fidei. Ela dota-nos de “olhos novos” – os olhos da fé. A graça da fé liberta igualmente à vontade e ilumina a inteligência, não uma em relação à outra, uma vez que o querer e o inteligir na fé são reciprocamente imanentes, já se condicionam mutuamente numa “causalistas recíproca”. A graça da fé radica-se mais profundamente lá mesmo onde a inteligência e a vontade se encontram como em uma fonte comum: na existência humana e pessoal.³¹²

3.1.1.2 A fé como encontro com Cristo

Na fé trinitária, outra dimensão da fé, igualmente extraordinária, encontra-se no interior de sua própria estrutura. A fé cristã tem uma estrutura cristocêntrica. Nela, o Espírito Santo não ocupa sua centralidade, ainda que, no seu interior, seja ele quem conduza a existência humana a voltar-se ao seu núcleo central, que é Cristo³¹³, o verbo encarnado de Deus-Pai. Cristo, por

³⁰² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 42.

³⁰³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 44.

³⁰⁴ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 129.

³⁰⁵ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 15.

³⁰⁶ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 86.

³⁰⁷ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 42.

³⁰⁸ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 220.

³⁰⁹ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 129.

³¹⁰ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 220.

³¹¹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 86.

³¹² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 44.

³¹³ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 133.136.

excelência, é seu centro: “n’Ele encontramos o revelador e o revelado”³¹⁴. Na pessoa dele, encontra-se, portanto, a centralidade de toda a fé cristã e, igualmente, nele, seu conteúdo, basicamente, situado no querigma cristão e, por conseguinte, correlacionado com a obra de salvação, iniciada por Deus, através da pessoa de Cristo³¹⁵ – *mediator ad immediationem Dei* (cf. *LG* 14; *UR* 22). “A fé ocorre no encontro pessoal com Ele”³¹⁶.

Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo. No seu Evangelho, João tinha expressado este acontecimento com as palavras seguintes: «Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho único para que todo o que n’Ele crer (...) tenha a vida eterna » (3, 16). Com a centralidade do amor, a fé cristã acolheu o núcleo da fé de Israel e, ao mesmo tempo, deu a este núcleo uma nova profundidade e amplitude. O crente israelita, de fato, reza todos os dias com as palavras do *Livro do Deuterônomo*, nas quais sabe que está contido o centro da sua existência: « Escuta, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor! Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças » (6, 4-5). Jesus uniu — fazendo deles um único preceito — o mandamento do amor a Deus com o do amor ao próximo, contido no *Livro do Levítico*: « Amarás o teu próximo como a ti mesmo » (19, 18; cf. *Mc* 12, 29-31). Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos (cf. *I Jo* 4, 10), agora o amor já não é apenas um «mandamento», mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro (*DCE* 1).

A fé cristã, portanto, não é uma filosofia de vida, nem um sistema ideológico-religioso, tampouco uma entrega cega e impessoal. Crer, primordialmente, não significa crer num conjunto de verdades intelectualmente inacessíveis ou numa coleção de dogmas inalteráveis. A fé cristã é um “ir ao encontro do *logos*”: ela nasce, deste modo, do primado do encontro entre a verticalidade da ação divina e a horizontalidade da existência humana. A fé é, antes de tudo, *credere Deo* e *credere Christo*. Trata-se, pois, a) de “um encontro pessoal da pessoa humana com a Pessoa de Jesus Cristo”³¹⁷; b) de um tu a tu com Cristo, no Espírito: a fé é *in Spiritu, cum Christo* – só há fé no contato com Cristo – Deus feito homem³¹⁸; c) de uma entrega total, livre e racional, numa pessoa³¹⁹, plenamente humana e plenamente divina, dentro dos limites do tempo e do espaço. Portanto, fora de Jesus Cristo, “não há fé nem salvação”³²⁰ (cf. *Mc* 16,16). Toda fé cristã é relativa à Cristo: ele é fim e consumidor da fé salvífica³²¹.

³¹⁴ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 66.

³¹⁵ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 41.

³¹⁶ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 66.

³¹⁷ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 69.

³¹⁸ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 129.

³¹⁹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 83.

³²⁰ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 54.

³²¹ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 132.

Somente à luz desta perspectiva, somente nesta integração da fé na plenitude da vida e da salvação, é que se afastará toda suspeita de que haja aí uma exigência absurda de Deus, e se destruirá a impressão de que a fé não passe de um “sim” exterior dado a meras frases que o homem e, afinal, nem mesmo entende. A fé é um ato da salvação. Insere-se no processo da resposta que damos ao Deus que nos chama a ser Seus filhos. É algo imanente a esta própria filiação. E, como esta, traz em si o fermento da plenitude escatológica, voltada dinamicamente para aquilo que não foi ainda revelado, para o que, um dia, haveremos de ser, quando virmos a Deus como Ele é em si.³²²

3.1.1.3 A fé como ato diante do Pai

A fé é, conforme vimos, dom de Deus: ninguém crê senão em razão de uma atração, primeira e absoluta, exercida por Deus, mediante a iluminação do seu Espírito – “eu creio, porque Deus falou”³²³. O homem, por iniciativa de Deus, crê³²⁴. A fé é, por conseguinte, divina: a iniciativa da fé, por completo, provém de Deus³²⁵ – princípio e fim de toda fé. Através dela, o homem entra num diálogo amistoso com Deus³²⁶, que lhe chama (cf. *CEC* 142-143). A fé é a adesão, primeiramente, do homem ao chamado de Deus (cf. *CEC* 150). O homem é chamado à fé³²⁷. Sem aquela iniciativa primeira de Deus, a fé nem existiria: “sob todo ponto de vista, é Deus quem torna possível a fé”³²⁸. O ato principal da fé origina-se, portanto, de Deus³²⁹: fora d’Ele, a fé arriscaria perder sua transcendência e, certamente, deixaria de ser divina. “A fé já é, portanto, o começo da vida eterna” (cf. *CEC* 163). Nela, a presença imediata de um Deus, uno e trino, voltado para nós³³⁰, torna-se mais clara e nítida, pois, através da fé, a) conhece-se a Deus; b) acolhe-se a autorrevelação de Deus, por Jesus Cristo, à luz do Espírito Santo que atua misteriosamente no fundo do coração humano; e c) participa-se de sua vida divina. Sem dúvidas, tudo, por decorrência da fé, que é um assentimento humano, livre e racional, ao primado de Deus – raiz última da fé.

A fé como virtude teologal, como acolhida do projeto salvífico de Deus, como resposta humana ao apelo de Deus, funda-se imediatamente em Deus. Só Deus pode garantir que o projeto é dele, que ele está na origem da proposta oferecida. Tal garantia oferece à fé sua certeza, firmeza e seu caráter absoluto, a ponto de exigir a entrega da vida e muitos a oferecerem em resposta. Não há proporção entre a entrega da vida humana e uma simples proposta, um mero projeto equivocável. Nesse caso a fé seria

³²² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.

³²³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 86.

³²⁴ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 55.

³²⁵ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 48.

³²⁶ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 140.

³²⁷ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 92.

³²⁸ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 46.

³²⁹ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 148.

³³⁰ Cf. LIBÂNIO, João. *A Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 167.

fanatismo, ideologia doentia e intransigente. Só é possível lançar-se na fé com a coragem, o heroísmo da entrega radical de si até a morte, se ela se funda em Deus, o Infinito, o Criador, princípio e fim de todas as coisas.³³¹

3.1.2 DIMENSÃO TEOLÓGICA DA FÉ: A ESTRUTURA SUBJETIVA DA FÉ

A fé é uma experiência existencial constitutiva ao ser humano. Ela afeta a inteligência, envolve a consciência e determina a vivência. A fé é existencial³³². Ela comporta uma estrutura antropológica originária e, por conseguinte, envolve a totalidade do ser humano: a) racional; b) sobrenatural e c) transcendental. Ele é, por natureza e vocação, um ser religioso: “não vive uma vida plenamente humana senão na medida em que livremente viver a sua relação com Deus” (CEC 44). O ser humano é um ser “capaz de Deus”: “a criatura sem o criador esvazia-se” (GS 36).

O desejo de Deus é um sentimento inscrito no coração do homem, porque o homem foi criado por Deus e para Deus. Deus não cessa de atrair o homem para Si e só em Deus é que o homem encontra a verdade e a felicidade que procura sem descanso: «A razão mais sublime da dignidade humana consiste na sua vocação à comunhão com Deus. Desde o começo da sua existência, o homem é convidado a dialogar com Deus: pois se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele, e por amor, constantemente conservado: nem pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e não se entregar ao seu Criador». De muitos modos, na sua história e até hoje, os homens exprimiram a sua busca de Deus em crenças e comportamentos religiosos (orações, sacrifícios, cultos, meditações, etc.). Apesar das ambigüidades de que podem enfermar, estas formas de expressão são tão universais que bem podemos chamar ao homem *um ser religioso* (CEC 27 e 28).

3.1.2.1 A racionalidade da fé

A fé cristã possui uma inegável racionalidade, que lhe é própria, constitutiva ao ato de fé³³³, e fundada, exclusivamente, na autoridade do Deus revelador³³⁴. Crer, portanto, “não é uma entrega cega ao irracional”³³⁵, mas, antes, trata-se de um “ir ao encontro do *logos*, da *ratio*,

³³¹ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 214.

³³² Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 158.

³³³ Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 187.

³³⁴ “A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efetivamente a uma ordem de conhecimento diversa da do conhecimento filosófico. De fato, este assenta sobre a percepção dos sentidos, sobre a experiência, e move-se apenas com a luz do intelecto. A filosofia e as ciências situam-se na ordem da razão natural, enquanto a fé, iluminada e guiada pelo Espírito, reconhece na mensagem da salvação (FR 9).

³³⁵ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 56.

do *sentido*, e assim, da própria *verdade*”³³⁶. Ela não provém, portanto, da *evidência* de uma verdade crida³³⁷, nem da conclusão de um mero raciocínio lógico, tampouco provém da posse de um conhecimento científico, puramente humano, verificativo e empírico³³⁸. A fé é “uma certeza infusa, que transcende absolutamente todas as razões”³³⁹. Sua racionalidade é de outra natureza, superior a todas as razões e, portanto, intrínseca ao próprio caráter salvífico da fé. Sem sua racionalidade, a fé arriscaria deixar de ser divina, aventurando perder-se no mito e/ou no arbitrário³⁴⁰: crer, sem dúvida, não é um ato puramente subjetivo³⁴¹, alcançável pela via da dedução ou pelo raciocínio³⁴². Ela não se ajusta facilmente às nossas ideias, nem por isso há razão para dispor-se dela – coexistem no mesmo homem.

A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de o conhecer a Ele, para que, conhecendo-o e amando-o, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio (cf. *Ex* 33, 18; *Sl* 2726, 8-9; 6362, 2-3; *Jo* 14, 8; *1 Jo* 3, 2) (*FR* 1).

Nesta perspectiva, a) o ato consentâneo da razão³⁴³ permite à fé um olhar mais profundo do mundo, e vice-versa, descortinado por Deus, através de sua revelação, antecipada na e pela história, captado e disponível através da fé³⁴⁴ - “a razão criada está inteiramente sujeita à Verdade incriada” (*DH* 1789); b) o ato consentâneo da razão permite ao homem um amadurecer de suas estruturas transcendentais: de um lado, mostra a compatibilidade da fé cristã

³³⁶ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 56.

³³⁷ A obscuridade da fé, neste caso, pode ser entendida de duas formas: “1) a fé é obscura porque a verdade do seu objeto não pode ser alcançada nem por evidência nem por demonstração; 2) a fé é obscura também porque uma vez alcançado o objeto da fé este excede completamente a capacidade da mente humana” (IZQUIERDO, Cesar. *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, p. 147).

³³⁸ A fé se distingue, pois, da *ciência*, porque adere às verdades de ordem puramente natural pela intrínseca evidência das mesmas; da *opinião*, porque carece de certeza, ao passo que o assentimento da fé é completamente certo e firme; do *sentido religioso*, porque se apóia na imaginação e na sensibilidade, mais que no motivo racional; da *certeza histórica*, porque se apóia no testemunho humano, ao passo que a fé se apóia unicamente na divina autoridade; da *visão beatífica*, porque percebe clara e imediatamente o que a fé conhece tão só de maneira obscura e mediata (MARÍN, Antonio. *A fé da Igreja: em que deve crer o cristão de hoje*, p. 31-32).

³³⁹ TOMÁS, Aquino. *Suma Teológica I*, p. 34.

³⁴⁰ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 187.

³⁴¹ Os protestantes perseguiram por esse veio subjetivo da *sola fidei*, proposto por Lutero: “Ao acentuar a fé feducial, a atenção se volta para a experiência interna do indivíduo que lhe permite ter a certeza de sua origem divina. Nesse caso, um elemento subjetivo da experiência pessoal, interna se torna critério decisivo da manifestação da salvação realizada por Deus” (LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 158).

³⁴² “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem” (*Hb* 11,1.3).

³⁴³ (...) a prioridade da fé não faz concorrência à investigação própria da razão. De fato, esta não é chamada a exprimir um juízo sobre os conteúdos da fé; seria incapaz disso, porque não é idônea. A sua tarefa é, antes, saber encontrar sentido, descobrir razões que a todos permitam alcançar algum entendimento dos conteúdos da fé (LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 58-59).

³⁴⁴ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 58.

com as suas aspirações humanas e, de outro, aponta o lado apofático e misterial da fé, constitutivo ao horizonte cognitivo e existencial do próprio homem³⁴⁵ – “o homem é um ser para a fé”³⁴⁶; c) o ato consentâneo da razão permite ao crente reencontrar-se na alteridade de Deus, na pergunta pelo sentido³⁴⁷ do existir³⁴⁸ – o fim último do homem só pode ser alcançado por livre auto-revelação de Deus³⁴⁹. A razão humana, seguramente, pode conduzir as faculdades humanas até as portas da fé, mas não podem dar-lhe a fé³⁵⁰, por ser ela de natureza escatológica, infinitamente transcendente a qualquer natureza criada ou criável³⁵¹. As duas, razão e fé, se correspondem – a fé só se processa num ser racional.

A conexão entre experiência e fé permite evitar os dois extremos que podem ocorrer na vida prática do crente: o intelectualismo e o emocionalismo. A fé supõe conhecimento e experiência do mistério divino, e tem, portanto, um aspeto objetivo e um subjetivo. Uma fé que não tendesse para a experiência do mistério poderia ser uma fé de certo modo vazia e abstrata. Uma experiência sem um conteúdo claro de fé poderia desembocar na irracionalidade, ou num simples entusiasmo religioso sem fundamento nem equilíbrio.³⁵²

3.1.2.2 A sobrenaturalidade da fé

A fé cristã possui, igualmente, uma sobrenaturalidade, que lhe é própria. Ela realiza-se dentro do plano histórico do homem, todavia, é um ato eminentemente divino: uma virtude sobrenatural infundida, por Deus, no coração do ser humano (cf. *CEC* 153). A fé cristã é, pois, uma virtude infusa (cf. *CEC* 153), essencialmente sobrenatural (cf. *LF* 4 e 7), puro dom de Deus. Crer não é um ato puramente subjetivo³⁵³, embora, seja humano todo ato de crer (cf. *CEC*

³⁴⁵ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 58.

³⁴⁶ IZQUIERDO, Cesar. *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, p. 33.

³⁴⁷ Por isso, ter fé “é o ato de o ser humano se firmar na realidade como um todo, sem que esse ato seja redutível ao conhecimento, por ser incomensurável em relação ao conhecimento; é a atribuição de sentido sem a qual o ser humano no seu todo ficaria fora de lugar; é um sentido que é anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem a qual ele nem teria condições para calcular ou agir, porque só pode fazê-lo onde haja um sentido que o sustente” (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 51).

³⁴⁸ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 58.

³⁴⁹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 42.

³⁵⁰ A afirmação do papel da razão diante da fé não constitui prejuízo para a transcendência da fé. (...) O crente nunca poderá analisar nem racionalizar plenamente seu chamado à fé; o elemento decisivo desse chamado escapa à sua capacidade de reflexão. O chamado de Deus não é plenamente conhecido como tal, mas na própria resposta de fé (ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 150-151).

³⁵¹ MARÍN, Antonio. *A fé da Igreja: em que deve crer o cristão de hoje*, p. 33.

³⁵² MORALES, José. *La experiencia de Dios*, p. 162.

³⁵³ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 15.

154): o homem que crê é o mesmo que pensa – crendo, pensa; pensando, crê³⁵⁴ – porém, não se chega à fé pela via da dedução e do raciocínio. A fé é, antes, dom de Deus (cf. *Ef* 2,8), que converte e move o coração do homem para dentro do dinamismo sobrenatural da totalidade do ato de fé, quer dizer: todo ato de fé, mesmo humano, só pode ser entendido no interior deste movimento sobrenatural, sustentado pela graça divina³⁵⁵. A fé é sobrenatural³⁵⁶.

A fé, que se fundamenta no testemunho de Deus e conta com a ajuda sobrenatural da graça, pertence efetivamente a uma ordem de conhecimento diversa da do conhecimento filosófico. Desse modo a fé, dom de Deus, apesar de não se basear na razão, certamente não pode existir sem ela; ao mesmo tempo, surge a necessidade de que a razão se fortifique na fé, para descobrir os horizontes aos quais, sozinha, não poderia chegar' (*FR* 9).

A sobrenaturalidade da fé, nesse sentido, provém de uma iniciativa divina. Não basta a fé para conhecer a verdade revelada. “A seguridade da fé não é fruto da nossa razão, mas consequência da graça de Deus e da firmeza da nossa adesão voluntária à veracidade de Jesus e à fidelidade de Deus”³⁵⁷. Antes disso, necessita-se, pois, da graça da fé, eminentemente, dom de Deus; por dedução não chegamos a Deus, fundamento último da fé.

A graça não só eleva o ato de fé, em si, mas dá-se uma elevação sobrenatural da intencionalidade, da própria estrutura do ato intelectual-volitivo. Ato de fé tem uma intencionalidade sobrenatural, um modo próprio de tender para o testemunho divino e atingi-lo. Tal ato é elevado enquanto apreende intelectiva-volitivamente a Revelação de Deus. A graça afeta psiquicamente a estrutura cônica intelectual-volitiva do ato de fé. Tem ressonância na consciência da pessoa que crê em Deus.³⁵⁸

Nesta perspectiva, a fé não é um ato puramente subjetivo³⁵⁹, mas profundamente sobrenatural, capaz de sustentar e de elevar o humano a um nível novo de relação: a graça da

³⁵⁴ “A afirmação do papel da razão diante da fé não constitui prejuízo para a transcendência da fé. (...) O crente nunca poderá analisar nem racionalizar plenamente seu chamado à fé; o elemento decisivo desse chamado escapa à sua capacidade de reflexão. O chamado de Deus não é plenamente conhecido como tal, mas na própria resposta de fé. (...) Segundo a explicação dada por Rahner, Deus é um ser que pode livremente manifestar sua vida íntima. Mas o homem não chega ao conhecimento dessa vida íntima a partir de si mesmo e do mundo que o rodeia, pois Deus transcende toda realidade criada e a capacidade cognoscitiva do ser humano. Todavia, o homem, enquanto ser histórico, por sua mesma constituição íntima de ser espiritual corpóreo, é capaz de escutar uma revelação histórica, (...) porque possui a capacidade de poder escutar a revelação divina, da qual somente o homem pode ser destinatário, uma vez que se trata de uma relação pessoal (comunicação) que o toca no mais íntimo de seu ser espiritual” (ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 150-151).

³⁵⁵ SEBASTIÁN, Pífferi. *A fe que nos salva*, p. 211.

³⁵⁶ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.

³⁵⁷ SEBASTIÁN, Pífferi. *A fe que nos salva*, p. 211.

³⁵⁸ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 218-219.

³⁵⁹“(...) a prioridade da fé não faz concorrência à investigação própria da razão. De fato, esta não é chamada a exprimir um juízo sobre os conteúdos da fé; seria incapaz disso, porque não é idônea. A sua tarefa é, antes, saber

fé abre o homem à imediatez de Deus. “A graça fundamenta o conhecimento sobrenatural, elevando o conhecimento analógico de Deus ao mesmo nível do conhecimento da vida e essência íntima de Deus”³⁶⁰. Através dela, o ser humano experimenta a fé, na sua dimensão mais profunda, que é sobrenatural: “Se não acreditardes, não compreendereis” (cf. *Is* 7, 9). A ação da graça, dentro de sua sobrenaturalidade, permite nossa capacidade natural de conhecer a Deus, a partir de um olhar mais profundo, muito além do nosso simples raciocínio³⁶¹. A sobrenaturalidade da graça, portanto, não supre a ação da razão natural, mas, juntas, descortinam a sobrenaturalidade das realidades humana. “Toda fé é graça”³⁶². Sem a sobrenaturalidade da graça, a fé arriscaria perder sua sobrenaturalidade, aventurando-se cair nas armadilhas da irracionalidade, tanto aquelas instituídas pelo fideísmo (fé, sem razão) quanto aquelas outras instituídas pelo racionalismo/niilismo (razão, sem fé) – ambos, faces opostas da mesma esfinge do subjetivismo (fé cristã, sem horizonte de transcendência).

A fé divina apoia-se, portanto, formalmente só em Deus revelante e não em nenhum motivo criado. O fundamento formal do assenso de fé divina é só o Testemunho divino, crido no mesmo ato em que se crê o enunciado; isto é, a pessoa crê no mesmo ato em Deus que testemunha e na verdade testemunhada. O Deus que se revela é crido por Ele mesmo, na força de sua graça, de sua atração. E, nesse motivo, crê-se no que ele revela.³⁶³

3.1.2.3 A escatologicidade da fé

A fé cristã possui, igualmente, um fundamento, por causa de sua dimensão escatológica. Ela “funda-se imediatamente em Deus”, princípio e fim de todas as coisas; “tratar-se de um fundamento que constantemente nos precede e excede e que jamais conseguiremos alcançar ou ultrapassar”³⁶⁴. A fé não provém, portanto, da evidência racional de um objeto crido, nem da conclusão de um raciocínio lógico, tampouco provém da posse de um conhecimento científico. A fé, por seu objeto invisível, repousa apenas no testemunho de Deus³⁶⁵, que imprime sentido e objetivo ao presente peregrinar humano. A fé, possuída pelo

encontrar sentido, descobrir razões que a todos permitam alcançar algum entendimento dos conteúdos da fé” (FR 42).

³⁶⁰ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 217.

³⁶¹ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 217.

³⁶² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 46.

³⁶³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 220.

³⁶⁴ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 59.

³⁶⁵ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 51.

homem, situa-se no âmbito da salvação³⁶⁶: a) é, inegavelmente, “dom *de* Deus, em favor do homem”³⁶⁷, sem o qual ela não existiria; (b) não surge da razão instrumental, pois transcende absolutamente todas as razões³⁶⁸; (c) ela é, sempre, “resposta a um gesto prévio de Deus”³⁶⁹, pois insere-se naquele “ouvir” voluntário e qualificado, desligado dos múltiplos condicionamentos, que escravizam a existência humana³⁷⁰ – “vir à fé” é o mesmo que “converter-se”³⁷¹; (d) na origem absolutamente última da fé, encontra-se – já presente, nela – o início (e, o fim!) de uma obra soteriológica: a fé é “um ato da salvação”³⁷², iniciada por Deus-trino, fundamento último da fé.

A fé não é só uma inclinação da pessoa para realidades que hão-de vir, mas estão ainda totalmente ausentes; ela dá-nos algo. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma ‘prova’ das coisas que ainda não se veem. Ela atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro ‘ainda-não’. O fato de este futuro existir muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras” (SS 7).

3.1.3 DIMENSÃO ECLESIOLOGICA DA FÉ: A ESTRUTURA COMUNITÁRIA DA FÉ

O caráter comunitário é constitutivo à fé. Crer nunca é um ato isolado³⁷³. A fé de um indivíduo é uma participação na fé de outros: ela nasce da fé de outros, amadurece com a fé dos outros e permanece, indissolavelmente, fé comunitária. Ninguém crê sozinho³⁷⁴. A fé de uma comunidade precede a fé de um indivíduo: ela é uma co-participação na fé comum – “nós cremos” –, embora, individualmente, professada – “eu creio”. Ela só existe numa estreita correlação com a fé de uma comunidade. A comunidade de fé é o sujeito eclesial da socialização da fé³⁷⁵.

À primeira vista, poderia parecer uma contradição que a aceitação da fé, um ato intrinsecamente livre e intransferível, seja essencialmente comunitária. A contradição é aparente. A fé é comunitária, justamente por ser um ato pessoal e livre, pois a liberdade, que é o mais íntimo e pessoal do ser humano, remete ao outro, ao

³⁶⁶ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.

³⁶⁷ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 129.

³⁶⁸ TOMÁS, Aquino. *Suma Teológica I*, p. 34.

³⁶⁹ MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé*, p. 49.

³⁷⁰ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 46.

³⁷¹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.

³⁷² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 43.

³⁷³ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 184.

³⁷⁴ RATZINGER, Joseph. *Por qué permanezco em la Iglesia?*, p. 70.

³⁷⁵ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 192.

próximo. Não é um ato individual-individualista. Alguém só é livre *com* os outros e *para* os outros. Por isso mesmo, a fé pessoal tem uma referência comunicativa ao outro, só se pode realizar em abertura à fé pessoal dos outros, na comunidade de fé. A fé agrega à comunidade, porque “vem da pregação” e nunca pode prescindir do apoio da comunidade de fé.³⁷⁶

3.1.3.1 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva antropológica da fé

O ser humano, por sua corporeidade, comporta uma dimensão sócio-comunitária (cf. GS 12; AA 18). Só pode existir e viver na relação com-os-outros³⁷⁷. Ele é, originariamente, um ser social³⁷⁸. Desde o ventre materno, depende – física e relacionalmente – dos outros e, por conseguinte, destina-se a viver com-os-outros. Não apenas vive, mas convive, fundamentalmente, conectado aos outros. O indivíduo, nesta perspectiva, “não é apenas individual, mas também coletivo”³⁷⁹, devido existir, nele, uma vocação comunitária – ao abrir-se ao *tu* do *outro*, encontra-se a si mesmo e encontra-se com Deus³⁸⁰, que é comunhão trinitária. “A grandeza do homem não está, com efeito, no seu isolamento autônomo e auto-suficiente, mas na sua abertura ilimitada a Deus e aos outros homens”³⁸¹. A vocação social humana, portanto, é expressão da sociabilidade interna de Deus³⁸². O homem, por iniciativa de Deus, cre³⁸³. Sua sociabilidade não é constituída por um contrato social, nem por uma arbitrariedade humana, tampouco é fruto de uma imposição irrestrita de Deus (cf. GS 25): ele é um ser social por analogia com o ser de Deus³⁸⁴. Deus não criou apenas um indivíduo, mas uma comunidade humana. “A abertura à fé dos outros possibilita captar o mistério de Deus”³⁸⁵. O ser humano está destinado à comunhão humana (cf. GS 9; 32; AA 18): “o ser-comunitário é-lhe um transcendental, de tal modo que negar tal dimensão seria amputar sua própria estrutura ontológica”³⁸⁶ – “o homem é para outro homem o caminho que conduz a Deus”³⁸⁷.

³⁷⁶ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 219.

³⁷⁷ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 186.

³⁷⁸ Cf. RAHNER, Karl. *O desafio de ser cristão*, p. 30.

³⁷⁹ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 68.

³⁸⁰ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 151.

³⁸¹ BARREIRO, Álvaro. *Povo Santo e Pecador*, p. 39.

³⁸² Cf. HOLZHERR, Georg. *O homem e as comunidades*, p.187.

³⁸³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 55.

³⁸⁴ Cf. LADARIA, Luis. *Antropología Teológica*, p. 128.

³⁸⁵ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 220.

³⁸⁶ LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 253-254.

³⁸⁷ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 70.

O ser humano não é uma subjetividade completa em si mesma, isolada como uma ilha autônoma, mas vive numa rede de comunicação através de seu corpo. Como espírito-em-um-corpo-no-mundo só se faz presente a si, irradiando-se em comunhão com o mundo das pessoas e das coisas. Na solidão solipsista de si não é nada, viveria a noite da inconsciência, do autodesconhecimento. Diferentemente de Narciso, ele só pode ver a face de sua consciência na superfície do lago das outras pessoas e objetos, não para autocomprazer-se, mas sim para tecer relações com os outros e com as coisas. O mundo existe para a pessoa humana, não como coisas, mas humanizado. O mundo tem o colorido da sua relação com as pessoas. O homem existe no mundo para estar em relação, mediante sua corporeidade, com as pessoas.³⁸⁸

3.1.3.2 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva sociológica da fé

A relação indivíduo-comunidade, numa perspectiva de ordem sociológica, acontece dentro de uma autêntica co-responsabilidade pela fé dos outros³⁸⁹. “O homem que crê nunca está só”³⁹⁰. O cristão é iniciado na fé dos outros. “A fé transmite-se por assim dizer sob a forma de contato, de pessoa a pessoa, como uma chama se acende noutra chama” (LF 37). Existe, pois, uma tradição viva de fé, anterior e maior, que a própria fé individual³⁹¹. A fé é comunitária³⁹²: a) ninguém dá a fé a si mesmo, mas recebe-a de outros fiéis. Antes dele, outros já creram. O fiel é, neste caso, incorporado pela fé na fé de outros³⁹³ – o indivíduo, ao converter-se, aceita entrar na corrente da Tradição³⁹⁴; b) nenhum indivíduo confessa a sua própria fé, mas professa a fé de outros, vivida-guardada-e-testemunhada por outros fiéis, também, inseridos à cadeia viva e ininterrupta da tradição³⁹⁵ – fé é comunhão – cada indivíduo, através da fé, entra em comunhão com outros fiéis (antepassados e coetâneos)³⁹⁶; c) o indivíduo crente, por conseguinte, não crê apenas com outros, mas também por e para outros³⁹⁷. Ele não pode absolutizar sua própria fé³⁹⁸.

Ninguém pode tornar-se cristão por si próprio. Tornar-se cristão é um processo passivo. Somente podemos tornar-nos cristãos por meio de outro. E este “outro” que nos faz cristãos, que nos oferece o dom da fé, é em primeiro lugar a comunidade dos fiéis, a Igreja. Da Igreja recebemos a fé, o Batismo. Sem nos deixarmos formar por

³⁸⁸ LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 181.

³⁸⁹ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 221.

³⁹⁰ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 70.

³⁹¹ Cf. BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 57-59.

³⁹² LIBANIO, João. *Eu creio, nós cremos*, p. 253.

³⁹³ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 46.

³⁹⁴ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 218.

³⁹⁵ LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 249.

³⁹⁶ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 219.

³⁹⁷ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 193.

³⁹⁸ Cf. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 220.

esta comunidade, não nos tornamos cristãos. Um cristianismo autônomo, autoproduzido, é uma contradição em si. Em primeiro lugar, este outro é a comunidade dos fiéis, a Igreja, mas em segundo lugar também esta comunidade não age sozinha, segundo as próprias ideias e aspirações. Também a comunidade vive no mesmo processo passivo: somente Cristo pode constituir a Igreja. Cristo é o verdadeiro doador dos Sacramentos. Este é o primeiro ponto: ninguém se batiza a si mesmo, e ninguém se torna cristão por si próprio. Nós tornamo-nos cristãos.³⁹⁹

A fé cristã supõe, ainda, abertura de fé: o indivíduo deve dar algo de sua fé aos outros e dispor-se a receber algo da fé dos outros⁴⁰⁰. A fé cristã realiza-se dentro de uma história sócio-comunitária de fé: (a) realiza-se, primeiro, num povo e, nele, ao indivíduo (cf. *GS 32; LG 9; AG 2*), num processo de (b) participação-comum nos desígnios de Deus (cf. *AG 2*), dentro do (c) horizonte da comunhão fraterna (cf. *GS 32*) e da vivência comunitária da fé (cf. *DH 3*). Isso constitui, certamente, numa interpelação de fé a pessoas— na sua singularidade individual —, mas acontece, sobretudo, num processo comunitário de socialização da fé⁴⁰¹. A fé corresponde ao caráter comunitário da vocação humana: sem a experiência comunitária, ela seria desencarnada e abstrata (cf. *EN 23*). A maneira de expressar a própria fé pessoal é comunitária.

É impossível crer sozinho. A fé não é só uma opção individual que se realiza na interioridade do crente, não é uma relação isolada entre o «eu» do fiel e o «Tu» divino, entre o sujeito autônomo e Deus; mas, por sua natureza, abre-se ao «nós», verifica-se sempre dentro da comunhão da Igreja. Assim no-lo recorda a forma dialogada do Credo, que se usa na liturgia batismal. O crer exprime-se como resposta a um convite, a uma palavra que não provém de mim, mas deve ser escutada; por isso, insere-se no interior de um diálogo, não pode ser uma mera confissão que nasce do indivíduo: só é possível responder «creio» em primeira pessoa, porque se pertence a uma comunhão grande, dizendo também «cremos». Esta abertura ao «nós» eclesial realiza-se de acordo com a abertura própria do amor de Deus, que não é apenas relação entre o Pai e o Filho, entre «eu» e «tu», mas, no Espírito, é também um «nós», uma comunhão de pessoas. Por isso mesmo, quem crê nunca está sozinho; e, pela mesma razão, a fé tende a difundir-se, a convidar outros para a sua alegria. Quem recebe a fé, descobre que os espaços do próprio «eu» se alargam, gerando-se nele novas relações que enriquecem a vida (*LF 39*).

3.1.3.3 A dimensão comunitária da fé, sob a perspectiva eclesiológica da fé

A dimensão comunitária é um elemento constitutivo da fé (cf. *LG 9*). A fé não resulta de leis sociológicas. Ela é, primeiramente, um chamado à comunidade⁴⁰². A fé cristã é comunhão eclesial⁴⁰³. Não podia, aliás, ser de outra maneira. Ela está orientada ao tu e ao nós

³⁹⁹ BENTO XVI. Audiência Geral, 10-XII-2008. In.: <https://goo.gl/xND8xr>. Acesso: 11/12/2017.

⁴⁰⁰ Cf. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 221.

⁴⁰¹ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 192.

⁴⁰² RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 69.

⁴⁰³ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 218.

e, só por meio dessa vinculação dupla, liga o ser humano a Deus⁴⁰⁴. A relação é mútua. O diálogo de Deus com os homens só pode realizar-se por meio do diálogo que os seres humanos mantêm entre si⁴⁰⁵. Deus participa, desde a encarnação, de uma sociabilidade humana (cf. GS 32). A fé cristã, nesta perspectiva, não é uma iniciativa arbitrária de Deus, dirigida individualmente, mas um desígnio comunitário de comunhão de fé. A fé exige comum-união: ela chama pelo outro que crê comigo⁴⁰⁶. A fé comunitária é uma fé da Igreja⁴⁰⁷: nesta fé comunitária-elesial, crê toda comunidade cristã e, nela, crê cada indivíduo⁴⁰⁸. A relação é mútua. A fé do indivíduo é a “fé da Igreja”: a) anterior, pois, a fé do indivíduo⁴⁰⁹ e, sem sombras de dúvidas, b) maior que a fé de um indivíduo⁴¹⁰. Ela é, portanto, c) a matriz da fé⁴¹¹ – sujeito coletivo e único da fé⁴¹². Qualquer ato de fé é, nesse sentido, uma participação comum na “fé da Igreja”: a fé possuída pelo fiel pressupõe necessariamente a comunidade de fé⁴¹³ – *extra Ecclesiam nulla fides*⁴¹⁴. A comunidade eclesial é o sujeito comunitário da fé⁴¹⁵. A fé é eclesial⁴¹⁶.

O caráter comunitário da fé não é, pois, ocasional, mas intrínseco à experiência e tradição da fé. Compreender-se-á, assim, que a experiência fundamental da fé não parta da contraposição indivíduo-comunidade, antes fale de um “nós” que é visto como condição e expressão da mais profunda liberdade do indivíduo. (...) O projeto de existência cristã não é um projeto solitário, mas um projeto de comunhão, num horizonte que abarca a humanidade inteira.⁴¹⁷

⁴⁰⁴ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 69.

⁴⁰⁵ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 70.

⁴⁰⁶ RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*, p. 72.

⁴⁰⁷ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 73.

⁴⁰⁸ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 70.

⁴⁰⁹ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 57.

⁴¹⁰ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 58.

⁴¹¹ Karl Barth já afirmava: “para Jesus Cristo não há primeiros crentes e, depois, formada por eles, a Igreja. Primeiro existe a Igreja. Depois, por ela e nela, existe os crentes. E a Igreja não deve entender unicamente a reunião interior de quem Deus, em Jesus Cristo, chama seus, mas também a reunião exterior e visível de quem, no tempo, escutou e confessou o que ouviu. A fé de quem é objeto Jesus Cristo é a fé da comunidade. Um homem, por si, só, sem seu semelhante, não seria homem; da mesma maneira, um cristão por si só, separado da comunhão dos santos, não seria cristão. Precisamente como membro do corpo inteiro é que ele se acha em relação com a cabeça que o governa” (DE LUBAC. *La fe Cristiana*, p. 187).

⁴¹² TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 71.

⁴¹³ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 81.

⁴¹⁴ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 76.

⁴¹⁵ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 49.

⁴¹⁶ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 53.

⁴¹⁷ PINHO, Borges. *A dimensão eclesial da fé*, p. 190.

3.1.3.3.1 A fé da Igreja é a matriz da fé do indivíduo

A comunidade eclesial é a matriz da fé cristã: *habitat* e *húmus*⁴¹⁸ do “crer de todos” (LF 36). Ela é o lugar comum da fé, onde nasce, cresce e amadurece a fé de todos e de cada um dos cristãos. A Igreja é a matriz eclesial da fé: a) transmite aquilo que recebeu (cf. *1Cor* 15,11), b) fala aquilo que ouviu (cf. *2Cor* 4,13) e c) proclama aquilo que creu (cf. LF 40). Ela é a matriz da fé: por excelência, a referência primeira e última para o ser, para o crer e para o viver cristão – “Ninguém pode ter Deus por Pai que não tenha antes a igreja por mãe” (Cipriano)⁴¹⁹. A fé individual é, antes, eclesial. “O crente crê enquanto recebe a fé da Igreja”⁴²⁰. A fé da Igreja precede, gera, suporta e nutre a fé individual: a Igreja é a mãe de todos os crentes (cf. *CEC* 181). A fé do cristão nasce, cresce e amadurece dentro do seio da Igreja⁴²¹. Deste modo, “a vida do fiel torna-se existência eclesial” (LF 22).

A transmissão da fé, que brilha para as pessoas de todos os lugares, passa também através do eixo do tempo, de geração em geração. Dado que a fé nasce de um encontro que acontece na história e ilumina o nosso caminho no tempo, a mesma deve ser transmitida ao longo dos séculos. É através de uma cadeia ininterrupta de testemunhos que nos chega o rosto de Jesus. Como é possível isto? Como se pode estar seguro de beber no «verdadeiro Jesus» através dos séculos? Se o homem fosse um indivíduo isolado, se quiséssemos partir apenas do «eu» individual, que pretende encontrar em si mesmo a firmeza do seu conhecimento, tal certeza seria impossível; não posso, por mim mesmo, ver aquilo que aconteceu numa época tão distante de mim. Mas, esta não é a única maneira de o homem conhecer; a pessoa vive sempre em relação: provém de outros, pertence a outros, a sua vida torna-se maior no encontro com os outros; o próprio conhecimento e consciência de nós mesmos são de tipo relacional e estão ligados a outros que nos precederam, a começar pelos nossos pais que nos deram a vida e o nome. A própria linguagem, as palavras com que interpretamos a nossa vida e a realidade inteira chegam-nos através dos outros, conservadas na memória viva de outros; o conhecimento de nós mesmos só é possível quando participamos numa memória mais ampla. (...) só é possível responder «creio» em primeira pessoa, porque se pertence a uma comunhão grande, dizendo também «cremos». Esta abertura ao «nós» eclesial realiza-se de acordo com a abertura própria do amor de Deus, que não é apenas relação entre o Pai e o Filho, entre «eu» e «tu», mas, no Espírito, é também um «nós», uma comunhão de pessoas. Por isso mesmo, quem crê nunca está sozinho; e, pela mesma razão, a fé tende a difundir-se, a convidar outros para a sua alegria. Quem recebe a fé, descobre que os espaços do próprio «eu» se alargam, gerando-se nele novas relações que enriquecem a vida (LF 38 e 39).

⁴¹⁸ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 69.

⁴¹⁹ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 157.

⁴²⁰ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 145.

⁴²¹ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 74.

3.1.3.3.2 A fé da Igreja é anterior à fé do indivíduo

A comunidade eclesial é a primeira a crer. Antes dele, crê uma comunidade de fiéis. A partir dela, crê cada indivíduo. “A fé da Mãe é anterior a fé dos filhos”⁴²². Ninguém professa sua própria fé, mas, antes, assumi para si uma fé, que já existe antes dele⁴²³. A Igreja é a primeira a crer. A fé é, pois, um ato eclesial (cf. *CEC* 181). A fé da Igreja é anterior à fé de um indivíduo⁴²⁴. “O crente crê enquanto recebe a fé da Igreja”⁴²⁵. A fé de um indivíduo é, antes, fé da Igreja: ele interioriza para si⁴²⁶ aquilo que é, antes, de uma comunidade crente⁴²⁷. Na liturgia batismal, o ministro do Batismo pergunta ao catecúmeno: “Que vens pedir à Igreja de Deus?” E ele responde: “A fé” (cf. *CEC* 168). O indivíduo, através do batismo, recebe a única fé da Igreja. É absolutamente inconcebível uma fé à margem da fé da Igreja. A vida eclesial, nesse sentido, precede a vida de fé. O indivíduo crê, portanto, dentro de uma comunidade de fiéis, que crê, antes dele. Nela, agregado aos outros crentes, o indivíduo crê. “Crer é ser responsável pela fé dos outros e ser responsável pelos outros na fé”⁴²⁸. A fé não é um ato privado e individual (cf. *LF* 22), mas um dom comunitário socializado pela e na Igreja⁴²⁹. A fé do indivíduo, nela, cresce e amadurece. Além disso, a fé da Igreja antecede, gera, sustenta e nutre a fé do indivíduo (cf. *CEC* 181).

A fé da Igreja é o fundamento da fé pessoal de cada cristão individual, no sentido de que a fé de cada um está alicerçada na comunidade de todos os que professam e celebram a mesma fé. Esse enraizamento da nossa fé na fé da fé da Igreja dá-se não só em comunhão sincrônica, mas também diacrônica: nossa fé está enraizada na fé não apenas de nossos contemporâneos como na de nossos antepassados; é comunhão com todos os que, ao longo dos séculos, tiveram a coragem, sustida pela graça, de crer, de esperar, de amar e de servir dentro da comunidade de fé. A confissão de fé não se limita, portanto, à comunidade atual dos que professam a mesma fé *hic et nunc*. Ela é também comunhão com toda a Tradição viva da fé, que remonta por sua vez, através de todas as gerações dos fiéis, até a fé apostólica das origens da Igreja. E, desde aí, à pessoa histórica de Jesus.⁴³⁰

⁴²² BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 57.

⁴²³ Cf. LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 251.

⁴²⁴ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 57.

⁴²⁵ ARENAS, Octavio. *Jesus, epifania do amor do Pai*, p. 145.

⁴²⁶ Cf. LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 251.

⁴²⁷ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 57.

⁴²⁸ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 221.

⁴²⁹ Cf. LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 252.

⁴³⁰ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 58.

3.1.3.3.3 A fé da Igreja é maior que a fé do indivíduo

A Igreja é o sujeito eclesial do ato de crer. O fundamento da fé pessoal de cada crente. O lugar comunitário, no qual se realiza o ato de fé pessoal. A fé da Igreja é *habitat e húmus*⁴³¹ da fé individual⁴³². Não é uma simples soma da fé subjetiva de todos os fiéis⁴³³. Ela é, primeiramente, a fé de todo o povo de Deus, desde Abel até o último justo⁴³⁴, professada comunitariamente. Nesta tradição de fé, crê toda comunidade cristã e, nela, crê – também – cada indivíduo. A fé do indivíduo é a fé da Igreja, tornada a própria fé do indivíduo. Neste caso, a fé do indivíduo só subsiste inserida na totalidade da fé da Igreja. Ela corrige todas as deformações individualistas da fé – no fundo, egoístas – de Deus⁴³⁵. O indivíduo não crê sozinho⁴³⁶. Nesta perspectiva, torna-se possível, afirmar: a fé da Igreja é maior que a fé de um indivíduo. Ela é a portadora da fé⁴³⁷: “a Igreja que crê, crê sempre mais”⁴³⁸ – “‘Credo’ é o ‘nós’ da Igreja que canta a sua fé, no espaço e no tempo, como comunidade de crentes; o ‘meu’ afirmar ‘creio’ está inserido no ‘nós’ da comunidade”⁴³⁹. A fé da Igreja é princípio de comunhão eclesial. É, ela, dom eclesial da fé.

A fé pessoal de cada cristão está enraizada na confissão de fé toda a Igreja e é alimentada com a seiva viva dessa fé. O aprofundamento pessoal da fé só pode ser feito em comunhão com a Tradição da fé da Igreja, tendo cada um dos seus olhos iluminados pelos olhos da fé da Igreja. (...) Só através da comunhão de fé de cada cristão com a fé da Igreja, estará ele também em comunhão com Deus. (...) A fé confessada na Igreja é, em última análise, o acolhimento, no seio da Igreja e através da Igreja, da salvação de Deus revelada e oferecida em Jesus Cristo. A fé cristã enquanto fé que é acolhida, professada e vivida *na* Igreja.⁴⁴⁰

⁴³¹ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 69.

⁴³² Cf. BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 77.

⁴³³ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 74.

⁴³⁴ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 58.

⁴³⁵ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 59.

⁴³⁶ LIBANIO, João. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 250.

⁴³⁷ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 58.

⁴³⁸ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 59.

⁴³⁹ BENTO XVI. Discurso no final do Concerto oferecido pelo Presidente da República Italiana, por ocasião do sexto aniversário de início de pontificado, 5-V-2011. In.: <https://goo.gl/nKSryU>. Acesso: 15/11/2017.

⁴⁴⁰ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 68.

3.2 A ECLESIALIDADE DO CRISTÃO: PERTENÇA PELA FÉ

Na encíclica *Lumen Fidei*, escrita pelas mãos de dois pontífices – por ocasião do Ano da Fé, proclamado por Bento XVI – o papa Francisco afirmou ser “a vida do fiel”, “uma existência eclesial” (cf. *LF* 22). O cristão individual é um “cristão eclesial”⁴⁴¹: a) aprende a ver-se a si mesmo a partir da fé que professa (cf. *LF* 22) e, por conseguinte, b) compreende-se a partir de sua pertença eclesial (cf. *LF* 22). Ele pertence à comunidade, que lhe fez cristão⁴⁴² – “ninguém nasce cristão; torna-se cristão” (Tertuliano).

Tudo que foi dito nos leva a conclusão de que se eu estou na Igreja é pelas mesmas razões porque sou cristão. Não se pode crer sozinho. A fé só é possível em comunhão com outros crentes. A fé por sua mesma natureza é força que une. Seu verdadeiro modelo é a realidade de pentecostes, o milagre de compreensão que se estabelece entre os homens de precedência e de história diversas. Esta fé ou é eclesial ou não é fé. Além disso, assim como não se pode crer sozinho, senão só em comunhão com outros, tampouco se pode ter fé por iniciativa própria ou invenção, mas só se existe alguém que me comunica esta capacidade, que não está em meu poder, mas que me precede e me transcende. Uma fé que fosse fruto de minha invenção seria uma contradição, porque poderia me dizer e garantir somente o que eu já sou e sei, mas não poderia nunca superar os limites do meu eu. (...) A fé exige uma comunidade, que tenha poder e seja superior a mim e não uma criação minha nem o instrumentos de meus próprios desejos. (...) somente se pode ser cristão dentro da Igreja, não fora nem junto dela⁴⁴³.

3.2.1 IGREJA, *COMMUNIO ECCLESIALIS*⁴⁴⁴: INICIAÇÃO À VIDA COMUNITÁRIA-ECLESIAL

A Igreja é uma *communio ecclesialis*. Ela não é um mero agregado de crentes individuais⁴⁴⁵, nem é uma simples soma da fé subjetiva de todos os fiéis⁴⁴⁶. Ela é um todo unitário. A Igreja é uma *communio fidelium*. Nela, o batismo é sua porta e seu fundamento (cf. *LG* 14) e a eucaristia é sua fonte e seu ápice (cf. *LG* 11). A Igreja é, por conseguinte, uma

⁴⁴¹ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*, p. 404.

⁴⁴² PAPA FRANCISCO. Audiência Geral, 25-VI-2014. In.: goo.gl/526DSn. Acesso: 15/11/2017.

⁴⁴³ RATZINGER, Joseph. *Por qué permanezco en la Iglesia?*, p. 70.

⁴⁴⁴ O Sínodo Extraordinário dos Bispos, convocado por João Paulo II, por ocasião do vigésimo aniversário do encerramento do Concílio (1965), reafirmou ser a Igreja, mistério de comunhão. “A eclesiologia presente no concílio Vaticano II é primeiramente uma ‘eclesiologia de comunhão’” (PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, p. 259). Na Redação Final (1985), de modo sintético, pela primeira vez, algumas linhas apresentam uma definição teológica, oficial, do conceito de comunhão, centralizado como fundamental característica nos documentos do Vaticano II: “Que significa a complexa palavra “comunhão”? Trata-se fundamentalmente de comunhão com Deus por Jesus no Espírito Santo. Tem-se essa comunhão na Palavra de Deus e nos sacramentos. O Batismo é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja. A Eucaristia é a fonte e o ápice de toda a vida cristã (cf. *LG* 11). A comunhão do corpo de Cristo eucarístico significa e produz, isto é, edifica a íntima comunhão de todos os fiéis no Corpo de Cristo que é a Igreja (cf. 1Cor 10,16). (...) A eclesiologia de comunhão é o fundamento para a ordem da Igreja” (Relatio Finalis II, C, n.1).

⁴⁴⁵ Cf. TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 72.

⁴⁴⁶ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 74.

communio eucharistia. A eucaristia é o centro eclesial da *communio fidelium*. Nela, o cristão batizado torna-se num “cristão eclesial”⁴⁴⁷: a eucaristia conduz o fiel batizado para a plenitude do ser cristão⁴⁴⁸. A *communio ecclesialis* é uma “comunidade sacramental de crentes”⁴⁴⁹: o batismo é a porta sacramental da vida de fé e a eucaristia é o alimento da comunidade batismal, fonte e força criadora de comunhão, plena e gradual, pela fé. A comunhão eclesial é um dom de Deus (cf. *At* 2,42; 4,32).

A comunhão eclesial, na qual cada um se insere pela fé e pelo Batismo, tem a sua raiz e o seu centro na Sagrada Eucaristia. 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’ (1Cor 10, 17)”⁴⁵⁰.

3.2.1.1 Igreja, comunidade batismal – *communio fidelium*

A Igreja é uma comunhão concreta de crentes (cf. *LF* 22). Ela não é um mero agregado de crentes individuais⁴⁵¹, nem é uma simples soma da fé subjetiva de todos os fiéis⁴⁵². Ela é uma *communio fidelium*: uma comunhão de fiéis batizados⁴⁵³ e, por conseguinte, uma *communio ecclesialis*⁴⁵⁴. Uma comunidade eclesial, portanto, indissolúvelmente congregada em torno de “uma só fé” (cf. *Ef* 4,5). A fé batismal (cf. *Tt* 1,4) é o princípio de comunhão eclesial⁴⁵⁵. Através dela, o batizado aprende: a) a ver-se a partir da fé que professa (cf. *LF* 22) e, por conseguinte, b) a compreender-se a partir de sua pertença numa comunidade de fé (cf. *LF* 22). O batismo é o início de uma vida eclesial⁴⁵⁶.

A comunidade de fé, por sua vez, é visível e sacramental. Vive o dom de Deus que recebe através dos irmãos e irmãs, e o celebra no sacramento como dom que é. Se fé

⁴⁴⁷ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*, p. 404.

⁴⁴⁸ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 85.

⁴⁴⁹ PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiologia: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*, p. 259.

⁴⁵⁰ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. SOBRE ALGUNS ASPECTOS DA IGREJA ENTENDIDA COMO COMUNHÃO, n. 5. In.: <https://goo.gl/nEjySt>. Acesso: 20/01/2018.

⁴⁵¹ Cf. TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 72.

⁴⁵² BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 74.

⁴⁵³ Cf. RATZINGER, Joseph. *La Chiesa: una comunità sempre in cammino*, p. 56.

⁴⁵⁴ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 155.

⁴⁵⁵ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 14.

⁴⁵⁶ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 14.

intrinsecamente significa ser incorporado à Igreja e pela Igreja, tem que inclui também a festa sacramental de iniciação ao mistério de Deus, manifesto no Crucificado-Ressuscitado, pela ação do Espírito Santo. O batismo expressa, portanto, essa dupla transcendência ou gratuidade do ato de fé: a fé é dom de Deus através da Igreja, comunidade de fé; ou: dom de Deus e dom da Igreja – não por si, mas por ser este sacramento da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito. Sem essa dupla transcendência, a fé não seria fé cristã. Somos justificados, mas por uma fé que é eclesial, sacramental, recebida e apropriada no sacramento. E vice-versa: o batismo é a apropriação concreta, eclesial, da fé, a que o batizando-se atreveu a aderir e que recebe como dom.⁴⁵⁷

A comunidade batismal é uma comunhão de iniciados, desde o batismo, na fé eclesial⁴⁵⁸: “o batismo é a apropriação concreta, eclesial, da fé”⁴⁵⁹. O dom batismal de Deus faz existir o corpo eclesial (cf. *LG 7*): a) ele inicia o indivíduo à fé comum (cf. *Tt 1,4*) – “a fé é dom de Deus através da Igreja”⁴⁶⁰. A fé batismal, nesse sentido, incorpora-o numa comunidade eclesial (cf. *1Cor 12,13*), que é – em primeiro lugar – uma “comunidade sacerdotal” (cf. *LG 11*), incessantemente reunida para “existir diante Deus”⁴⁶¹. Através da fé batismal, o indivíduo é iniciado à fé eclesial e, simultaneamente, à vida cristã: cremos porque pertencemos à Igreja⁴⁶². A existência do crente é uma existência eclesial (cf. *LF 22*): ele pertence à Igreja, que lhe fez cristão⁴⁶³, na liturgia batismal (cf. *LF 39*).

A transmissão da fé verifica-se, em primeiro lugar, através do Batismo. Poderia parecer que este sacramento fosse apenas um modo para simbolizar a confissão de fé, um acto pedagógico para quem precise de imagens e gestos, e do qual seria possível fundamentalmente prescindir. Mas não é assim, como no-lo recorda uma palavra de São Paulo: «pelo Batismo fomos sepultados com Cristo na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova» (*Rm 6, 4*); nele, tornamo-nos nova criatura e filhos adotivo de Deus. E mais adiante o Apóstolo diz que o cristão foi confiado a uma «forma de ensino» (*typosdidachés*), a que obedece de coração (cf. *Rm 6, 17*): no Batismo, o homem recebe também uma doutrina que deve professar e uma forma concreta de vida que requer o envolvimento de toda a sua pessoa, encaminhando-a para o bem; é transferido para um novo âmbito, confiado a um novo ambiente, a uma nova maneira comum de agir, na Igreja. Deste modo, o Batismo recorda-nos que a fé não é obra do indivíduo isolado, não é um ato que o homem possa realizar contando apenas com as próprias forças, mas tem de ser recebida, entrando na comunhão eclesial que transmite o dom de Deus: ninguém se batiza a si mesmo, tal como ninguém vem sozinho à existência. Fomos batizados (*LF 41*).

⁴⁵⁷ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

⁴⁵⁸ O costume de batizar, como rito de iniciação, em si não é genuinamente cristão. Na história comparada das religiões da Antiguidade encontramos ritos batismais semelhantes aos cristãos. Pode, até mesmo, descobrir-se aspectos comuns. Na história das religiões em geral, os ritos batismais também são interpretados como ritos de iniciação ou transição (Cf. ZILLES, Urbano. *Os sacramentos da Igreja Católica*, p. 81).

⁴⁵⁹ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

⁴⁶⁰ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

⁴⁶¹ Cf. LACOSTA, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1419.

⁴⁶² PAPA FRANCISCO. Audiência Geral, 25-VI-2014. In.: goo.gl/526DSn. Acesso: 15/11/2017.

⁴⁶³ PAPA FRANCISCO. Audiência Geral, 25-VI-2014. In.: goo.gl/526DSn. Acesso: 15/11/2017.

3.2.1.1.1 Batismo, porta e fundamento da fé cristã

No catecismo da Igreja Católica (1983), redigido depois do Concílio Vaticano II (1962-65), reafirmou ser o batismo, o sacramento da fé (cf. *CEC* 1236): a porta sacramental na vida da fé (cf. *CEC* 1236) e o fundamento de toda a vida cristã (cf. *CEC* 1213). Através dele o indivíduo é: a) liberto do pecado e regenerado como filho de Deus (cf. *CEC* 1213); b) sepultado na morte de Cristo (cf. *CEC* 1214) e c) ressuscitado como nova criatura (cf. *CEC* 1214). O batismo é o início próprio para “tornar-se cristão” (cf. *CEC* 1229): através deste sacramento, o batizado é iniciado na fé eclesial⁴⁶⁴, que é dom batismal. A fé cristã vem eclesialmente, pelo sacramento do batismo: ou seja, “fé e batismo vêm juntos”⁴⁶⁵.

O batismo expressa, portanto, essa dupla transcendência ou gratuidade do ato de fé: a fé é dom de Deus através da Igreja, comunidade de fé; ou: dom de Deus e dom da Igreja – não por si, mas por ser este sacramento da autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito. Sem essa dupla transcendência, a fé não seria fé cristã. Somos justificados, mas por uma fé que é eclesial, sacramental, recebida e apropriada no sacramento. E vice-versa: o batismo é a apropriação concreta, eclesial, da fé, a que o batizando-se atreveu a aderir e que recebe como dom.⁴⁶⁶

Na liturgia batismal, o indivíduo é iniciado na fé eclesial⁴⁶⁷ – “nós cremos” e, simultaneamente, na vida cristã – “eu creio”. “Que pedes à Igreja de Deus?” - “A fé” (cf. *CEC* 168). A fé cristã é fé eclesial (cf. *CEC* 181). Através desta fé, que é dom batismal, são gerados novos cristãos eclesiais: ou seja, membros de Cristo (cf. *CEC* 1213), sacramentalmente, incorporados na Igreja (cf. *CEC* 1213), que é seu corpo eclesial. O fiel batizado, dentro dela, professa no singular – “eu creio” – aquilo que é, na verdade, professado no plural – “nós cremos”⁴⁶⁸. A fé cristã é um apropriar-se da fé batismal⁴⁶⁹, sacramentalmente, compartilhado: “crer é um ato eclesial” (*CEC* 181).

É impossível crer sozinhos. A fé não é só uma opção individual que se realiza na interioridade do crente, não é uma relação isolada entre o « eu » do fiel e o « Tu » divino, entre o sujeito autônomo e Deus; mas, por sua natureza, abre-se ao « nós », verifica-se sempre dentro da comunhão da Igreja. Assim no-lo recorda a forma dialogada do Credo, que se usa na liturgia batismal. O crer exprime-se como resposta a um convite, a uma palavra que não provém de mim, mas deve ser escutada; por isso, insere-se no interior de um diálogo, não pode ser uma mera confissão que nasce do indivíduo: só é possível responder «creio» em primeira pessoa, porque se pertence a

⁴⁶⁴ Cf. RAHNER, Karl. *O desafio de ser cristão*, p. 30.

⁴⁶⁵ TRÜTSCH, Josef. *Explicação Teológica da Fé*, p. 74.

⁴⁶⁶ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

⁴⁶⁷ Cf. SESBOÛE, Bernard. *Os Sinais da Salvação*, p. 259.

⁴⁶⁸ Cf. BARREIRO, Álvaro. *A eclesialidade da fé nos novos contextos socioculturais* p. 123.

⁴⁶⁹ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

uma comunhão grande, dizendo também «cremos». Esta abertura ao «nós» eclesial realiza-se de acordo com a abertura própria do amor de Deus, que não é apenas relação entre o Pai e o Filho, entre «eu» e «tu», mas, no Espírito, é também um «nós», uma comunhão de pessoas. Por isso mesmo, quem crê nunca está sozinho; e, pela mesma razão, a fé tende a difundir-se, a convidar outros para a sua alegria. Quem recebe a fé, descobre que os espaços do próprio «eu» se alargam, gerando-se nele novas relações que enriquecem a vida (LF 39).

Nesta perspectiva, a fé cristã é a apropriação concreta da fé batismal⁴⁷⁰: a) ela *inicia* o indivíduo à fé eclesial (cf. *1Cor* 12,13) e, conseqüentemente, b) *incorpora* o fiel batizado na comunidade eclesial, que é – em primeiro lugar – uma comunidade de batizados, sacramentalmente, “reunido para existir diante Deus”⁴⁷¹.

Ninguém se torna cristão por si só! É claro isto? Ninguém se torna cristão por si só! Os cristãos não se fazem no laboratório. O cristão faz parte de um povo que vem de longe. O cristão pertence a um povo que se chama Igreja, e é esta Igreja que o faz cristão, no dia do Batismo e depois no percurso da catequese, e assim por diante.⁴⁷²

3.2.1.1.2 Comunidade batismal: pertença à única fé

A comunidade eclesial é uma comunidade de batizados⁴⁷³. Ela é uma *communio fidelium*. A fé batismal, nela, é um princípio de comunhão eclesial. Através do batismo, o fiel é congregado nela. Ela não é um simples corpo social, mas uma comunhão de fiéis batizados. Ela é uma assembleia de pessoas batizadas. O batismo, nesse sentido, marca o início de uma pertença comunitária, descortinada pela fé, assumida na liturgia: ele imprime, na vida do batizado, a) um caráter eclesial⁴⁷⁴ e, por conseguinte, b) um modo novo de existir⁴⁷⁵. A pertença eclesial, efetivada pela fé, torna-se uma existência eclesial (cf. LF 22). Ela introduz o fiel batizado num novo modo de existir: um existir cristão⁴⁷⁶.

Não vivemos isolados e não somos cristãos a título individual, cada qual por sua própria conta, não, *a nossa identidade cristã é pertença!* Somos cristãos porque pertencemos à Igreja. É como um sobrenome: se o nome é «sou cristão», o sobrenome é «pertenço à Igreja». (...) Ninguém se torna cristão por si só! É claro isto? Ninguém se torna cristão por si só! Os cristãos não se fazem no laboratório. O cristão faz parte de um povo que vem de longe. O cristão pertence a um povo que se chama Igreja, e é

⁴⁷⁰ TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã*, p. 212.

⁴⁷¹ Cf. LACOSTA, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1419.

⁴⁷² PAPA FRANCISCO. Audiência Geral, 25-VI-2014. In.: goo.gl/526DSn. Acesso: 15/11/2017.

⁴⁷³ BARREIRO, Álvaro. *Povo santo e pecador*, p. 60.

⁴⁷⁴ Cf. SESBOÛE, Bernard. *Os Sinais da Salvação*, p. 259.

⁴⁷⁵ BINGEMER, Maria Clara. *A Identidade Crística: sobre a identidade, a vocação e a missão dos leigos*, p. 32.

⁴⁷⁶ BINGEMER, Maria Clara. *A Identidade Crística: sobre a identidade, a vocação e a missão dos leigos*, p. 32.

esta Igreja que o faz cristão, no dia do Batismo e depois no percurso da catequese, e assim por diante.⁴⁷⁷

Uma existência cristã é uma existência eclesial (cf. *LF* 22). Um cristão, separado da *communio fidelium*, deixaria de ser cristão⁴⁷⁸. Cada fiel batizado participa de uma comunhão ininterrupta de fiéis: “ser cristão significa sempre pertencer ao Cristo total e, portanto, à Igreja também”⁴⁷⁹. O cristão batizado é um cristão eclesial: através do batismo é incorporado à fé eclesial, que é dom batismal. O batismo é um início que aponta para a incorporação plena na comunhão eucarística (Cf. *UUE* 66).

3.2.1.2 Igreja, comunidade eucarística – *communio eucharistica*

O século XX, além de ser o século da Igreja, é também marcado pela renovação da teologia da eucaristia na re-descoberta da constante comunhão que existe entre o mistério do corpo eclesial de Cristo e o mistério de seu corpo eucarístico. A Igreja é uma *communio eucharistica*. Junto do sacramento do batismo (*sacramentum audibile*), a eucaristia (*verbum visibile*): a) une os fiéis batizados entre si (cf. *LG* 3); b) edifica a comunidade batismal (cf. *PO* 6); e c) vincula os fiéis batizados à comunidade eucarística⁴⁸⁰, que é a Igreja. O efeito da eucaristia é precisamente a Igreja⁴⁸¹: ela edifica a Igreja, que é o Corpo eclesial de Cristo. A Igreja é sacramento da comunhão⁴⁸²: de eucaristia a eucaristia, ela reúne à mesa todos os fiéis (cf. *1Cor* 10,17), uma vez já incorporados pelo sacramento do batismo (cf. *UUE* 66). A mesa eucarística é o coração da própria Igreja (cf. *EE* 26): ela “não vive a partir de si mesma, mas a

⁴⁷⁷ PAPA FRANCISCO. Audiência Geral, 25-VI-2014. In.: goo.gl/526DSn. Acesso: 15/11/2017.

⁴⁷⁸ DE LUBAC, Henri. *La fe Cristiana*, p. 187.

⁴⁷⁹ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 100.

⁴⁸⁰ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 89-90.

⁴⁸¹ KUNRATH, Pedro. *Eucaristia, intercomunhão e diálogo ecumênico: por uma eclesiologia eucarística*, p. 85.

⁴⁸² Segundo Walter Kasper, “se procurarmos em nossos tradicionais manuais dogmáticos encontraremos pouco, ou até mesmo nada, sobre o assunto ‘eucaristia: sacramento da unidade’. Tudo se concentra nas palavras de transformação, na presença real e no caráter sacrifício (...) Foi sobretudo o grande erudito da Igreja, Agostinho, que entendeu a conexão entre a eucaristia e a Igreja em toda a sua profundidade e formulou o seu conceito. Ele chamou a eucaristia de *signum unitatis, vinculum caritatis*. (...) São encontrados também em Tomás de Aquino. Ele ainda cita o antigo nome *synaxis* como definição da eucaristia e chama-a de *sacramentum ecclesiasticae unitatis*”. Para teólogos como Boaventura e Tomás de Aquino, a ideia de eucaristia como sacramento da unidade não é algo secundário e passageiro; não é um impulso devocional, e não é nada que possamos dizer, ao lado das verdades dogmáticas, sobre a presença real e o caráter de sacrifício da eucaristia. Pelo contrário, para eles essa ideia é algo essencial, até mesmo a essência da eucaristia. Para eles o importante não é a presença de Jesus Cristo na eucaristia; para eles, ela é apenas uma realidade intermediária, que definem com *res et sacramentum*, quer dizer, uma ‘coisa’ que, por seu lado, também é um símbolo e que aponta para a ‘coisa’ verdadeira. Essa ‘coisa’ verdadeira da eucaristia é a unidade da Igreja” (KASPER, Walter. *op. cit.*, p. 101-103).

partir da eucaristia”⁴⁸³; nasce do partir do único pão⁴⁸⁴. A eucaristia faz a Igreja (cf. *EE* 26): fonte de comunhão e de fraternidade – um único corpo que deriva de um único pão⁴⁸⁵.

A Igreja ensina, desde longa tradição, que “Cristo instituiu a Eucaristia na noite de sua paixão” (DS 1638). As quatro narrativas da instituição da eucaristia (cf. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-25) têm seu habitat na Liturgia da comunidade. A refeição é sempre um momento importante na vida da família e da própria comunidade. Sentar-se à mesa e comer juntos significa repartir os dons, as alegrias, os sofrimentos; oportuniza o encontro, demonstra hospitalidade e amizade e a caridade entre que une as pessoas. E cada refeição tem, em princípio, o sentido de uma comunhão fraterna.⁴⁸⁶

A Igreja é uma comunidade eucarística (cf. *EE* 26). É, no seu próprio ser, eucarística. Nela, a comunidade eclesial reconhece-se a) ser reunida sob a iniciativa divina; b) ser participante da missão do seu Senhor; e c) ser constituída, sob a forma sacramental, *sacramentum ecclesiasticae unitatis* (cf. *UUE* 66). A Igreja é uma só, porque uma só é a eucaristia (cf. *1Cor* 10,16-17). “A Igreja é todo lugar em que os cristãos se reúnem ao redor da mesa do Senhor, para a celebração da Santa Ceia”⁴⁸⁷. A eucaristia é, neste sentido, sacramento da pertença eclesial: através da eucaristia, os fiéis batizados assimilam a páscoa de Cristo, entram em seu sacrifício e atualizam sua pertença eclesial⁴⁸⁸. A fé batismal, através dela, nutre-se e se fortalece e, em virtude dela, cresce e se edifica de maneira sempre nova⁴⁸⁹. Um cristão não sobreviveria isolado, senão numa comunhão eclesial. A comunhão eucarística, nesse sentido, torna-se medida do “ser Igreja”⁴⁹⁰: exprime, de maneira sensível e visível, a unidade e a pertença, relacional e comunal, ao Corpo eclesial de Cristo. Uma pertença que não pode ser individualista, mas comunitário e eclesial: comer e beber, juntos, do mesmo corpo e do mesmo sangue eucarístico do Senhor. Nesta perspectiva, a comunidade de fiéis, caso queira ser comunidade cristã, precisa ser, primeiramente, comunidade eucarística. Afinal, “toda a salvação está eclesialmente estruturada e, por conseguinte, comunica-se eclesialmente”⁴⁹¹. A Eucaristia é, por definição, o Sacramento da Igreja: a ação eclesial central, da qual nasce e na qual se manifesta a comunhão de todos aqueles que são incorporados a Cristo na sua Igreja (cf. *1 Cor*

⁴⁸³ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 156.

⁴⁸⁴ Cf. RATZINGER, Joseph. *Eucaristia, comunhão e solidariedade*, s/p.

⁴⁸⁵ RATZINGER, Joseph. *Eucaristia, comunhão e solidariedade*, s/p.

⁴⁸⁶ KUNRATH, Pedro. *A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard*, p. 111.

⁴⁸⁷ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 101.

⁴⁸⁸ Cf. SESBOÛE, Bernard. *Os Sinais da Salvação*, p. 269.

⁴⁸⁹ Cf. KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 156.

⁴⁹⁰ KUNRATH, Pedro. *A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard*, p. 114.

⁴⁹¹ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 101.

10, 16-17)⁴⁹². A Igreja vive da eucaristia (cf. *EE* 6 e 7): ela “é o centro da assembleia dos fiéis” (*PO* 5) – “sacramento da unidade eclesial” (*Suma Theologiae*, II. q. 67).

Nenhuma comunidade cristã se edifica sem ter a sua raiz e o seu centro na celebração da santíssima Eucaristia, a partir da qual, portanto, deve começar toda a educação do espírito comunitário (*PO* 6).

3.2.1.2.1 Eucaristia, fonte e centro da vida cristã

Na constituição dogmática *Lumen Gentium*, o Concílio Vaticano II reafirmou ser a eucaristia, fonte e ápice de toda vida cristã (cf. *LG* 11). A eucaristia é o *sacramentum sacramentorum*: a memória atualizada da paixão-morte-ressurreição do Senhor, o sacramento de unidade e de comunhão eclesial, o louvor a Deus e vínculo de fraternidade⁴⁹³. A eucaristia, sacramentalmente, atualiza o Mistério pascal: ela é evento escatológico de antecipação da reconciliação e da superação das divisões humanas⁴⁹⁴. A eucaristia é a ação eclesial central e máxima da Igreja (cf. *EE* 3). Através da eucaristia, os fiéis batizados, iniciados na fé eclesial, tornam-se Corpo de Cristo (cf. *LG* 7). A eucaristia é o alimento da comunidade batismal e, por conseguinte, a fonte de comunhão fraterna.

É nesse corpo que a vida de Cristo se difunde nos que crêem, unidos de modo misterioso e real, por meio dos sacramentos, a Cristo padecente e glorioso. Com efeito, pelo Batismo somos assimilados a Cristo; «todos nós fomos batizado no mesmo Espírito, para formarmos um só corpo» (1 Cor. 12,13). Por este rito sagrado é representada e realizada a união com a morte e ressurreição de Cristo: «fomos sepultados, pois, com Ele, por meio do Batismo, na morte»; se, porém, «nos tornamos com Ele um mesmo ser orgânico por morte semelhante à Sua, por semelhante ressurreição o seremos também (Rom. 6, 4-5). Ao participar realmente do corpo do Senhor, na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós. «Porque há um só pão, nós, que somos muitos, formamos um só corpo, visto participarmos todos do único pão» (1Cor. 10,17). E deste modo nos tornamos todos

⁴⁹² A eclesiologia do Vaticano II enriqueceu-se com os elementos do conceito original de comunhão. A partir do Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985, por ocasião da celebração dos vinte anos da conclusão do Concílio Vaticano II (1962-1965), pode-se evidenciar uma nova etapa na pesquisa teológica da koinonia-communio, pois a eclesiologia de Comunhão é considerada, sem dúvida, como “a ideia central e fundamental nos documentos do Concílio”. E sob a onda desta tomada de consciência, a koinonia-communio é usada sempre mais como a categoria-chave da Eclesiologia católica. Algumas considerações sobre a noção de Eclesiologia de Comunhão: “La innovación del Vaticano II de mayor transcendencia para la Eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido El haber centrado la teología Del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión”, cf. A. ANTÓN, Primado y colegialidad, Madrid, 1970, p. 34; “Una de las ideas fundamentales de la eclesiología del Concilio, la idea fundamental más bien, es la de comunión [...] Los textos conciliares y su eclesiología de comunión en modo alguno están superadas. Podría incluso decir se que su recepción no ha hecho más que comenzar”, cf. W. KASPER, La Iglesia como comunión. In *Communio* 1 (1991), p. 51-52; G.L.B. HACKMANN, Eclesiologia de Comunhão: ameaça ou perspectiva para a Igreja?. In: *Teocomunicação* 102 (1993), p. 499-508.

⁴⁹³ Cf. KUNRATH, Pedro. *A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard*, p. 632.

⁴⁹⁴ KUNRATH, Pedro. *A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard*, p. 632.

membros desse corpo (cfr. 1Cor. 12,27), sendo individualmente membros uns dos outros» (Rom. 12,5) (LG 7).

A eucaristia é “fonte e ápice da vida cristã” (LG 11): a) o centro da vida eclesial (cf. EE 11) e, por conseguinte, b) o ponto conclusivo da iniciação cristã, iniciada na liturgia batismal (cf. LG 11, 26; CD 30; PO 5). A vida cristã é, essencialmente, eucarística (cf. SCa 6). Nela, a iniciação cristã encontra seu ápice (cf. EE 1); nela, se concentra toda a totalidade da vida cristã⁴⁹⁵. Ela concretiza a incorporação do fiel batizado (EE 23). Ela é fonte de comunhão e de comunidade (cf. LG 3); aspectos de um todo eclesial, que prepara o fiel para a comunhão com Cristo. A centralidade da eucaristia exprime identidade da vida cristã⁴⁹⁶. Ela é a medida do “ser Igreja”: “um modo de ser, que passa de Jesus para o cristão” (MND 25), sem dúvida, eclesial e comunitária.

Participar na ação litúrgica, comungar o corpo e o sangue de Cristo significa, ao mesmo tempo, tornar cada vez mais íntima e profunda a própria pertença Àquele que morreu por nós (1 Cor 6, 19s; 7, 23). Verdadeiramente quem se nutre de Cristo, vive por Ele. Compreende-se o sentido profundo da comunhão dos santos (*communio sanctorum*), relacionando-a com o mistério eucarístico. A comunhão tem sempre e inseparavelmente uma conotação vertical e uma horizontal: comunhão com Deus e comunhão com os irmãos e irmãs. Estas duas dimensões encontram-se misteriosamente no dom eucarístico. «Onde se destrói a comunhão com Deus, que é comunhão com o Pai, com o Filho e com o Espírito Santo, destrói-se também a raiz e a fonte da comunhão entre nós. E onde a comunhão entre nós não for vivida, também a comunhão com o Deus-Trindade não é viva nem verdadeira». Chamados, pois, a ser membros de Cristo e conseqüentemente membros uns dos outros (1Cor 12, 27), constituímos uma realidade ontologicamente fundada no Batismo e alimentada pela Eucaristia, realidade essa que exige ter expressão sensível na vida das nossas comunidades (SCa 76).

3.2.1.2.2 Comunidade eucarística: pertença à única mesa

Nos últimos três ou quatro séculos, de forma bastante unilateral, acentuou-se o culto de adoração eucarística, através da hóstia consagrada⁴⁹⁷, como objeto de adoração⁴⁹⁸. Uma compreensão muito reduzida e espiritualista da eucaristia. É algo, sem dúvida, importante (cf. EE 25). Mas não era aquilo que Cristo queria, na verdade, com a sua instituição, durante a

⁴⁹⁵ KUNRATH, Pedro. *A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard*, p. 109.

⁴⁹⁶ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 83.

⁴⁹⁷ A compreensão da eucaristia, no passado, era como um sacramento para a adoração: se Deus está presente é preciso adorá-lo. Quase não se ousava mais comungar. A piedade popular reduziu a eucaristia à adoração. Isso conduziu a uma tônica unilateral da adoração: a comunhão pelos olhos. Nisso, há, sem dúvidas, muita coisa boa e sincera, da qual hoje precisaríamos recuperar um pouco. Talvez, hoje, tenhamos pouco temor e, às vezes, se participe da mesa do Senhor de forma bastante superficial. A eucaristia, todavia, foi instituída num contexto de uma refeição.

⁴⁹⁸ Cf. ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*, p. 204.

última ceia, quando esteve sentado à mesa com os apóstolos (cf. *Lc* 22,14). A eucaristia foi instituída num contexto de uma refeição⁴⁹⁹: “Fazei isto em memória de mim” (*Lc* 22,19; *1Cor* 11,24; cf. *SC* 47). Ele colocou a última ceia com sua comunidade discipular um horizonte eclesiológico. O sentido original da eucaristia é ser comunhão (cf. *1Cor* 10,17): reunir todos numa única mesa (cf. *EE* 24). Ela é fração do pão (cf. *At* 2,42). É um “comer a Cristo juntos”⁵⁰⁰. A participação comum no corpo eucarístico do Senhor constitui, nesta perspectiva, uma comunhão fraterna no corpo eclesial (*1Cor* 10,16ss). Não se comunga sozinho. É o próprio Cristo que, nela, une seus fiéis⁵⁰¹. Através dele, cada um toma parte nela (cf. *EE* 11). Seu corpo é o centro do corpo eclesial (cf. *EE* 3): comungar, nesse sentido, significa pertencer à comunidade eucarística. A comunhão é sacramento da fraternidade cristã: fração do único pão eucarístico, que é seu Cristo, numa única mesa eclesial, que é a Igreja, seu corpo eclesial.

Se querem pertencer a Deus, pertençam a única mesa: a Eucaristia reúne a todos num único banquete. E, como mencionado, em comum não há só a mesa, mas aquilo que é comido; realmente é, de fato, uma mesma e única coisa: todos comem do corpo de Cristo, porque todos estão unidos espiritualmente na mesma realidade fundamental que é Cristo, todos entram, por assim dizer, num único espaço espiritual que é Cristo. (...) Na Eucaristia, (...) todos os comungantes, por meio da comunhão, são tirados para fora de si e assimilados ao único alimento, isto é, a realidade espiritual de Cristo. O que significa, por sua vez, que eles são também amalgamados entre si. São levados para fora de si, e conduzidos a um único centro. (...) E este é o autêntico significado da Sagrada Comunhão: que os comungantes tornem-se entre si uma coisa só, por meio da uniformização a Cristo. (...) Pela sua própria natureza, a comunhão é o sacramento da fraternidade cristã.⁵⁰²

O sacramento da eucaristia é, nesta perspectiva, “sacramento da comunhão eclesial” (*EE* 43): “cria comunhão e educa para a comunhão” (*EE* 40). A comunhão deve ser, primeiramente, comunhão eclesial, caso queira ser comunhão sacramental-eucarística⁵⁰³. Não podemos partilhar do mesmo pão eucarístico sem, também, partilhar da mesma mesa eclesial. O pão eucarístico reúne, sob a forma sacramental, ao redor da mesa, todos os batizados: a) une os batizados entre si (cf. *LG* 3); b) edifica a comunidade batismal (cf. *PO* 6); e c) vincula os fiéis batizados à comunidade eucarística⁵⁰⁴. A mesa eclesial constitui, junto do pão eucarístico, o centro da vida cristã. “Não só cada um de nós recebe Cristo, mas também Cristo recebe cada

⁴⁹⁹ ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*, p. 211.

⁵⁰⁰ ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*, p. 214.

⁵⁰¹ ZILLES, Urbano. *Os Sacramentos da Igreja Católica*, p. 214.

⁵⁰² RATZINGER, Joseph. *La Comunione, sacramento della fraternità Cristiana* – Um saggio di Joseph Ratzinger del 1960. Disponível em: <https://goo.gl/HNtTbG>. Acesso em: 14/01/2018.

⁵⁰³ KUNRATH, Pedro. *A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard*, p. 118.

⁵⁰⁴ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 89-90.

um de nós” (EE 21). A eucaristia é o sacramento da fraternidade entre Deus e os homens e, portanto, desde Deus, uma fraternidade dos homens entre si (cf. EE 21 e 23). “Porque há um só pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto participarmos de um só pão” (1Cor 10,17). A comunhão sacramental permite, ao fiel batizado, ir além de um estreito individualismo⁵⁰⁵, a fim de adentrar ao largo horizonte da vida eclesial e atualiza sua consciência de pertença eclesial⁵⁰⁶. A eucaristia é uma comunhão individual com Cristo, todavia, sempre dentro de uma relação maior com a comunhão da Igreja⁵⁰⁷ – fonte de comunhão e de fraternidade. A eucaristia, na tua totalidade, visa a *communio*, pessoal e eclesial⁵⁰⁸. A eucaristia é o alimento da comunidade batismal.

O significado primário da comunhão não é o encontro do indivíduo com seu Deus - para isso haveria outros meios -, mas exatamente a fusão dos indivíduos entre si por meio de Cristo. Pela sua própria natureza, a comunhão é o sacramento da fraternidade cristã. Isto parece-me extremamente importante no que diz respeito à recepção concreta da comunhão. Já em nossas orações, após a comunhão, deveríamos tomar consciência, sempre de novo, de que recebemos o sacramento da fraternidade e deveríamos tentar entender o compromisso que ele exige. Deste modo, deveríamos saber claramente que o catolicismo não se afirma unicamente numa relação vertical do indivíduo com Cristo e com o Pai, (...) mas que pertence, essencialmente, à natureza do catolicismo também uma ligação horizontal, o vínculo dos comungantes e das comunidades eucarísticas entre si⁵⁰⁹.

A Igreja é comunidade eucarística: “vive da Eucaristia” (EE 1). Através da comunhão eucarística é fundada, portanto, a comunhão eclesial⁵¹⁰. Ser cristão consiste, nesse sentido, participação na comunidade do corpo do Senhor, que é a Igreja (cf. EE 23). A comunhão sacramental é o selo de pertença mútua dos cristãos entre si, através de sua ligação comum com Cristo (cf. 1Cor 10,16-17). Comungar com Cristo é, na sua essência, comungar uns com os outros (cf. 1Jo 1,7). “Quem se nutre de Cristo, vive por Ele” (SCa 76). O individualismo e o subjetivismo modernos instalaram-se também na concepção geral da eucaristia e mais ainda na prática eucarística⁵¹¹. O problema vai mais fundo: “precisamos libertar a eucaristia não só de uma concepção individualista unilateral, mas também de uma perspectiva comunitária estreita e unilateralmente individualista”⁵¹². A Igreja é tão absolutamente eucarística na profundidade

⁵⁰⁵ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 113.

⁵⁰⁶ Cf. SESBOÛE, Bernard. *Os Sinais da Salvação*, p. 269.

⁵⁰⁷ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 101-102.

⁵⁰⁸ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 89.

⁵⁰⁹ RATZINGER, Joseph. *La Comunione, sacramento della fraternità Cristiana* – Um saggio di Joseph Ratzinger del 1960. Disponível em: <https://goo.gl/HNtTbG>. Acesso em: 14/01/2018.

⁵¹⁰ KASPER, Walter. *A Igreja Católica*, p. 155.

⁵¹¹ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 102.

⁵¹² KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 103.

de seu ser como a Eucaristia é tão absolutamente eclesial⁵¹³. A *communio eucarística* é uma *communio ecclesialis*⁵¹⁴: a eucaristia une cada fiel ao próprio Cristo (cf. *1Cor* 10,17) e, por conseguinte, conduz o fiel batizado para a plenitude do ser cristão⁵¹⁵. Ele “significa e ao mesmo tempo realiza a unidade dos crentes, que formam um só corpo em Cristo” (*LG* 3). “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*DCE* 1).

Todo nosso cristianismo poderia mudar seu rosto, se fosse de novo evidente que ser cristão e ser “comungante” é uma mesma e única coisa. Ser cristão deveria voltar a ser algo muito mais real, mais dinâmico, mais originário e genuíno. A consciência de pertença à comunidade eucarística poderia ser uma nova luz para a nossa vida diária. A Igreja recuperaria sua concretude, nosso ser cristão não seria apenas um dado estatístico, mas uma realidade viva⁵¹⁶.

⁵¹³ KUNRATH, Pedro. *Eucaristia, intercomunhão e diálogo ecumênico*: por uma eclesiologia eucarística, p. 85.

⁵¹⁴ KASPER, Walter. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*, p. 155.

⁵¹⁵ Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 85.

⁵¹⁶ RATZINGER, Joseph. *La Comunione, sacramento della fraternità Cristiana* – Um saggio di Joseph Ratzinger del 1960. Disponível em: <https://goo.gl/HNtTbG>. Acesso em: 14/01/2018.

CONCLUSÃO

A questão da pesquisa, aqui levantada, entrou já no núcleo de nosso primeiro capítulo, mas acompanhou a reflexão da dissertação como um todo, ora em primeiro plano, ora como pano de fundo: a *dissociação* entre *vida cristã* e *fé eclesial*, histórica e atualmente, retratada pela *privatização da fé* e da *religião* às esferas da *subjetividade individual*. Surgia, assim, o ponto de partida de nossa reflexão teológico-pastoral: pensar a fé cristã católica, desde suas *fronteiras simbólicas*, quer de natureza geográfica, quer de caráter social ou cultural. Em nenhum momento houve a intenção de examinar os ditames que regem a consciência religiosa dos crentes não-católicos, mas a autenticidade de um catolicismo sem eclesialidade. A primeira abordagem, portanto, partiu de um olhar panorâmico e retrospectivo. Uma exposição histórico-religiosa da fé católica, num primeiro momento, possibilitou uma transposição de nosso pensar teológico até ao berço histórico-religioso de nossa fé católica. Não conseguiríamos entender nosso presente pastoral senão à luz do nosso passado eclesial. O caminho traçado, talvez nem sempre claro ao longo da pesquisa, trouxe-nos outros elementos para nossa reflexão, além de uma aproximação maior da atualidade da questão colocada pela nossa dissertação: religiosidade, sem eclesialidade. O maior desafio seja, talvez, agora, o que fazer da leitura teológica, até aqui, alcançada pela nossa pesquisa. O problema, na medida em que foi sendo pensado, foi tornando-se cada vez mais grave. Sabemos: ignorá-lo, agora, seria, no mínimo, precipitado. O problema quer se queira ou não, já está posto. Ele, de fato, existe. E, claro, não é algo que se possa resolver de um dia para outro. Mas, sem sombras de dúvidas, precisa ser pensado, embora, agora, precise ser interrompido para a exposição de algumas possíveis conclusões. A exposição de algumas linhas de reflexão não é a conclusão de um pensamento nem de uma investigação: novas perguntas exigem sempre novas respostas, as quais, entretanto, não podem ser inventadas, mas tecidas a partir da fidelidade às reais perguntas postas pelo mundo de hoje, por mais desconcertantes que sejam. Se fugirmos delas, é presságio de um fim catastrófico; se as assumirmos, é prenúncio de um tempo pascal, de um novo começo. Apresentaremos três pontos que julgamos serem os mais imprescindíveis para este momento histórico, com o seguinte intuito:

Quanto mais a Igreja procurar reconhecer suas fronteiras e quanto mais souber discriminar o que realmente é cristão, mesmo que ela fique reduzida a uma pequena grei, com tanto maior realismo saberá e deverá reconhecer a sua tarefa. (...) O processo de “desmundanização” da Igreja é algo necessário. (...) A Igreja, quer queira, quer

não, chegará a uma situação tal que precisará desfazer de toda a identificação com mundo e tornar-se novamente o que ela deve ser: comunidade daqueles que crêem⁵¹⁷.

I

A determinação prévia do *lugar eclesial* de nossa dissertação, já de imediato, nos permitiu alcançar um primeiro elemento conclusivo, suscitador de outros. A *Igreja diocesana do Rio Grande*, inadiavelmente, (1) deveria passar por uma “conversão eclesial” (cf. *DAP* 367). Uma conversão que, promova, antes de tudo, uma renovada consciência comunitária, desde a renovação de suas próprias estruturas religiosas, em grande parte, detentora de muitos esforços e iniciativas comunitárias e, por vezes, desfavorecedora de uma autêntica e madura transmissão da fé cristã. Nossa diocese, caso queira ser sinal e instrumento de Deus, precisa renovar-se. Uma renovação eclesial, portanto, capaz de revitalizar nosso modo de ser católico e nosso modo de pertencer à Igreja. Assim, “toda renovação da Igreja consiste essencialmente numa maior fidelidade à própria vocação” (*UR* 6). Não se trata de negar aspectos e experiências recebidas da *Traditio*, mas de retomar de modo orgânico e sistemático as coordenadas de fundo da vida eclesial, capaz de gerar e de formar autênticos cristãos eclesiais. Toda autêntica renovação exige uma conversão, tanto das estruturas quanto das pessoas.

A Igreja necessita de forte impulso que a impeça de se instalar na comodidade, no cansaço e na indiferença (...). Necessitamos que cada comunidade cristã se transforme num poderoso centro de irradiação da vida em Cristo. Esperamos um novo pentecostes que nos livre do cansaço, da desilusão, da acomodação ao ambiente; esperamos uma vinda do Espírito que renove nossa alegria e nossa esperança. Por isso, é imperioso assegurar momentos de oração comunitária que alimentem o fogo de um ardor incontido e tornem possível um atraente testemunho de unidade “para que o mundo creia” (Jo 17,21) (*DAP* 362).

Na diocese do Rio Grande, frequentemente, constatamos: muita tradição, pouca conversão; muita crença, pouca pertença; muita religiosidade, pouca eclesialidade. Um cenário habitual, todavia, entristecedor. A Igreja diocesana, nesta perspectiva, deveria renovar suas estruturas religiosas, sobretudo, passar de uma pastoral de conservação, centrada na tradição devocional e na sacramentalização, para uma pastoral missionária, centrada na conversão (na metanoia, no sentido bíblico do termo: mudança de mentalidade) e na renovação. Nenhuma comunidade eclesial poderia deixar-se reduzir à simples administração de sacramentos (habitualmente, reduzidos a ritos vazios e mágicos ou às convenções sociais), tampouco, poderia deixar-se restringir à organização de eventos de massas (festa do padroeiro, bailes,

⁵¹⁷ RATZINGER, Joseph. *O Novo Povo de Deus*, p. 301 e 302.

quermesses, etc), embora, sejam importantes e devotamente preparados. As comunidades precisam abrir-se, eclesialmente, “a uma reforma permanente de si mesma por fidelidade a Jesus Cristo” (EG 26). Já nos dizia o documento de Aparecida: “trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários” (DAp 11). A necessidade de uma conversão eclesial, que inclui ultrapassar uma pastoral de conservação ou de manutenção, se impõe diante do desafio de manter sempre viva e atual a novidade do Evangelho, preservada e transmitida pela tradição da Igreja. A vida eclesial de muitas comunidades está, comumente, vitimada pelos trágicos interesses humanos (muita devoção, pouca conversão) e, repetidas vezes, são empobrecidas pelas dimensões periféricas da fé (muita religiosidade, pouca eclesialidade). O intimismo reduz o religioso à dimensão invisível e antissocial da pessoa, perdendo-se toda a riqueza do encontro comunitário. Nossas comunidades eclesiais precisam “sonhar” com uma renovação pastoral, que favoreça tornarem-se “comunidades diuturnamente mistagógicas, preparadas para permitir que o encontro com Jesus Cristo se faça e se refaça permanentemente” (DGAE/94, n. 91).

II

Nesta perspectiva, a *Igreja diocesana do Rio Grande* (2) deveria investir e priorizar as pequenas comunidades eclesiais, lugar de comunhão e de participação. Elas são fonte privilegiada de conversão e de renovação eclesial: nelas, o fiel católico matura sua *consciência comunitária de fé* e, por conseguinte, renova seu espírito de *pertença eclesial*. Uma autêntica *conversão eclesial* pressupõe uma *renovada consciência comunitária*, desde a revitalização da *vivência comunitária da fé*: o encontro comunitário é, indiscutivelmente, o lugar privilegiado para a vivência e a maturação da fé. Ninguém crê sozinho. Isso não tem nada a ver com um resgate unilateral das comunidades eclesiais de base (CEBs), tampouco na anulação dos momentos religiosos de massa (festas ao padroeiro, romarias, procissões, etc), ainda que, neles, muitos estejam perdidos em meio ao anonimato religioso. Trata-se, antes, de colocar em primeiro plano a vida comunitária, onde prevaleçam a comunhão fraterna e a *pertença eclesial*. “Não pode existir vida cristã fora da comunidade” (DAp 278). O encontro comunitário abre o fiel ao *tu* do *outro*: intensifica as relações interpessoais, amplia os espaços de fraternidade e de acolhida e fortalece a vida comunitária, no tamanho humano de cada lugar. Ela é a alma de uma comunidade eclesial. A relação “eu-tu” precisa desembocar em um “nós”. Uma comunidade estéril, sem vida comunitária, deixa de ser eclesial e se torna uma associação qualquer, ainda

que se reúna em torno de princípios e práticas religiosas. A pequena comunidade é o caminho ideal para superação de uma pastoral de massificação, de conservação e de sacramentalização, na qual, as pessoas se perdem no anonimato. A privatização da religião às esferas pessoais dificulta as relações mais profundas e espontâneas. As pequenas comunidades, de tamanho humano, possuem um forte potencial evangelizador e catequizador: elas retiram o cristão do anonimato religioso, facilmente, estimulado por uma mentalidade religiosa individualista. O individualismo enfraquece os vínculos comunitários. As pequenas comunidades, contendo dimensões menores, de tamanho humano, são as que melhor favorecem a experiência concreta e imediata de comunhão fraterna e de pertença eclesial, de crescimento na fé e de partilha da vida. São elas, igualmente, que garantem uma maior perseverança após os sacramentos, minimizando assim a sacramentalização. A pequena comunidade é a própria comunidade eclesial, pastoralmente, re-significada: ela deve ser tão grande que caibam, nela, todos e, por outro lado, deve ser tão pequena que ninguém, nela, se sinta sozinho; ela deve estreitar os laços e diminuir as lacunas existentes entre os fiéis. A vivência cristã só é possível em comunidades que tenham uma dimensão que proporcione a convivência fraterna de seus membros (cf. *DM* 15). A comunhão eclesial é o sacramento da fraternidade cristã: selo de pertença mútua dos cristãos entre si, através de sua ligação comum com Cristo.

Tudo que foi dito nos leva a conclusão de que se eu estou na Igreja é pelas mesmas razões porque sou cristão. Não se pode crer sozinho. A fé só é possível em comunhão com outros crentes. A fé por sua mesma natureza é força que une. Seu verdadeiro modelo é a realidade de pentecostes, o milagre de compreensão que se estabelece entre os homens de precedência e de história diversas. Esta fé ou é eclesial ou não é fé. Além disso, assim como não se pode crer sozinho, senão só em comunhão com outros, tampouco se pode ter fé por iniciativa própria ou invenção, mas só se existe alguém que me comunica esta capacidade, que não está em meu poder, mas que me precede e me transcende. Uma fé que fosse fruto de minha invenção seria uma contradição, porque poderia me dizer e garantir somente o que eu já sou e sei, mas não poderia nunca superar os limites do meu eu. (...) A fé exige uma comunidade, que tenha poder e seja superior a mim e não uma criação minha [nem os instrumentos] de meus próprios desejos. (...) somente se pode ser cristão dentro da Igreja, não fora nem junto dela⁵¹⁸.

A vivência comunitária da fé precisa, cada vez mais, ser estimulada (e repensada!) por toda diocese. Ela reflete a opção por uma pastoral mais personalizada, a fim de que não se tenha apenas cristãos no meio das grandes massas impessoais. Diluídos em massas, os cristãos se perdem no anonimato. As pequenas comunidades são centro de irradiação de comunhão e de pertença. Nela, o elemento fundamental deve ser o grau de pertença de seus indivíduos, onde

⁵¹⁸ RATZINGER, Joseph. *Por qué permanezco en la Iglesia?*, p. 70.

prevaleçam as relações afetivas e nominais. Nesse sentido, o encontro comunitário precisa, eclesialmente, ser resgatado, o que não será possível sem mudanças profundas em suas estruturas. As estruturas eclesiais, atuais, não são suficientes para garantir uma pertença comunitária. A partir disso, emerge a necessidade de uma refundação de nossas comunidades eclesiais, o que não é simples repetição de estruturas e orientações, mas real abertura para o novo que constrói a Igreja do hoje. Trata-se, portanto, de uma via irrenunciável: recuperar as relações interpessoais e a vida comunitária, a fim de que, aquilo que é essencial, refloresça de novo.

Avancemos mais um pouco. Da crise de hoje, também desta vez nascerá amanhã uma Igreja que terá perdido muito. Tornar-se-á mais pequena, terá em larga medida de recomeçar tudo de novo. Essa Igreja não vai poder encher muitos dos edifícios que construiu quando a conjuntura era favorável. (...) Mas, com todas essas mudanças que se pode presumir, a Igreja encontrará aquilo que lhe é essencial, de novo e com toda a determinação, no que foi sempre o seu centro: a fé no Deus uno e trino, em Jesus Cristo, o Filho de Deus feito homem, a assistência do Espírito Santo que perdura até o fim. Essa Igreja reconhecerá de novo na fé e na pregação o centro que é verdadeiramente o seu e voltará a viver os sacramentos como serviço de Deus. (...) E descobrirão então a pequena comunidade de crentes como qualquer coisa de inteiramente novo. Como uma esperança que lhes diz respeito, como uma resposta porque secretamente sempre tinham esperado. (...) Mas estou também seguro de que, por fim, permanecerá não a Igreja do culto político, que já naufragou com Gobel, mas sim a Igreja da fé. Ela não será com certeza a força dominante da sociedade, como foi recentemente. Mas florescerá de novo e tornar-se-á para os homens a pátria que lhes dará vida e esperança para além da morte⁵¹⁹.

III

Por fim, a *Igreja diocesana do Rio Grande* (3) deveria investir na formação de cristãos eclesiais (cf. *DAP* 278): cristãos verdadeiramente iniciados à vida cristã e, simultaneamente, iniciados na vida eclesial. O caminho tem início com o primeiro anúncio, apresentado pela comunidade cristã. Tudo começa com a experiência profunda de encontro pessoal com Jesus Cristo: ele é o “fundador daquilo que funda a vida cristã e eclesial”⁵²⁰. “No início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*DCE* 1). Ninguém se torna cristão sozinho. Não existe cristão avulso, sem vínculos eclesiais (cf. *DAP* 156). O cristão é cristão, porque tornou-se membro de uma comunidade cristã, que lhe fez cristão. Nela, o cristão batizado torna-se num “cristão eclesial”⁵²¹. Não existe vida cristã fora da comunidade (cf. *DAP* 278). A existência cristã é, portanto, uma existência eclesial (cf. *LF*

⁵¹⁹ RATZINGER, Joseph. *Fé e Futuro*, p. 107-110.

⁵²⁰ Cf. SESBOÛE, Bernard. *Os Sinais da Salvação*, p. 259.

⁵²¹ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*, p. 404.

22). Só na Igreja é possível ser cristão. Ser cristão é ser Igreja: significa pertencer ao Cristo total e, deste modo, à sua Igreja também – “ser de Cristo significa *ser* da comunidade”⁵²² – um pressuposto determinante e condicionante, no qual todos novos membros de Cristo são, sacramentalmente, incorporados ao Cristo-corpo-cabeça, através da fé batismal e, simultaneamente, incorporados à comunhão eclesial, pelos *sacramentos* de Cristo. Cristo é a cabeça do seu corpo, que é a Igreja. “Somos cristãos porque pertencemos à Igreja” (Papa Francisco). Uma participação meramente exterior não é suficiente. O cristão individual é, sem sombras de dúvidas, um “cristão eclesial”: aprende a ver-se a si mesmo a partir da fé que professa e, por conseguinte, compreende-se a partir de sua pertença eclesial. Não é uma experiência que se limita aos espaços privados de devoção. Ele pertence à comunidade, portanto, que lhe fez cristão – “ninguém nasce cristão; torna-se cristão” (Tertuliano). Isso pressupõe um processo de iniciação na vida cristã, ousado e criativo, “que comece pelo querigma e que, guiado pela Palavra de Deus, conduza a um encontro pessoal, cada vez maior com Jesus Cristo, (...) e que leve à conversão, ao seguimento em uma comunidade eclesial e a um amadurecimento de fé na prática dos sacramentos, do serviço e da missão” (*DAP* 289).

(...) todo aquele que é cristão, tem também uma responsabilidade perante a Igreja. O cristão isolado não existe. Ser cristão significa sempre pertencer ao Corpo total e, portanto, à Igreja também. (...) ser cristão significa: estar em comunhão com o corpo do Senhor. Se a Igreja é comunidade e comunhão, segue-se logicamente que só no seio dela pode existir a verdadeira comunhão-participação⁵²³.

Depois dessa longa reflexão, nosso intuito é que outros dêem continuidade ao aprofundamento do tema, submetendo-o ao crivo da crítica da comunidade eclesial. O cenário religioso, sem sombras de dúvidas, exige uma resposta criativa e evangélica, desde a “conversão pastoral” de nossas realidades eclesiais. Se fugirmos delas, é presságio de um fim catastrófico; se as assumirmos, é prenúncio de um tempo pascal. Entende-se, pois, nessa perspectiva, que a igreja diocesana do Rio Grande, embora ainda jovem, por viver na fronteira entre o passado e o presente, deve esboçar sua reflexão frente aos novos desafios religiosos, desde o berço eclesial da Igreja diocesana, a fim de superá-los criativamente. Nosso ser cristão precisa voltar a ser algo muito mais real, mais dinâmico, mais originário e genuíno. Consiste em ser Igreja não a partir de tradições ou dados meramente humanos, mas em formar identidade que remeta às suas origens (bíblicas e eclesiais, sobretudo), enfrentando os desafios do momento presente na realidade concreta. O atual panorama exige uma autêntica conversão eclesial, igualmente,

⁵²² SECONDIN, Bruno. *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, p. 197-198.

⁵²³ RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*, p. 100.

idealizado por João XXIII, durante o Concílio Vaticano II. Talvez o poema de Adélia Prado, intitulado “Sítio”, possa transmitir de forma poética a crença que perpassa toda essa dissertação, remetendo a uma possibilidade bem viva e real da vivência da fé nas comunidades sonhadas por Jesus:

Igreja é o melhor lugar.
 Lá o gado de Deus para beber água,
 rela um no outro os chifres
 e espevita seus cheiros
 que eu reconheço e gosto,
 a modo de um cachorro.
 É minha raça, estou em casa como no meu quarto.
 Igreja é a casamata de nós.
 Tudo lá fica seguro e doce,
 tudo é ombro a ombro buscando a porta estreita.
 Lá as coisas dilacerantes sentam-se
 ao lado deste humaníssimo fato
 que é fazer flores de papel
 e nos admiramos como tudo é crível.
 Esta cheia de sinais, palavra, cofre e chave,
 nave e teto aspergidos
 contra vento e loucura.
 Lá me guardo, lá espreito
 a lâmpada que me espreita,
 adoro o que me subjuga a nuca como boi.
 Lá sou corajoso
 e canto com meu lábio rachado:
 glória no mais alto dos céus
 a Deus que de fato é espírito
 e não tem corpo, mas tem
 o olho no meio de um triângulo
 donde vê todas as coisas,
 até os pensamentos futuros.
 Lugar sagrado, eletricidade
 que eu passeio sem medo.
 Se eu piscar,
 o amor de Deus me mata.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Karl. *A Essência do Catolicismo*. Trad. Tasso da Silveira. Petrópolis: Vozes, 1956.
- ALMEIDA, Antônio. *Sois um em Cristo Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Paróquia, Comunidades e Pastoral Urbana*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- _____. *A Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2014.
- ALMEIDA, Edson Fernando. *Do viver apático ao viver simpático: sofrimento e morte*. São Paulo: Loyola, 2006.
- AMARAL, Miguel de Salis. *Concidadãos dos santos e membros da família de Deus*. Estudo histórico-teológico sobre a santidade da Igreja. Lisboa: Paulus, 2013.
- ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, epifania do amor do Pai* (2ª Ed). São Paulo: Loyola, 1995.
- AZEVEDO, Marcello de C. *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1986.
- AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil*. In: *Religião e Sociedade*, São Paulo, n. 1, 1977, pp. 125 - 149.
- BARREIRO, Álvaro. *Igreja, Povo Santo e Pecador: estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristã, a santidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja* (2ª Ed). São Paulo: Loyola, 2001.
- BALTHASAR, Hans Urs von; RATZINGER, Joseph. *Perché sono ancora Cristiano? Perché sono ancora nella Chiesa?* Brescia: Queriniana, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- _____. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BELOSSO, Josep. *Os Sacramentos: símbolos do Espírito*. Col. Sacramentos e Sacramentais. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BENEDETTI, Luis. *Religião, crises e transformações*. São Paulo: Vida Pastoral, 2009, Maio/Junho, 266, p. 20-26.

_____. *Dilemas pós-modernos na vida cristã*. São Paulo: Vida Pastoral, 2004, Julho/Agosto, n. 237, p. 3-8.

BENTO XVI. *Aprender a Acreditar*. Lisboa: Paulus, 2012.

_____. *Deus Caritas Est*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2006.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo Paulus, 2002.

BIJU-DUVAL, Denis. *Crer não é difícil*. (2ª ed.). São Paulo: Loyola, 2006.

BINGEMER, Maria Clara. *Ser Cristão Hoje*. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

_____. *A Identidade Crística: sobre a identidade, a vocação e a missão dos leigos*. São Paulo: Loyola, 1998.

BLANK, Renold. *Ovelha ou protagonista: a Igreja diante da nova autonomia do laicato no século 21*. Vida Pastoral. São Paulo: 2009, Maio/Junho, n. 266, p. 30-35.

BRANICK, Vicent. *A Igreja Doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994.

BRIGHENTI, Agenor. *A Pastoral dá o que Pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas/Siquem, 2006.

BROWN, Raymond Edwarg. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *A Comunidade do Discípulo Amado*. São Paulo: Paulus, 1999.

CAPPELLI, Piero. *O cisma silencioso: da casta clerical à profecia da fé*. São Paulo: Paulus, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Revista de acordo com o texto oficial em latim. São Paulo: Loyola, 1999.

CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 2015-2019*. Brasília: CNBB, 2015.

_____. *Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia*. São Paulo: Paulinas, 2014.

_____. *Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal*. Brasília: CNBB, 2009.

CHARALAMBIDIS, Stephanos. *Iniciación a la Teología*. Tomo III. Dogmatica II. Madrid: Ed. Cristiandad, 1985.

- COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Desafios da Igreja na Cidade*. São Paulo: Vida Pastoral, 2002, Julho/Agosto, n. 225, p. 8-15.
- _____. *Inculturação e libertação*. In: *Convergência*, Set. 235. Rio de Janeiro: 1990, p. 423-432.
- _____. *Pastoral urbana: o dinamismo na evangelização*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- _____. *Teologia da Cidade*. São Paulo, Paulinas, 1991.
- _____. *Viver na cidade*. Pistas para a pastoral urbana. São Paulo: Paulus, 1996.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. São Paulo: Paulus, 1964.
- _____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. São Paulo: Paulus, 1965.
- COSTA, Rosemary. *Mistagogia Hoje: O resgate da experiência mistagógica dos primeiros séculos da Igreja para a evangelização e catequese atuais*. São Paulo: Paulus, 2014.
- DE LUBAC, Henri. *Meditacion sobre la Iglesia*. Pamplona: Ediciones Desclee de Brouwer, 1959.
- _____. *Paradoxo e Mistério da Igreja*. São Paulo: Herder, 1969.
- _____. *A Igreja na crise atual*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- _____. *La fe Cristiana*. Madrid: Fax, 1970.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.
- DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos, apreciação crítica da Igreja sob todos os seus aspectos*. São Paulo, Paulinas, 1978.
- DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desenvolvimento ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *Verso una teologia Cristiana del pluralismo religioso*. Queriniana: Brescia, 1997.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Para compreender como surgiu a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: ed. Nacional, 1936.

- FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FOSSION, André. *O Deus desejável: proposição da fé e iniciação*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FUELLENBACH, Joseph. *Igreja: comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. (2ª Ed.). São Paulo: Loyola, 2014.
- GÓIS, João de Deus. *Breve curso sobre os sacramentos*. (6ª Ed.). São Paulo: Loyola, 2002.
- GOPEGUI, Juan A. Ruiz. *Eukharistia: verdade e caminho da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GUIMARÃES, Pedro Brito. *Os Sacramentos como atos eclesiais e proféticos*. Roma: Gregoriana, 1998.
- HACKMANN, Geraldo. *A Amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.
- _____. *Servir a Cristo na Comunidade: o ministério prebiteral em Edward Schillebeeckx*. São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *A Igreja da Lumen Gentium e a Igreja da Gaudium et Spes*. Vol. 35, n. 150. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, pp. 657-676.
- _____. *Como reconhecer a verdadeira Igreja? Breve estudo sobre as notas da Igreja*. Vol. 24, n. 47-68. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pp. 47-68.
- _____. *Traços Históricos do Tratado Sistemático de Eclesiologia*. Vol. 27, n. 116. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 147-175.
- _____. *Eclesiologia da Comunhão: ameaça ou perspectiva para a Igreja?* Vol. 23, n. 102. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, pp. 499-508.
- HOFFMANN, J. *La Iglesia como problema Teológico*. In.: *Iniciación a la práctica de la Teología*. Dogmatica 2. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1985, p. 57-86.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro: 1500-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- HORTAL, Jesus. *Os Sacramentos da Igreja na sua dimensão canônico-pastoral*. São Paulo: Loyola, 2003.
- JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte*. São Paulo: Loyola, 2001.
- JOSAPHAT, Frei Carlos. *Crer no amor universal: visão histórica, social e ecumênica do “Creio me Deus Pai”*. São Paulo: Loyola, 2001.

- KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.
- _____. *Teologia e Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2001.
- _____. *O Sacramento da Unidade: Eucaristia e Igreja*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Introdução à Fé*. Porto: Telos, 1972.
- KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja Popular* (3ª Ed.). Rio de Janeiro: Agir, 1983.
- _____. *Para uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- KÜNG, Hans. *Igreja como Povo de Deus*. In. *A Igreja*. Vol. I. Lisboa: 1969, p. 153-188, 323-347.
- KUNRATH, Pedro. *Eucaristia, intercomunhão e diálogo ecumênico: por uma eclesiologia eucarística*. Vol. 41, n. 1. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, pp. 69-93.
- _____. *A Eucaristia, páscoa da Igreja-comunhão em Tillard*. Vol. 37, n. 155. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017, pp. 109-123.
- KUHN, Fernando. *A Igreja: servidora do projeto de Jesus – repensar a eclesiologia hoje*. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.
- LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. (3ª Ed.). São Paulo: Paulinas, 1985.
- LAUSTER, Jörg. *Religião como interpretação da vida*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LENAERS, Roger. *Viver em Deus sem Deus?* São Paulo: Paulus, 2014.
- LENS, Matias. *Evangelização no Brasil Hoje: conteúdo e linguagem – VIII Semana de Reflexão Teológica*. São Paulo: Loyola, 1976.
- LIBANIO, João Batista. *Eu Creio – Nós Cremos: tratado da fé* (2ª Ed). São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *As Lógicas da Cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003.

- _____. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. *A Volta à Grande Disciplina, reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*. São Paulo, Loyola, 1984.
- _____. *Igreja Contemporânea: Encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000 (Col. CES, 4).
- _____. *Cenários da Igreja: num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Tendências Religiosas do Mundo Contemporâneo*. São Paulo: Vida Pastoral, 2009, Maio/Junho, n. 266, p. 12-19.
- _____. *Lumen Gentium: mina inesgotável*. São Paulo: Vida Pastoral, 2004, Maio/Junho, n. 236, p. 3-8.
- LOHFINK, Gerhard. *Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LORSCHIEDER, Aloísio. *Linhas mestras do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *A Teologia a serviço da pregação e da vida*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MANUEL, Rui; SOUSA, Gomes. *A Igreja é corpo de Cristo: para um estudo de eclesiologia paulina*. Lisboa: Paulus, 2014.
- MARÍN, Antonio Royo. *A fé da Igreja: em que deve crer o cristão de hoje*. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- MARTINI, Carlos. *Que cristianismo no mundo pós-moderno?* São Paulo: Vida Pastoral, 2009, Maio/Junho, n. 266, p. 27-29.
- MELO, Antonio Alves. *A Evangelização no Brasil. Dimensões teológicas e desafios pastorais. O debate teológico e eclesial (1952-1995)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996.

- MENDONÇA, José Tolentino. *A Mística do Instante: o tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- MIRANDA, Mario de França. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MONDIN, Battista. *As novas eclesiologias: uma imagem atual da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- NENTWIG, Roberto. *Iniciação à comunidade cristã: a relação entre a comunidade evangelizadora e o catecumenato de adultos*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- NEVES, Hugo. *A Importância do Porto do Rio Grande na economia do Rio Grande do Sul (1890-1930)*. Curitiba: UFP, 1980.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João. *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson. *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- PALÁCIO, Carlos (Org.). *Cristianismo e História*. São Paulo: Loyola, 1982.
- PAULO II, João. *Fides et Ratio: Sobre as relações entre fé e razão*. São Paulo: Paulus, 1998.
- PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Eclesiologia (8ª Ed)*. São Paulo: Loyola, 2015.
- _____. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad Cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- PINHO, Borges. *Dimensão eclesial da fé*. In.: *A fé da Igreja* (LORENÇO, João (Org.)). Lisboa: Paulus, 2014.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Los cristianos anônimos*. Madrid: 1969.
- _____. *O desafio de ser cristão*. Petropolis: Loyola, 1978.

- RATZINGER, Joseph. *La Chiesa: uma comunidade sempre in cammino*. Milano: Paolini, 1991.
- _____. *O que é ser cristão?* Caxias do Sul: Paulinas, 1969.
- _____. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.
- _____. *Compreender a Igreja Hoje: vocação para a comunhão* (2ª Ed). Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. *Fé e Futura*. Portugal: Princípio Editora, 2008.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico (2ª Ed). São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. *Ser Cristão na Era Neopagã (Vol. II)*. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- _____. *Ser Cristão na Era Neopagã (Vol. III)*. Campinas: Ecclesiae, 2016.
- _____. *La Comunione, sacramento della fraternità Cristiana – Um saggio di Joseph Ratzinger del 1960*. Disponível em: <https://goo.gl/HNtTbG>. Acesso em: 14/01/2018.
- RAUSCH, Thomas. *Rumo a uma Igreja verdadeiramente católica*. São Paulo: Loyola, 2008.
- REINERT, João Fernandes. *Paróquia e Iniciação Cristã: a interdependência entre renovação paroquial e mistagogia catecumenal*. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade Popular na Teologia Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ROLOFF, Jürgen. *A Igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal – Centro de Estudos Bíblicos, 2005.
- RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial (1822-1889)*. Vol. II. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SAVIANO, Brigitte. *Pastoral nas Mega cidades: um desafio para a Igreja da América Latina*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SCHMAUS, Michael. *A Fé da Igreja - Vol. IV*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *La Iglesia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Taurus, 1965.
- _____. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SEMMELOTH, Otto. *Igreja, o Novo Povo de Deus*. In.: Baraúna, G. A Igreja do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 471-485.

SESBOÛÉ, Bernard. *Os Sinais da Salvação: os sacramentos, a Igreja e a virgem Maria*. História da Salvação, tomo 3. São Paulo: Loyola, 2005.

SILVA, Anísio. *As comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Vida Pastoral, 1980, Março/Abril, n. 91, p. 2-7.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Os afro descendentes e a Igreja: feridas abertas, cicatrizes e esperanças*. In: Concilium/296, 2002/3, p.113-120.

_____. *Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio*. In: Revista de Estudos da Religião/3, 2002.

SOUZA, A. *Os Sacramentos e a presença do Mistério de Deus*. São Paulo: Vida Pastoral, 1980, Março/Abril, n. 91, p. 8-12.

TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministérios: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. *Nas Fontes da Vida Cristã: uma teologia do batismo-crisma (3ª Ed)*. São Paulo, Loyola, 2012.

_____. *Sacramentos, práxis e festa*. São Paulo, Vozes: 1994.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAVARD, George Henry, *A Igreja, comunidade de salvação: uma eclesiologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 121-146.

TOMASI, Silvano. *Contexto mundial da Migração*. In.: Concilium/248-1993/4, p.7-16.

TORRES, Luiz Henrique. *A colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-63)*. Rio Grande. Biblos, Rio Grande, 2004, v.16, p.187-189. Disponível em: <http://www.seer.furg.br/ojs/index.php/biblos/article/view/421/105>.

TRÜSTSCH, Joseph. *Explicação Teológica da Fé*. In.: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis*. Vol. I/4. Petrópolis: Vozes, 1971, pp. 39-109.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*. Processo histórico da consciência da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1996.

VENETZ, Hermann-Josef. *Foi assim que a Igreja começou*. Um olhar sobre o Novo Testamento. Aparecida: Santuário, 1995.

WEILER, Lúcia. Trindade: glória e júbilo da criação. In.: A Trindade: Glória e Jubilo da Criação (Hackmann, Geraldo (Org.)). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

WOLFF, Elias. *A unidade da Igreja: ensaio de eclesiologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 2007.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br