

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA

WAGNER CARDOSO BIANCHINI

**A ALEGRIA DO EVANGELHO E
A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS**

Porto Alegre

2015

WAGNER CARDOSO BIANCHINI

**A ALEGRIA DO EVANGELHO E
A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS**

Orientador Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva

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

Porto Alegre

2015

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

S577a Bianchini, Wagner cardoso

A alegria do evangelho e a eclesiologia do povo de Deus /
Wagner Cardoso Bianchini. — Porto Alegre, 2015.

112 f. : il.

Diss. (Mestrado)—Programa de Pós-Graduação em Teologia,
área de concentração em Teologia Sistemática, Faculdade de
Teologia, 2015.

Orientador: Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva.

1. Teologia. 2. Teologia Sistemática. 3. Povo de Deus
(Eclesiologia). 4. Exortações Apostólicas. 5. Evangelii Gaudium.
6. Lumen Gentil. 7. Igreja dos Pobres – Missionariedade.
8. Magistério Latino-Americano (Conselho Episcopal Latino-
Americano). I. Silva, Cássio Murilo Dias da. II. Título.

CDD: 262.91

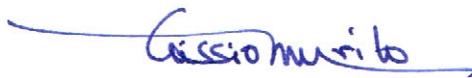
Alessandra Pinto Fagundes
Bibliotecária
CRB10/1244

mestrando **WAGNER CARDOSO BIANCHINI**
"A ALEGRIA DO EVANGELHO E A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS"

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 29 de julho 2015, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Cássio Murilo Dias da Silva - PUCRS
(Orientador)



Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann - PUCRS



Prof. Dr. Everaldo Cescon - UCS

Porto Alegre
2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus,
À PUCRS e à CAPES
À minha família e comunidade.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo perceber, provar e desenvolver a eclesiologia do povo de Deus à luz da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. Ao perceber a eclesiologia que sustenta a Exortação, a eclesiologia do povo de Deus, pode-se fundamentar a reforma da “Igreja em saída” missionária a partir das riquezas dessa concepção que ganhou força no Concílio Vaticano II e no Magistério latino-americano. O Concílio Ecumênico Vaticano II mudou os rumos da Igreja ao reconfigurar a eclesiologia pelas ideias de “mistério” e “povo de Deus”. Superou-se uma eclesiologia de cunho mais jurídico. A eclesiologia do Concílio foi recebida criativamente pelo povo de Deus na América Latina, desenvolvida e proposta pela teologia e pelo Magistério local. As conferências do episcopado latino-americano, desde Medellín ao documento de Aparecida, trazem contribuições inovadoras e concretas para a evangelização. Essa eclesiologia latino-americana foi determinante na concepção eclesiológica da *Evangelii Gaudium*. Provando essa influência, esta dissertação expõe e desenvolve a eclesiologia do povo de Deus a partir das propostas teológicas e pastorais do Papa Francisco. Os temas de eclesiologia desenvolvidos a partir das contribuições da *Evangelii Gaudium* são: 1) O mistério da Igreja na *Evangelii Gaudium*. 2) A Igreja da Palavra. 3) O testemunho da Igreja. 4) O Povo de Deus atua ao modo de sacramento histórico da salvação. 5) O sacerdócio comum dos batizados e os carismas. 6) A Igreja pobre dos pobres. E, 7) o povo de Deus é missionário do reino de Deus.

Palavras-chave: *Evangelii Gaudium* – Povo de Deus – *Lumen Gentium* – Magistério Latino-Americano – Igreja dos Pobres – Missionariedade

ABSTRACT

This dissertation aims to understand, prove and develop the ecclesiology of the people of God in the light of the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. Perceiving the ecclesiology that supports the Exhortation, the ecclesiology of the people of God, can support the reform of the "Church on exit" missionary from the riches that this concept gained strength at Vatican II and the Latin American teaching. The Second Vatican Council changed the Church's direction to reconfigure ecclesiology by the ideas of "mystery" and "people of God". Overcame a more legal nature of ecclesiology. The ecclesiology of the Council was received creatively for God's people in Latin America, developed and proposed by theology and by local bishops. The Conference of Latin American Bishops, from Medellin to Aparecida document, bring innovative and concrete contributions to evangelization. This Latin American ecclesiology was instrumental in ecclesiological conception of *Evangelii Gaudium*. Proving this influence, this work exposes and develops the ecclesiology of the people of God from theological and pastoral proposals of Pope Francisco. The ecclesiology of themes developed from the *Evangelii Gaudium* contributions are: 1) The mystery of the Church in *Evangelii Gaudium*. 2) The Church of the Word. 3) The witness of the Church. 4) The people of God acts in the manner of historical sacrament of salvation. 5) The common priesthood of the baptized and charisms. 6) The poor church of the poor. And, 7) God's people is a missionary of God's kingdom.

Keywords: *Evangelii Gaudium* – People of God – *Lumen Gentium* – Latin American teaching – The Church of the poor – Missionary

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- CEB's Comunidades Eclesiais de Base
- CEC *Catecismo da Igreja Católica*
- CELAM Conselho Episcopal Latino-americano
- CD Decreto *Christus Dominus* sobre a função pastoral dos bispos na Igreja do Concílio Ecumênico Vaticano II, 28.10.1965
- CNBB Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- DAp *Discípulos e missionários de Jesus Cristo para que Nele nossos povos tenha vida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: Aparecida, 2007.
- DH *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*
- EG Exortação Apóstolica *Evangelii Gaudium* do Papa Francisco, 24.11.2013
- GS Constituição Pastoral sobre a Igreja, *Gaudium et Spes* do Concílio Ecumênico Vaticano II, 07.12.1965
- LG Constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium* do Concílio Ecumênico Vaticano II, 21.11.1964
- MEDELLÍN *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano: Medellín, 1968
- PUEBLA *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano: Puebla, 1979
- SC Constituição sobre a sagrada liturgia, *Sacrosanctum Concilium* do Concílio Ecumênico Vaticano II, 04.12.1963
- SD *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre* (Hb 13, 8). Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano: Santo Domingo, 1992

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NO CONCÍLIO VATICANO II	11
1.1 OS ANTECEDENTES DA ECLESIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II	11
1.2 A CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA <i>LUMEN GENTIUM</i> E A CONSTITUIÇÃO PASTORAL <i>GAUDIUM ET SPES</i>	16
1.2.1 <i>O mistério da Igreja</i>	22
1.2.2 <i>O povo de Deus</i>	25
2 A ECLESIOLOGIA LATINO-AMERICANA COMO UMA RECEPÇÃO CRIATIVA DA ECLESIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II	31
2.1 A CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA	32
2.1.1 <i>A II Conferência Episcopal em Medellín</i>	33
2.1.2 <i>A III Conferência Episcopal em Puebla</i>	37
2.1.3 <i>A IV Conferência Episcopal em Santo Domingo</i>	42
2.1.4 <i>A V Conferência Episcopal em Aparecida</i>	44
2.2 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO	51
3 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NA EXORTAÇÃO <i>EVANGELII GAUDIUM</i>	56
3.1 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NA EXORTAÇÃO <i>EVANGELII GAUDIUM</i> : ESTRUTURA E TEMAS	57
3.1.1 <i>Tema primeiro: O mistério da Igreja na EG</i>	61
3.1.2 <i>Tema segundo: A Igreja da Palavra</i>	64
3.1.3 <i>Tema terceiro: o Testemunho da Igreja</i>	69
3.1.4 <i>Tema quarto: O Povo de Deus atua ao modo de sacramento histórico da salvação</i>	75
3.1.5 <i>Tema quinto: O sacerdócio comum dos batizados e os carismas</i>	81
3.1.5.1 <i>A Igreja é ministerial</i>	87
3.1.6 <i>Tema Sexto: A Igreja pobre dos pobres</i>	89
3.1.7 <i>Tema Sétimo: o povo de Deus é missionário do reino de Deus</i>	92
3.1.7.1 <i>Qual é a o objetivo específico da missão da Igreja?</i>	98
CONCLUSÃO	105
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II foi chamado de um Concílio da Igreja e sobre a Igreja. Sabendo que o intento dos padres conciliares era o de atualizar e fomentar o diálogo com o mundo contemporâneo, entendeu-se que era necessário num primeiro momento olhar para aquilo que a Igreja é em si mesma e depois considerá-la na sua relação com o mundo contemporâneo. A eclesiologia do Concílio recebeu amplos, variados e, às vezes, contraditórios desenvolvimentos. A eclesiologia e a cristologia suscitaram vivas polêmicas no povo de Deus presente na América Latina.

Com o tempo, houve certo esfriamento do debate e um enfoque menos referido ao tema do “povo de Deus” como uma metáfora para entender a Igreja. A ideia eclesiológica mais acentuada passou a ser a de “comunhão”. Estudos atualizados e o próprio Concílio não viam oposição entre essas duas ideias, cada qual possuindo um capítulo na *Lumen Gentium*. O fato é de que a metáfora do povo de Deus foi desaparecendo aos poucos da consciência eclesial.

Com a eleição do Papa latino-americano, Francisco, e a sua Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (24.11.2013), o tema do povo de Deus retornou com toda a força. O intento desse trabalho é o de provar tanto a influência do ensino latino-americano na concepção eclesiológica do Papa, como também demonstrar como a eclesiologia do povo de Deus estrutura o texto e orientar como essa concepção pode ser aprofundada teologicamente e pastoralmente à luz da Exortação. As nossas hipóteses de trabalho se resumem na intuição de que a eclesiologia do povo de Deus está subjacente na Exortação e, a partir disso, é possível um desenvolvimento do pensamento eclesiológico, seja por causa da peculiaridade do pensamento do próprio Papa, mas, sobretudo, devido ao próprio desenvolvimento da eclesiologia latino-americana.

1 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NO CONCÍLIO VATICANO II

No presente capítulo, se pretende expor, sumariamente, a eclesiologia do Povo de Deus conforme a Constituição dogmática *Lumen Gentium*. Para melhor entender a novidade dessa eclesiologia, exporemos as tendências das eclesiologias anteriores ao Concílio Vaticano II. E, num segundo momento, se abordará a própria eclesiologia do Povo de Deus na *Lumen Gentium* e seu primeiro fruto mais solene e decisivo, a *Gaudium et Spes*.

1.1 OS ANTECEDENTES DA ECLESIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II

A Igreja no Brasil, antes do Concílio Vaticano II, viu-se basicamente comprometida com uma eclesiologia e uma pastoral de neocrisandade e também uma outra tendência pastoral de cunho mais social, com a criação da CNBB. Aquela eclesiologia, também chamada de jurídica, tinha a intenção de reafirmar a dimensão social, jurídica, a visibilidade da Igreja e a do Papa, em oposição a uma eclesiologia mais espiritualista da parte protestante.

A profissão de fé tridentina reza assim num dos seus artigos: “Reconheço a santa, católica e apostólica Igreja Romana como mãe e mestra de todas as Igrejas; prometo e juro verdadeira obediência ao Romano Pontífice, sucessor do bem-aventurado Pedro, príncipe dos apóstolos e vigário de Jesus Cristo” (DH 1868).

A Igreja se entende como uma “sociedade perfeita”. A eclesiologia assumia uma orientação marcadamente social, jurídica, institucional e polêmica, isto é, ela afirmava possuir em si mesma, todos os meios necessários para conduzir os seus membros ao fim para o qual é destinada. Ela possui, também, o poder que permite definir qual o conteúdo da fé e a justa interpretação das Escrituras Sagradas. A Igreja estava numa atitude de confronto com o evento protestante. Na Bula *Exsurge Domine*¹ (DH 1475), apontavam-se vários erros de Lutero e entre eles se encontra a seguinte afirmação: “O Romano Pontífice, sucessor de Pedro, não é o vigário de Cristo à testa de todas as Igrejas do mundo inteiro que o próprio Cristo constituiu na pessoa do bem aventurado Pedro”. Essas palavras da Bula, que exprimem com

¹ LEÃO X. Bula *Exsurge Domine*, Roma, 1520.

fidelidade as teses de Lutero, visavam a retratação dos erros teológicos apontados. Lutero não aceitava o poder de jurisdição do Papa sobre as Igrejas locais. A comunhão na Igreja não precisaria do poder do Papa. Nesse contexto, a eclesiologia da Igreja Católica vai justamente destacar o aspecto visível da Igreja, a necessidade da hierarquia e a sua perfeição (possuir a plenitude dos meios de salvação). A Igreja Católica afirmava, desse modo, sua autonomia, visto que não precisava dos protestantes, nem do Estado para chegar aos seus fins próprios.

Um exemplo do significado e das consequências da ideia de sociedade perfeita se encontra na seguinte afirmação do Papa Leão XIII, na encíclica *Immortale Dei*²:

Esta sociedade, embora, exatamente como a sociedade civil, composta de pessoas humanas, é todavia sobrenatural e espiritual por causa do fim que lhe é estabelecido e por causa dos meios com os quais procura alcançar; (...). ela é sociedade perfeita em seu gênero e direito, pois pela vontade de seu Fundador ela tem em si mesma todos os recursos necessários à sua existência e ação (DH 3167).

O sistema feudal teve uma real influência para a autocompreensão da Igreja da época. “Tudo se encontra devidamente *hierarquizado*: categorias de pessoas, ofícios e funções, direitos e deveres, status e prestígio social”³. Pode-se detectar a gênese desse modo de ser desde a era constantiniana, onde a ênfase não era mais tanto a relação da Igreja com a sociedade, mas a relação interna entre clero e laicato⁴. A Igreja que era “antes tolerada, dispersa, perseguida, passa a ser a religião oficial dotada de favores e benefícios e assumindo a estrutura organizativa do Império”⁵. Somente com as ordens mendicantes se verá uma evangelização mais móvel e menos ligada ao território ou mosteiro, mais urbana, com um novo entendimento sobre o papel dos “irmãos” e dos leigos. Com o advento das monarquias absolutistas, sem ainda uma clara distinção entre os poderes espiritual e temporal, os reinos entrarão em constante atrito com o poder da Igreja que se portará, também, ao modo de uma monarquia.

Um exemplo dessa progressiva mudança, foi

² LEÃO XIII. *Encíclica Immortale Dei*, Roma, 1885.

³ MIRANDA, Mário de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2009, p. 75.

⁴ Cf. MIRANDA, 2009, p. 74.

⁵ Idem, *Ibidem*.

a reação de São Bernardo ao observar que o papa mais parece sucessor de Constantino do que de Pedro, que a Igreja se tornou uma *cúria* mais voltada para os negócios seculares ou um tribunal inspirado não nas leis do Senhor, mas nas de Justiniano, diminuindo a autoridade dos bispos e eclipsando o sentido de serviço próprio do *múnus pontifício*⁶.

“Nos séculos XIX e XX a Igreja Católica assumirá uma configuração específica como uma contrassociedade, legitimada por uma contracultura em oposição à sociedade liberal que emergia”⁷. A Igreja é questionada no seu papel de religião oficial dos Estados católicos, como se questionava também a religião como o fundamento da unidade da sociedade civil, a intolerância religiosa, a influência do Direito Canônico sobre o Direito Civil, as tradicionais imunidades eclesiásticas e o seu monopólio da educação e da assistência social.

Também se observa uma *crescente centralização* da vida católica em torno do papa, diminuindo a força dos sínodos locais, uniformizando devoções e práticas litúrgicas, canônicas e devocionais segundo o modelo romano, intervindo os nuncios mais fortemente nas disputas locais e deixando os bispos com menor autonomia. Desse modo, a Igreja Católica tem no papa, com suas congregações, o seu *nervo centra*⁸.

Não existia uma teologia do laicato e a Igreja se imaginava a partir do poder hierárquico do clero sobre os leigos. A atenção está voltada para essa relação interna. A Igreja é entendida como uma “sociedade desigual”, devido ao modo como os poderes sagrados são confiados ao clero.

A Escritura ensina, e a doutrina transmitida pelos Padres confirma, que a Igreja é o corpo místico de Cristo, administrado pela autoridade dos pastores e doutores, isto é, uma sociedade de homens na qual alguns presidem os demais com plena e perfeita potestade de governar, ensinar e julgar. Esta sociedade é, portanto, por sua força e natureza, desigual (...) e estas ordens são de tal modo entre si distintas que só na hierarquia residem o direito e a autoridade de mover e de dirigir os sócios ao fim proposto à

⁶ CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin á l'époque moderne*. Paris: Cerf, 1997, p. 127ss. *apud* Idem, 2009, p. 75-76.

⁷ MIRANDA, 2009, p. 76.

⁸ Idem, 2009, p. 77.

sociedade, e que a função da multidão, porém, é a de deixar-se governar e seguir obedientemente a conclusão dos que a dirigem⁹.

A teologia começou sua renovação numa volta às fontes bíblicas e patrísticas. Na Escola de Tübingen se destaca, sobretudo, a eclesiologia de Johann Adam Möhler (1796-1838)¹⁰. A ele se deve uma visão mais teológica do que institucional, ao ressaltar a Igreja como corpo místico de Cristo. “Esta teologia revalidou a ideia da Igreja como ‘corpo de Cristo’, isto é, como um organismo vital sobrenatural, cujo princípio é o Espírito e cuja estrutura visível é a comunhão penetrada da vida do Espírito”¹¹. A teologia do corpo místico de Cristo terá seu auge com a publicação da encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII e sua influência vai desembocar no Concílio Vaticano II. É a busca por uma eclesiologia que conjugue melhor tanto a dimensão visível quanto a invisível, institucional e teológica, jurídica e orgânica.

Num ensaio chamado “Pode-se definir a Igreja?” (1961), o eclesiólogo Yves Congar se interrogou acerca do conceito mais apropriado para definir a Igreja. Ele distinguiu quatro conceitos: a categoria de *Povo de Deus*, que depois será retomada na Constituição dogmática *Lumen Gentium*; a categoria de *Corpo de Cristo*, presente na encíclica de Pio XII, *Mystici Corporis Christi*; a categoria de *sociedade*, utilizado pela eclesiologia jurídica em oposição à corrente protestante e ao racionalismo; e a de *comunhão*, redescoberta pelo teólogo Friedrich Pilgram na obra *Fisiologia da Igreja* (1860), em que a Igreja é vista como uma *koinonia* em forma de *politeia*, uma comunhão em forma de sociedade. Congar propunha uma síntese entre os conceitos “Povo de Deus” e “Corpo de Cristo”.

Congar conclui que

⁹ PIO X. Encíclica *Vehementer Nos*, Roma, 1906, n. 8. Disponível em: <w2.vatican.va/content/pius-x/em/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html>. Acesso em 17 de março de 2015.

¹⁰ “A eclesiologia de J. A. Möhler (*Die Einheit der Kirche*, 1825), trata de distanciar-se, tanto de uma contemplação puramente exterior da Igreja, como de uma concepção mística, exclusivamente espiritualista. A unidade da Igreja, que é principalmente interior e está sustentada pelo Espírito, cria uma expressão adequada de sua própria natureza na unidade do Corpo da Igreja, nos serviços e ministérios eclesiais, nas formas e ritos das celebrações sacramentais, nos mais diversos carismas que são manifestações do próprio Espírito presente e atuante na Igreja”. (KUNRATH, Pedro Alberto. A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard. In: *Teocomunicação*: Revista Trimestral de Teologia, Porto Alegre: PUC. v. 36, n. 153, p. 623-651, set. 2006).

¹¹ ACERBI, Antonio. *Due ecclesologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*. Bologna: Dehoniane, 1975, p. 19.

Se “Povo de Deus” exprimia a ideia de uma multidão sobre a qual reina Deus, “Corpo de Cristo” exprime a de numerosos membros dirigidos por um chefe, Jesus Cristo, a partir do interior por meio de uma influência vital, e do exterior por meio de uma ação que se serve de formas visíveis. Há um valor essencial que, por si só, o conceito de “sociedade” não exprime¹².

Congar não pretendia invalidar a ideia de sociedade perfeita e sobrenatural, mas demonstrar que os conceitos de Povo de Deus e Corpo de Cristo possuem uma nova riqueza de perspectivas. A metáfora do povo de Deus ampliava, imediatamente, essa visão de Igreja para o reinado de Deus sobre o seu povo e os demais povos do qual os cristãos também são parte.

A síntese das duas categorias é retomada com clareza no primeiro fascículo da revista de teologia *Concilium*, de janeiro de 1965, com o estudo “A Igreja, povo de Deus”, que chamou a atenção do próprio Paulo VI. Também se deve incluir como teólogos que ajudaram a redescobrir esse conceito, o teólogo alemão M. D. Koster, como o livro “A eclesiologia em devir” (1940), e ao biblista L. Cerfaux, com o livro “A teologia da Igreja segundo Paulo” (1942).

A imagem de Povo de Deus mostra, segundo Congar, várias possibilidades¹³: ela possui um valor histórico, enquanto sublinha a continuidade da Igreja com Israel e introduz um elemento dinâmico na compreensão da Igreja, vista como povo que tem uma vida e se encaminha para um fim determinado por Deus. Como veremos no capítulo seguinte desta dissertação, a dimensão histórica da Igreja e a necessidade de perceber os “sinais dos tempos”, um tema que se tornará uma tônica da pastoral e de toda a teologia pós-conciliar. A imagem do povo de Deus possui um valor antropológico: a Igreja não é uma realidade abstrata ou apenas espiritual, mas feita de homens que tentam viver o Evangelho. Possui um valor ecumênico e missionário, uma vez que as comunidades da Reforma desconfiam tanto do institucionalismo como do romantismo da concepção biológica do Corpo de Cristo. E tem um valor dialógico que permite o confronto com outras filosofias da história.

Yves Congar reconhece os limites da categoria de povo de Deus e afirma que, em termos do Novo Testamento, as promessas somente se dão por meio da

¹² Y. Congar, *Si può definire la Chiesa?* (1961), in *Santa Chiesa*, p. 38-39 *apud* GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 3. Ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012, p. 207.

¹³ Cf. GIBELLINI, 2012, p. 207-208.

encarnação do Filho. E, por isso, a Igreja como povo de Deus deve ser entendida a partir da ideia de Corpo de Cristo.

Ele também usou várias vezes a expressão “povo messiânico”, título de um livro seu de 1975, expressão essa que aparece duas vezes na *Lumen Gentium*. A Igreja, como povo messiânico, é o germe da unidade e da esperança para todo o gênero humano.

Quanto à Teologia da Libertação, Congar afirmou:

Eu invejo aqueles que – como Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin e tantos outros – tentam a mesma síntese partindo de um oneroso compromisso efetivo e concreto nos movimentos de libertação. Cada um tem sua vocação e sua sorte! (...) Eu, com toda a liberdade, habito a Igreja, mas quero efetivamente que ela seja o sinal do amor libertador de Deus no itinerário tão frequentemente dramático dos homens¹⁴.

1.2 A CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM* E A CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

No dia 25 de janeiro de 1959, o Papa João XXIII anunciou a decisão de convocar aquele que seria o Concílio Ecumênico Vaticano II. Ele seria um Concílio de natureza pastoral e foi aberto pelo Papa João XXIII em 11 de outubro de 1962 e terminado aos 8 de dezembro de 1965, tendo sido precedido por três anos de trabalhos preparatórios. Desejava-se que “a Igreja, firme na fé, consistente na esperança e ardente na caridade, reencontre seu vigor juvenil de tal forma que, guiada por leis santíssimas, se torne cada vez mais eficaz na dilatação do Reino de Cristo”¹⁵.

Alberigo¹⁶ fala de cinco elementos importantes para a correta interpretação do Concílio. 1) O Concílio é o evento cânone de referência, cujas características muito específicas, orientam na sua correta interpretação. Alguns exemplos importantes de momentos e características que determinam a sua interpretação são: a pertinência de um Concílio ecumênico mesmo depois da proclamação da infalibilidade papal; a

¹⁴ CONGAR, Yves. *Um povo messiânico* (1975), p. 8 *apud* GIBELLINI, 2012, p. 208.

¹⁵ JOÃO XXIII, *Discurso de João XXIII no encerramento do primeiro período do Concílio*, 08.12.1962 in CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2 Ed. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2007, n. 119.

¹⁶ ALBERIGO, Giuseppe. *Transizione epocale: Studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Peeters-II Mulino, 2009, p. 35-45.

ausência de uma controvérsia ou juízo muito determinado; a rejeição dos esquemas prévios; a elaboração das orientações gerais feitas pela assembleia, bem como, o clima multi-cultural do Concílio; a percepção do Concílio da parte da opinião pública, fazendo dele um evento acompanhado com extraordinária intensidade. Isso gestará novas concepções sobre o próprio significado do Concílio, sobre a relação entre o Papa, a Cúria romana e os bispos, a justaposição de teses doutrinárias de tendências diversas, e etc. 2) A intenção de João XXIII para o Concílio era a de: um novo Pentecostes; respeito à liberdade dos padres conciliares; propiciar o ecumenismo; distinguir o mutável do permanente na exposição da fé; empenhar-se pela paz. 3) A natureza pastoral do Concílio, o que significa uma atenção dada a ação da Igreja e da missão de seus membros. 4) O *aggiornamento* da Igreja era o objetivo do Concílio. 5) A procura do compromisso e da unanimidade na aprovação e na promulgação dos documentos conciliares.

O contexto histórico em que se desenvolveu o Concílio foi, em muitos sentidos, consequência da Primeira Guerra Mundial que acabou pondo em dúvida os valores da modernidade. Aqueles valores de liberdade, igualdade e fraternidade foram severamente questionados pelos totalitarismos, pelo imperialismo e o eurocentrismo. Na Igreja, o Concílio buscava superar uma atitude de defesa apologética contra o modernismo e proporia um diálogo com a cultura, atenta aos “sinais dos tempos”. Percebia-se a emergência dos movimentos leigos.

Vários movimentos fervilhavam, como o movimento litúrgico, o bíblico, o patrístico e o ecumênico. Escrevem os teólogos da *nouvelle théologie* como Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Pierre Teilhard de Chardin e muitos outros.

Cândido Pozo¹⁷ fez um desenho que resume a forma teológica do Concílio. O Preâmbulo: Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a divina Revelação. I) O fim primeiro (a noção ou a consciência da Igreja): Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. II) O fim segundo (a renovação da Igreja): Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada Liturgia; Decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja; Decreto *Christus Dominus* sobre o ofício pastoral dos bispos; Decreto *Presbyterorum ordinis* sobre ministério e vida dos presbíteros;

¹⁷ POZO, Cândido, Visión de conjunto de la obra del Concilio, tomo CLXXIV, p. 485-486.

Decreto *Optatam totius* sobre a formação sacerdotal; Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre o apostolado dos leigos; Declaração *Gravissimum educationis* sobre a educação cristã; Decreto *Perfectae Caritatis* sobre a renovação da vida religiosa; Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre as Igrejas orientais católicas. III) O fim terceiro (o restabelecimento da unidade entre os cristãos): Decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo; Declaração *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa. IV) O fim quarto (o diálogo da Igreja com os homens da nossa época): Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual; Decreto *Inter mirifica* sobre os meios de comunicação social.

No primeiro período do Concílio ¹⁸ (11.10 a 08.12.1962) foi discutido o esquema sobre a Liturgia, a Revelação, os meios de comunicação e o esquema sobre as Igrejas orientais. Em 3 de junho daquele ano morreu o papa João XXIII, que escrevera a *Princeps Apostolorum* sobre o clero indígena, a *Mater et Magistra* e a *Pacem in terris* sobre doutrina social. Foi escolhido Paulo VI que logo deu reinício às atividades conciliares.

A segunda sessão (29.09 a 04.12.1963) discutiu o esquema sobre a Igreja e sobre o ecumenismo. A terceira sessão (14.09 a 21.11.1964) continuou os debates e aprovou, entre outros, a *Lumen Gentium*. A quarta sessão (14.09 a 08.12.1965) iniciou com a notícia de que Paulo VI convocaria os bispos para um Sínodo. Aprovou-se vários documentos como o decreto *Optatam totius*, a *Perfectae Caritatis*, *Gravissimum educationis*. Aprovou-se a *Dei Verbum*, a *Apostolicam actuositatem*, a *Presbiterorum ordinis* e, por fim, a *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo contemporâneo, chamada por muitos como o "coração do Concílio"; aprovou-se ainda a *Dignitatis humanae* e a *Ad gentes*.

O primeiro esquema *De ecclesia*, tendo em anexo o esquema sobre a Virgem Maria, proposto aos 10 de novembro de 1962 pela cúria romana como resultado das petições dos bispos do mundo inteiro, constava dos seguintes capítulos: I sobre a natureza da Igreja militante. II sobre os membros da Igreja militante e da necessidade da Igreja para a salvação. III sobre o episcopado como grau supremo do sacramento da Ordem e sobre o sacerdócio. IV sobre os bispos residenciais. V sobre os estados de perfeição evangélica por adquirir. VI sobre os leigos. VII sobre o

¹⁸ Cf. MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*. Santander: ed. Sal Terrae (col. Presencia Teológica), 2002, p. 41-68.

Magistério da Igreja. VIII sobre a autoridade e a obediência na Igreja. IX sobre as relações Igreja e o Estado. X sobre a necessidade que tem a Igreja de anunciar o Evangelho a todas as nações e em todas as partes. XI sobre o ecumenismo¹⁹.

Pode-se perceber as principais preocupações dos bispos no Concílio. Note-se o vocabulário ainda bastante influenciado pela tom jurídico²⁰ e o fato de que no esquema definitivo o tema “Mistério” e “Povo de Deus” precederão o capítulo sobre os membros da Igreja e do episcopado, assim, enquadrando a Constituição de um modo muito mais teológico e bíblico.

O esquema apresentado para a segunda sessão era o seguinte: I O Mistério da Igreja. II A constituição Hierárquica da Igreja e em particular o episcopado. III O Povo de Deus e em especial os Leigos. IV a vocação à Santidade na Igreja. A introdução do documento ganhou a expressão *Lumen Gentium* e a destinação “aos fiéis” e “ao mundo inteiro”. O Mons. Gargitter sugeriu que se deveria passar o capítulo terceiro chamado “O Povo de Deus e em especial aos leigos” para que fosse o segundo, a fim de explicitar melhor o capítulo primeiro sobre o Mistério, fundamentar a igualdade entre os batizados, para posteriormente tratar da hierarquia e dos leigos²¹.

Várias evoluções importantes se percebem, de modo especial, nessa sugestão de entender o povo de Deus não somente como o “povo leigo”, mas entendendo também a hierarquia como participante do mesmo povo. O fato mesmo de que o “Povo de Deus” recebesse um capítulo próprio viria também a marcar profundamente o documento. Outro ponto de destaque é o capítulo sobre a santidade na Igreja e não apenas a santidade da vida religiosa.

No “Texto proposto depois das discussões de março de 1964” se pode contemplar o esquema definitivo: I O Mistério da Igreja. II O Povo de Deus. III A Constituição Hierárquica da Igreja e em especial o Episcopado. IV Os Leigos. V A Vocação de todos à Santidade na Igreja. VI Os Religiosos. VII A Índole Escatológica

¹⁹ Cf. NICOLAU, Miguel (org.). *A Igreja do Concílio Vaticano II. Comentários da Constituição Dogmática “Lumen Gentium”*. Apostolado da Imprensa, 1966, p. 15-17.

²⁰ MADRIGAL, 2002, p. 63.

²¹ Cf. NICOLAU, 1966, p. 20.

da Igreja Peregrina e sua união com a Igreja Celeste. VIII A bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, no Mistério de Cristo e da Igreja²².

Superava-se, assim, uma eclesiologia que Congar denominou Hierarcologia²³. Nessa concepção, a Igreja nasceria da hierarquia e de seu poder sacramental. Mas essa compreensão pode cair naquilo que Comblin chamou de “monofisismo eclesiológico”. “Nessa concepção, tudo o que procede da hierarquia tem valor divino, procede diretamente de Deus e a obediência deve ser imediata, total, incondicional”²⁴. Com o amadurecimento da reflexão teológica da *nouvelle théologie*, passará a se falar da sacramentalidade da Igreja como tal. Ela é o sinal visível do mistério de Cristo, que nela gera o Povo de Deus, hierarquia e laicato. Não mais é a hierarquia que, com Cristo, gera a Igreja, mas a Igreja existe ao modo de um sacramento que gera os membros do povo de Deus.

A *Lumen Gentium* refletiu sobre a alteridade entre reino de Deus e a Igreja, e entre Igreja de Cristo e as tradições eclesiais, e, assim, “superava a unidimensionalidade e o eclesiocentrismo que haviam dominado a teologia da Igreja dos últimos séculos e punha as premissas para uma sadia desclericalização”²⁵.

Antes de adentrar na eclesiologia da *Lumen Gentium*, considerando ainda o contexto do Concílio, vejamos o primeiro fruto mais imediato dessa eclesiologia que foi, propriamente, outro documento. Percebeu-se que não bastava que o Concílio falasse da Igreja em si, mas que era preciso “penetrar na história dos homens” (Cf. LG 9). “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens e mulheres de hoje sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1). Assim, se pode perceber que a eclesiologia do Povo de Deus exige uma constituição dogmática *Lumen Gentium* e uma constituição pastoral *Gaudium et Spes*. A Igreja que dialoga, que entra na história, que é ecumênica, é o povo de

²² Cf. Idem, 1966, p. 24-25.

²³ “Hierarcologia” era o nome que Congar dava a visão institucional, jurídica, clerical e verticalista da Igreja: “A eclesiologia consistia assim, quase exclusivamente num tratado de direito público. Eu creio, para caracterizá-la, a palavra ‘hierarcologia’ que com freqüência será utilizada posteriormente” (CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Ministérios y comunión eclesial*. Madrid: Fax, 1973, p. 12).

²⁴ COMBLIN, 2002, p. 23.

²⁵ ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. 2. Ed. São Paulo, SP: ed. Paulus, 1995, p. 430.

Deus. A *Gaudium et Spes* não havia sido planejada antes do Concílio, mas nos debates se percebeu cada vez mais que era preciso uma orientação clara para o diálogo com o mundo contemporâneo.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* formula sua temática assim: *Sobre a Igreja no mundo atual*. Evita contrapor “Igreja” e “mundo”. Tocava, assim, num ponto muito importante para a época. “Um católico vivia desde o nascimento em família, paróquia, jardim de infância e escola, até no partido e no sindicato, no hospital e lar de idosos num ambiente católico mais ou menos fechado”²⁶. Essa cultura católica, uniforme, estava terminando em muitos países europeus. A Igreja se via obrigada a dialogar com a pluralidade e a encarar o desafio da inculturação do evangelho em ambientes laicos.

Não bastasse uma nova orientação da Igreja *ad extra*, o documento teria de responder o que significava “mundo”. Nenhum outro concílio havia escrito uma Constituição Pastoral. Que tipo de autoridade e que método teria um escrito desse tipo? Certamente que o método teria de ser teológico, mas com contribuições de algum tipo de sociologia. A doutrina da Constituição se baseou numa “antropologia cristocêntrica”²⁷. A partir dessa visão integral e cristocêntrica do ser humano, se parte para uma abordagem do “mundo” entendido numa etapa de “modernidade”. A Igreja se considera apta a refletir sobre o mundo moderno e sobre a história humana a partir da categoria de “sinais dos tempos”, contraposta a uma visão integral do ser humano. Essas questões foram discutidas pela primeira vez na elaboração do documento, mas são questões atuais e que o Magistério latino-americano, a teologia da libertação e tantas outras teologias continuarão a refletir, cada qual ao seu modo.

O documento está dividido em duas partes, uma primeira mais doutrinal intitulada “A Igreja e a vocação do homem” e uma segunda parte chamada “Alguns problemas mais urgentes”. O método empregado na *Gaudium et Spes* tem uma característica dialógica²⁸. Entre as novidades que traz, Hackmann aponta também

²⁶ KASPER, Walter. *A Igreja Católica: Essência, Realidade, Missão*. São Leopoldo, RS: ed. Unisinos (col. Theologia publica), 2012, p. 402.

²⁷ HACKMANN, Geraldo Luiz; AMARAL, Miguel de Salis (orgs.). *As Constituições do Vaticano II Ontem e Hoje*. Brasília: edições CNBB, 2015, p. 244.

²⁸ HACKMANN, 2015, p. 242.

para uma “antropologia cristocêntrica”; “a justa relação entre Igreja e mundo”²⁹ pela qual se supera certa oposição entre a Igreja e o mundo; “o estatuto teológico das realidades terrestres” na qual se entende que Cristo santifica o mundo e não o sacraliza, pois o mundo continua mantendo a sua especificidade própria; uma mais profunda compreensão da “relação entre a história humana e história da salvação”, apontando assim para a vocação peregrina do Povo de Deus. Essas novidades decorrem dessa nova eclesiologia proposta pelo Concílio e que será recebida criativamente pelo Povo de Deus em todo o mundo, e também na América Latina.

Atualmente, se tem discutido a correta hermenêutica do Concílio Vaticano II, visto que há movimentos muito diversos na sua recepção e aplicação. Podemos resumir o debate nessa reflexão de Kasper: “Se quisermos entender a continuidade na renovação, a hermenêutica do Concílio Vaticano II deve tomar como ponto de partida a ideia de desenvolvimento dos grandes professores da escola de Tübingen e a doutrina do desenvolvimento de John Henry Newman”³⁰. A ideia de que a Igreja é a mesma de todos os séculos e de todos os concílios. Trata-se, porém, de uma Igreja que transmite uma tradição viva. Por isso, é possível distinguir uma *Traditio* permanente e *traditiones* que expressam a única *Traditio* de modo condicionado ao tempo e ao lugar, o que em alguns casos, até mesmo acabou por obscurecer a autêntica Tradição eclesial. Nesse sentido, pode-se falar de rupturas de tradições, mas, sobretudo, de uma renovação da autêntica Tradição. A hermenêutica da reforma³¹ comporta, portanto, rupturas no accidental e continuidade naquilo que é entendido como o essencial.

1.2.1 O mistério da Igreja

O capítulo primeiro da *Lumen Gentium* se intitula “O mistério da Igreja”. Não se compreenderá a eclesiologia do povo de Deus contida no segundo capítulo da constituição conciliar sem a base do capítulo sobre o “mistério”. Pode-se dizer que o

²⁹ Idem, 2015, p. 247ss.

³⁰ KASPER, 2012, p. 36.

³¹ A *hermenêutica da reforma* é uma expressão que se situa além das hermenêuticas da continuidade e da descontinuidade ou ruptura, significando uma “renovação da Igreja dentro da continuidade”, assim proposta pelo Papa Bento XVI numa alocução aos cardeais e colaboradores da cúria romana, no dia 22 de dezembro de 2005.

capítulo primeiro e o capítulo segundo formam o binômio que dará o tom de muitas das considerações da LG.

Esse binômio de capítulos vem responder à questão candente de como se articula a dimensão divino-humana na Igreja, a sua chamada dimensão teândrica. “A partir da dupla estrutura da Igreja, a divina e a humana, simultaneamente, a Ecclesiology pode partir ou do divino ou do humano, adquirindo, assim, diferente enfoque”³². Anteriormente, a Ecclesiology partia da ideia de sociedade perfeita.

A Igreja é divino-humana ao modo de um sacramento. A Igreja não é Deus; tampouco é uma mera corporação humana. A teologia sacramental desenvolveu dois significados fundamentais para a ideia de “sacramento”³³: o de ser um sinal do mistério de Deus e a ideia de eficácia desse sinal da graça de Deus. O sacramento, em geral, possui um sinal que indica um significado teológico e também opera a graça na pessoa do fiel. Desse modo, a teologia sacramental explica o sacramento como uma realidade ao mesmo tempo divino-humana.

Por muito tempo, na ecclesiology denominada como hierarcologia, se pensou que a Igreja nascia dos sacramentos, e daí a importância da hierarquia que ministra e controla os sete sacramentos. Onde está a hierarquia, a Igreja poderá nascer, assim resumindo essa concepção. Numa concepção hierarcológica, a Igreja é uma corporação humana em que alguns membros a alimentam com vida divina, ou seja, a hierarquia seria como que a alma da Igreja.

Essa concepção foi superada pela ideia de que a Igreja como tal também possui uma sacramentalidade. Ela não seria o “oitavo sacramento”, mas o povo que prolonga o mistério da Encarnação na história. A Igreja “compara-se, pois, em profundidade, com o mistério do Verbo encarnado” (LG 8). A Igreja é o sacramento “fundamental” dos sete sacramentos. Todos os sacramentos, por isso mesmo, são sinais do mistério de Deus e também do mistério eclesial. A Igreja é um mistério divino-humano, enquanto que sua “alma” é o Espírito Santo que dá vida a todo o povo de Deus.

³² HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A Amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Ecclesiology como Comunhão Orgânica*. 2. Ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS (Série Teologia; 24), 2013, p. 51.

³³ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 1975, p. 213-214.

A identidade do povo de Deus é essencialmente teológica. Por isso, se pode dizer que a Igreja é uma mediação para além de si mesma, em direção a Deus. Pois, o povo de Deus é uma realidade teológica enquanto a Ele pertence e o serve. O povo de Deus é mediação a serviço da imediatidade de Deus. Cada pessoa do povo de Deus se confronta diretamente com o seu Criador. A Igreja não se interpõe nesse diálogo. Ela é um instrumento qualificado para esse encontro com a Verdade.

O tema da sacramentalidade da Igreja na *Lumen Gentium* implica em dizer algo sobre a relação que há entre a Santíssima Trindade e a Igreja. A sua identidade está enraizada em Deus. O Pai, desde Adão, pretende que a humanidade se salve ao modo de comunidade. O Filho, através da sua Páscoa, institui a unidade do corpo de Cristo. O Espírito Santo rejuvenesce a Igreja com a força da graça e do Evangelho. Contudo, o tema da sacramentalidade ainda não se esgotou. A Igreja como que um sacramento da salvação de Deus só se realiza ao santificar ao mundo, ou seja, instaurando o reino de Deus.

Depois, a *Lumen Gentium* passa a enumerar várias imagens que dão alguma ideia do que seja a essência da Igreja: redil, lavoura, construção de Deus, família, e esposa. Contudo, a metáfora decisiva é a da Igreja, corpo de Cristo. Como vimos, tanto antes como depois do Concílio Vaticano II, houve amplo debate sobre essa metáfora, visto que ela poderia conduzir a certa “espiritualização” e, em atitude polêmica, foi confrontada com uma eclesiologia do povo de Deus. No Concílio, no entanto, pretendeu-se apresentar a eclesiologia do corpo de Cristo e a eclesiologia do povo de Deus como imagens complementares. A ideia forte que nasce da eclesiologia do Corpo de Cristo é a ideia de “Comunhão”³⁴ entre os seus membros. Comblin, afirma que a ideia forte da eclesiologia do Povo de Deus é a Solidariedade.

A Igreja, ao fim do primeiro capítulo da LG, é apresentada como realidade visível e espiritual. Além do que já foi dito, chama a atenção que o tema da pobreza apareça nessa parte e não no capítulo sobre o povo de Deus. A ideia subjacente talvez seja a de que todo o sinal, por mais eficaz e comunicativo que seja, sempre é

³⁴ A ideia de “Comunhão” está implícita no termo *ecclesia*. Essa ideia tem uma origem remota na assembleia do povo grego, de tal modo que a *polis* se realizava como Estado nessa assembleia. A outra origem está na própria assembleia de Israel, pelo qual o povo se entendia em Aliança com Deus. Diferentemente da assembleia grega, acorriam também as mulheres e as crianças à reunião. Na assembleia de Israel não se decidia o que se deveria fazer, mas para escutar e aceitar o que Deus queria para eles. A assembleia do povo no Sinai se tornou o protótipo de Israel constituído como um povo em comunhão. (Cf. RATZINGER, Joseph. *O novo Povo de Deus*. Ed. Paulinas, 1974, p. 94).

apenas um sinal débil da realidade que significa. A Igreja “reconhece nos pobres e nos desvalidos a imagem de seu fundador, pobre e sofredor, empenha-se em combater a pobreza e se coloca a serviço dos pobres, como a serviço de Cristo” (LG 8).

1.2.2 O povo de Deus

A eclesiologia do povo de Deus é uma concretização do mistério da Igreja. Deus se faz presente no meio do seu povo através da sua Aliança, do sacerdócio comum dos batizados e do seu exercício nos sacramentos, no senso da fé e nos carismas, na unidade e universalidade e no caráter missionário da Igreja. Essas dimensões, humano e divina, do povo de Deus são a base comum a partir da qual se refletirá nos capítulos seguintes.

Os subtemas em que está dividido o capítulo do Povo de Deus são: 2.1 Nova Aliança e novo Povo; 2.2 O sacerdócio comum; 2.3 O exercício do sacerdócio comum nos sacramentos; 2.4 O sentido da fé e os carismas no povo de Deus; 2.5 Universalidade e catolicidade do Povo de Deus; 2.6 Os fiéis católicos; 2.7 A Igreja e os cristãos não-católicos; 2.8 A Igreja e os não-cristãos; 2.9 O caráter missionário da Igreja.

A eclesiologia do povo de Deus, conforme apresentada na *Lumen Gentium*, está fundamentada biblicamente na teologia da Aliança. O capítulo segundo abre com o subtítulo “Nova Aliança e novo povo”, para em seguida repassar às várias alianças pela qual se constituiu o povo de Deus. É interessante notar que no capítulo anterior da *Lumen Gentium* se tinha afirmado o desígnio do Pai em reunir todas as pessoas humanas na Igreja. É a chamada Igreja “desde Abel”, ou mesmo desde Adão. Agora, no capítulo segundo, a reflexão continua dizendo que Deus escolheu Israel como o seu povo.

Estabelecendo a Aliança, manifestou-se gradualmente ao seu povo ao longo da história. Contudo, isso era apenas uma preparação e figura (Jr 31,31-34)³⁵ da

³⁵ Os versículos de Jeremias usados pelo Concílio pertencem ao que os exegetas chamam de oráculo da “nova aliança”. [Cf. JARAMILLO, Fabio Duque. *La Expression “Pueblo de Dios” em la Teologia del Concilio Vaticano II y su Transcendencia em el Ritual de la Iniciación Cristiana de los*

Nova e perfeita Aliança feita em Cristo Jesus. Essa Aliança definitiva foi instituída na efusão do seu sangue (cf. 1 Cor 11,25) na Cruz. “Foi do lado de Cristo adormecido da na Cruz, que nasceu o admirável sacramento de toda a Igreja” (SC 5). Reuniu assim, não pela raça, mas pelo Espírito, judeus e pagãos num único povo. Os fiéis renascem em Cristo pela palavra de Deus vivo. Pelo Batismo, são constituídos como “raça eleita, sacerdócio régio, nação santa e povo adquirido... que antes não era povo, mas se tornou povo de Deus (1Pd 2,9-10)”.

“Cristo é a cabeça desse povo messiânico”, que reina glorioso nos céus. A condição de todos os seus membros é a da “dignidade e da liberdade dos filhos de Deus”; sua lei suprema é o mandamento de amar aos demais como Cristo nos amou. Por fim, é a característica desse Povo, a de vincular fortemente todos os seus membros no cumprimento da missão de Jesus Cristo em dilatar o reino de Deus. Esse povo não reúne, de fato, todos os homens e é, às vezes, um grupo pequeno. Mesmo assim é

princípio eficaz de unidade, esperança e salvação para todo o gênero humano. Cristo o estabeleceu na comunhão da vida, do amor e da verdade. Assumiu-o como instrumento de redenção universal e o estabeleceu como luz do mundo e sal da terra, enviando-o a todo o universo (LG 9).

O número 9 da *Lumen Gentium* continua afirmando que esse povo peregrina para a futura e perene cidade (cf. Hb 13,14). Essa Igreja de Cristo (Cf. Mt 16, 18) está repleta do Espírito Santo e dotada dos meios convenientes para a sua unidade visível e social. A todos que se voltam para o Cristo, Deus os chama e os constitui como Igreja, para que sejam “sacramento visível da unidade da salvação”. A Igreja se “estende a todas as latitudes e penetra toda a história humana, sem deixar de transcender a todos os tempos e limites”. Diante de tentações e tribulações, a Igreja é confortada com a graça, para que se mantenha na perfeita fidelidade, “como esposa digna. Renova-se constantemente sob a ação do Espírito Santo, até que chegue através da cruz, ao dia sem ocaso da ressurreição”.

O livro de Ratzinger³⁶ é o mais completo nessa fundamentação bíblica e articula a noção de Povo de Deus com a noção de *Communio*, bem como com a centralidade da Eucaristia na constituição do Novo Povo de Deus. Seguiremos, agora, conforme a sua exposição.

É evidente que Cristo quis ser mais do que o defensor de uma nova moralidade. “Sua intenção era formar uma nova *comunidade* religiosa, um novo povo”³⁷. No início do Evangelho de Marcos está que Jesus “chamou os que quis; e foram a ele. Ele constituiu então doze (...)” (Mc 3,13b-14a). Era tão importante o número “doze” que os Apóstolos, após a traição de Judas, compreenderam que a sua primeira tarefa era a de reconstituir o grupo dos “doze” (At 1,15-16). Israel sempre fora encarado como o povo das doze tribos, as quais seriam reconstituídas nos tempos messiânicos. Jesus manifesta-se como um novo Jacó (Jo 4,12), lançando os fundamentos de um novo povo de Deus.

Há vários momentos que podem ser chamados “fundacionais” para essa nova comunidade. Esses momentos foram quando ele conferiu a Pedro o poder de ligar e desligar (Mt 16, 18s; Jo 21,15-17). O mesmo Ele fez com os demais apóstolos (Mt 18, 18). Outro momento importante foi o da santa ceia. Há teólogos³⁸, por exemplo, que defendem que apenas a partir da santa ceia foi que surgiu uma comunidade que começa a se distinguir realmente do antigo Israel.

Existe uma analogia com a páscoa judaica. Aquela noite da páscoa judaica foi o nascimento do povo de Israel. Foi a noite em que os anjos de Deus mataram os primogênitos do Egito e pouparam os filhos de Israel, em cujas portas fora aspergido o sangue do cordeiro (Cf. Ex 11-12). Este evento concedeu a liberdade ao povo de Israel e o fez sair do Egito como uma comunidade independente. A comemoração da páscoa se tornou mais do que uma recordação, era o fundamento da unidade do povo de Deus.

Cristo se apresentou como o verdadeiro cordeiro pascal. Na ceia, a sua carne tornou-se comida e o seu sangue foi bebida do novo e definitivo banquete pascal. Assim como o antigo Israel encontrava sua unidade no Templo e na celebração da

³⁶ RATZINGER, 1974, p. 75-87.

³⁷ Idem, 1974, p. 77.

³⁸ A. Schlater, Tr. Schmidt, F. Kattenbusch e K. H. Schelkle.

Páscoa, o centro da unidade desse povo passa a ser essa ceia pascal, que conta com a presença do Senhor crucificado e ressuscitado.

Ratzinger sintetiza essa parte de sua reflexão dizendo que

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 Cristo³⁹.

O segundo tema pertinente a esta eclesiologia é o sacerdócio comum dos batizados (cf. LG 10). O Cristo Senhor, constituído como pontífice dentre os homens (cf. Hb 5,1-5) fez do novo povo “um reino de sacerdotes para Deus, seu Pai” (Ap 1,6; cf. 5,9-10). “Todas as ações dos cristãos são como hóstias oferecidas” (LG 10), de modo que os discípulos de Cristo oferecem-se a si mesmos a Deus. Existe uma diferença de essência entre o ministério ordenado e o sacerdócio batismal: os ministros ordenados oferecem o sacrifício eucarístico e os fiéis tomam parte dessa oblação pela oferta de suas vidas.

A Igreja exerce o seu sacerdócio pelos meios de santificação, que são os sacramentos. Incorporados pelo Batismo, os fiéis renascem como filhos de Deus; no sacramento da confirmação, recebem uma especial força do Espírito Santo; participam da Eucaristia que é a fonte e o ápice da vida cristã. Pelo sacramento da reconciliação recebem o perdão e a reconciliação com a Igreja; pela unção dos enfermos, os doentes recebem alívio e graça para sua salvação. Pelo sacramento da ordem, alguns fiéis são constituídos para conduzir a Igreja pela Palavra e pela graça de Deus; no matrimônio, o amor dos esposos e aos filhos, forma a igreja doméstica.

O tema dos carismas no povo de Deus é uma das grandes novidades dessa eclesiologia e um desdobramento do sacerdócio comum dos batizados. “O povo santo de Deus participa da função profética de Cristo” (LG 12). Assistida pelo Espírito da verdade, o senso sobrenatural da fé é um carisma comum a todo o povo de Deus que impele a uma obediência à Palavra de Deus transmitida pelo Magistério da Igreja.

³⁹ RATZINGER, 1974, p. 79-80, grifo do autor.

Quanto aos carismas, diz o texto que “distribuindo os seus dons a cada um, conforme quer” (1Cor 12,11), o Espírito Santo dá graças especiais aos fiéis nas mais variadas condições, tornando-os aptos a trabalhar pelo bem da Igreja.

Outro tema que delimita a eclesiologia do povo de Deus e que é uma manifestação do divino no humano da Igreja é a sua unidade e universalidade. Todas as pessoas são chamadas a formar o povo de Deus. Além desse chamado universal à comunhão, o povo de Deus é católico por estar entre todas as nações da terra. “Quem está em Roma sabe que os que estão na Índia são seus irmãos” (LG 13). A Igreja assume, purifica, fortalece e eleva as riquezas das culturas de todos os povos. Por isso, o povo de Deus se caracteriza por sua imensa variedade e diversidade de funções. Fazem parte da comunhão católica as Igrejas particulares, que vivem conforme suas tradições próprias, sem nenhuma diminuição do primado do sucessor de Pedro, que procura promover a legítima diversidade e unidade. Essa pluralidade de expressões e culturas é entendida como uma ação do Espírito Santo, ao contrário de um entendimento fechado ou único sobre a “identidade católica”.

Em seguida, desdobrando o tema da catolicidade do povo de Deus, a LG disserta sobre os vários “graus” de pertença a este povo. Pertencem plenamente à Igreja os que vivem conforme o Espírito de Cristo, acolhem todas as disposições da Igreja e seus meios de salvação, sob a direção do soberano pontífice e dos bispos, na mesma fé, nos mesmos sacramentos, nas mesmas normas eclesiais de comunhão. No entanto, a salvação não pode ser assegurada para os que estão na Igreja e não perseveram no amor.

Depois a *Lumen Gentium* se refere aos cristãos não-católicos que, mesmo não professando a integridade da mesma fé ou não se mantendo em comunhão com o sucessor de Pedro, ainda assim possuem inúmeros meios de santificação. A Igreja ora e atua com a finalidade de obter a união de todos. Os protestantes, por exemplo, são parte do povo de Deus, da eclesiologia católica, ainda que não “pertencam” plenamente à comunhão católica.

“Finalmente, aqueles que ainda não receberam o Evangelho, estão de uma forma ou outra orientados para o Povo de Deus” (LG 16). Os não-cristãos elencados são os judeus; os muçulmanos; e mesmo aqueles que buscam a Deus sinceramente, cumprindo a sua vontade pelo critério de sua consciência, e assim podem obter a salvação. Também mantêm um relacionamento com a Igreja aqueles que, “enganados pelo Maligno”, vivem e morrem sem Deus. Essa “orientação” dos

não-cristãos para o povo de Deus significa que “tudo o que de bom e verdadeiro neles há” é considerado como preparação para a comunhão católica e, poderíamos dizer, são “sementes do Verbo”.

O último grande tema da eclesiologia do povo de Deus é o caráter missionário da Igreja. O mandato missionário foi dado pelo próprio Senhor. Junto ao tema da missão universal se relaciona diretamente o tema da inculturação. A missiologia, aqui brevemente descrita na *Lumen Gentium*, têm uma justificativa trinitária, cristológica, eclesiológica e escatológica.

2 A ECLESIOLOGIA LATINO-AMERICANA COMO UMA RECEPÇÃO CRIATIVA DA ECLESIOLOGIA DO CONCÍLIO VATICANO II

O pensamento eclesiológico contido na Exortação “A Alegria do Evangelho” do Papa Francisco tem como referência o magistério e a teologia da América Latina. Na sua missão de sucessor de Pedro, no entanto, ele fala a todos. Ainda, assim, a sua reflexão permanece marcada pela sua própria experiência e que pode ser percebida a partir da recepção criativa que a América Latina fez da eclesiologia conciliar.

A Exortação valoriza as afirmações dos episcopados do mundo, acenando assim ao desejo de descentralização⁴⁰ da Igreja. A *Evangelii Gaudium* faz alusão aos bispos latino-americanos (EG 15), aos bispos da África (EG 62), bispos da Ásia (EG 62), bispos dos Estados Unidos (EG 64), bispos franceses (EG 66), bispos da Oceania (EG 118), novamente o CELAM com o DAp (EG 124), bispos do Brasil (EG 190), bispos das Filipinas (EG 125), bispos da República Democrática do Congo (EG 230) e aos bispos da Índia (EG 250).

Evidentemente, o Magistério do CELAM do qual o Cardeal Bergoglio participou ativamente, inclusive como presidente da comissão de redação do texto final do documento da conferência de Aparecida, é o contexto mais imediato para a interpretação do seu pensamento. Esse estudo tem como uma das suas finalidades perceber e demonstrar algumas linearidades entre o Magistério do CELAM e o do Papa Francisco. Nesse sentido, exporemos algumas grandes referências do Magistério latino-americano com o fim de perceber como este o recebeu e reelaborou a eclesiologia do Concílio e que agora frutifica também na Exortação pontifícia.

Poderemos entender a ampliação do tema do Povo de Deus na perspectiva do episcopado local e de como essa reflexão manterá uma linearidade até a Exortação do Papa Francisco.

O ensino do episcopado, de fato, não fala apenas em nome próprio, mas em nome de todo o Povo de Deus na América Latina. As forças vivas do “continente da

⁴⁰ Cf. EG 16.

esperança” foram corresponsáveis pela recepção e desenvolvimento da doutrina conciliar⁴¹. A teologia latino-americana deu suporte e também se alimentou do Magistério latino-americano. A teologia latino-americana tendeu a ressaltar as questões sociais como a pobreza e a economia.

A teologia latino-americana, tomando a sério a economia, trouxe à tona a exigência do reconhecimento do outro enquanto alteridade negada no âmbito econômico, concretamente o pobre ou o empobrecido, ainda que consciente de que não é o único fator gerador de pobreza (...). É hora de a Igreja tirar as consequências do Evangelho social de Jesus Cristo, para que a religião cristã seja de fato experiência salvífica, na esfera tanto pessoal como social. Está em jogo a credibilidade não só da Igreja mas também do próprio Evangelho. Nesse sentido, a Igreja na América Latina e Caribe e sua teologia tem dado contribuição valiosa, conforme testemunham seus mártires das causas sociais, que também são uma forte interpelação à Igreja Universal⁴².

2.1 A CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA⁴³

O trabalho das Conferências Episcopais responde ao anseio de renovação permanente da Igreja e da busca por uma maior colegialidade episcopal. Os bispos entenderam que, melhor do que agir individualmente, ou apenas sob a orientação do Papa, convinha que, como colégio, se reunissem periodicamente, tanto por questões práticas, como para expressar a comunhão que há no episcopado do povo de Deus. Adotou-se, com exceção da conferência de Santo Domingo, o método do “Ver-

⁴¹ A América Latina se torna, cada vez mais, protagonista da evangelização em todo o mundo. Hoje, 68% dos católicos vivem no sul: África, América Latina, Ásia e Oceania. Em 1910, 70% dos católicos viviam no norte (65% na Europa). Em 2010, 32% dos católicos viviam no norte (24% na Europa e 8% na América do Norte) e 68%, no sul (39% na América Latina, 16% na África, 12% na Ásia, 1% na Oceania). (Cf. GALLI, Carlos M. La Teología Pastoral de *Evangelii Gaudium* em el Proyecto Misionero de Francisco. *Revista Teología*, Buenos Aires, Argentina. Tomo L, n. 114, p. 27, Ago. 2014).

⁴² Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Missão Evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2006, p. 36-37.

⁴³ Uma reunião de uma Conferência Episcopal seria uma espécie de sínodo ou de um concílio regional, no caso, abrangendo o continente latino-americano. Mas, as suas características são diversas dos antigos concílios regionais. Em vez de se debater temas dogmáticos, optou-se por uma perspectiva eminentemente pastoral.

Julgar-Agir”⁴⁴. Esse método de algum modo responde aos anseios de diálogo com o mundo atual e de encarnação prática na realidade do continente.

As reuniões do CELAM também diferem dos Sínodos Continentais, criados por João Paulo II. Neles os bispos locais são consultados e como resultado final dos trabalhos o Papa escreve uma exortação pós-sinodal recolhendo as contribuições do episcopado.

No Brasil, aos 14 de outubro de 1952, era criada a CNBB, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. O Concílio Vaticano com o documento *Christus Dominus* reconheceu as conferências episcopais já existentes na época, considerando

muito conveniente que, em todo o mundo, os bispos da mesma nação ou região se reúnam periodicamente em assembleia, para que, da comunicação de pareceres e experiências, e de troca de opiniões, resulte uma santa colaboração de esforços para o bem comum das Igrejas (CD 37).

A CNBB, assim, foi precursora de muitas outras experiências semelhantes de colegialidade e com a *Campanha da Fraternidade*, a partir da quaresma de 1963, abriu um canal de diálogo permanente com a sociedade secular.

No dia 2 de novembro de 1955, o Papa Pio XII aceitava o pedido do episcopado e foi criado o CELAM, o conselho dos bispos da América Latina. A primeira conferência episcopal foi a do Rio de Janeiro⁴⁵ e ainda estava marcada por uma eclesiologia centrada em problemas internos. Junto ao impulso dado à colegialidade pelo Concílio, a *Pacem in Terris*, a *Mater et Magistra* de João XXIII e a *Populorum Progressio*⁴⁶ do Papa Paulo VI, ao tratarem da justiça e do desenvolvimento dos povos, influenciarão decisivamente no documento da conferência de Medellín.

2.1.1 A II Conferência Episcopal em Medellín⁴⁷

⁴⁴Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo, SP: ed. Paulus (Col. Temas da atualidade), 2007, p. 24.

⁴⁵ De 25 de julho a 04 de agosto de 1955.

⁴⁶ 26.03.1967.

⁴⁷ Iniciada em 26 de agosto de 1968 e terminada em 04 de setembro do mesmo ano, em Medellín, Colômbia.

O contexto era de esfriamento do otimismo proveniente do período conciliar. Falava-se da “teoria da dependência” econômica dos países de orientação agrária para com os países mais industrializados e a divisão do mundo político entre o Norte e o Sul. A revolução cubana exercia atração. Governos ditatoriais se espalharam por toda a América Latina reprimindo as orientações revolucionárias através de golpes militares, seja no Brasil (1964), na Argentina (1966) e no Peru (1968).

“Entrou em cena uma plêiade de bispos de extrema abertura social, de valor intelectual e evangélico, cuja expressão maior era D. Hélder Câmara”⁴⁸. A Igreja no Brasil fazia uma experiência de maior colegialidade. A Ação católica, sob a forma de JUC⁴⁹, JEC⁵⁰ e JOC⁵¹, fizeram sentir uma crítica social ao Estado. As CEB’s começaram a surgir no Nordeste do Brasil. A vida religiosa buscava a sua inserção nos meios populares. A orientação pastoral e teológica estava marcada por uma tendência que se definirá como Teologia da Libertação.

Medellín rompeu nitidamente com a teologia apologética e clerical da Conferência do Rio e avançou para além do Concílio Vaticano II, ao interpretar, a partir da categoria socioteológica dos sinais dos tempos, a realidade social e eclesial do continente, especialmente o conflito entre opressão e libertação. Deixou de lado a tradição de meros ensinamentos de verdades e prescrições morais. Medellín perguntou-se: Que significa tal conflito à luz da fé? Por quem optar?⁵²

Na conferência realizada em Medellín, atentos aos sinais dos tempos, os bispos denunciarão o “pecado social”. A Evangelização da América passará pela libertação dos pobres e oprimidos. Ao tema do desenvolvimento integral da *Populorum progressio* corresponde o tema da libertação na América Latina. Também se acentua a importância da igreja local. As “CEBs e leitura popular da Bíblia são outros pontos fortes de Medellín”⁵³. Há quem faça a crítica ao documento por causa da excessiva confiança na mudança social como meio para a libertação

⁴⁸ LIBANIO, 2007, p. 22.

⁴⁹ Juventude Universitária Católica.

⁵⁰ Juventude Estudantil Católica.

⁵¹ Juventude Operária Católica.

⁵² LIBÂNIO, 2007, p. 23.

⁵³ Idem, 2007, p. 25.

cristã⁵⁴. Também não se aprofundou o tema da cultura latino-americana, a fim de se fazer uma inculturação mais consciente. Não se tratou suficientemente do tema da crise das vocações, nem da crise da espiritualidade cristã. De fato, o ponto forte de Medellín não é tanto a sua teologia, mas a sua linguagem pastoral.

A novidade do modelo eclesiológico, assumido no Continente Latino-americano a partir de todo esse processo, reside no fato de que não se limita em apenas aplicar os textos do Vaticano II às Igrejas particulares, mas em reler ou reinterpretar o Concílio a partir da realidade deste Continente. Assim sendo, a preocupação teológico-eclesial latino-americana não é somente acerca do “sentido” que tem a Igreja para o ser humano hoje, mas busca também “libertação” da miséria e das situações de injustiças, através da realidade objetiva⁵⁵.

Além da temática da libertação, Medellín tem relevância para esse estudo também pelo seu método, e por duas de suas temáticas, a “Pobreza da Igreja” e a “Colegialidade”. O método de Medellín é diferente do documento de Aparecida. Embora ambos utilizem o clássico “ver-julgar-agir”, Aparecida tem um capítulo dedicado ao “ver” global de toda a realidade latino-americana, subdividido na “situação sócio-cultural”, “econômica”, “sócio-política”, “biodiversidade”, “povos indígenas e afro-americanos”. Num segundo momento fará um “julgar” também bastante amplo a partir da ideia de “vida de Jesus Cristo nos discípulos missionários”, para depois o “agir” trazer orientações pastorais. Medellín diferentemente de Aparecida, tem capítulos menores onde se trata diretamente as temáticas pastorais, aplicando a cada um dos temas o método de “Ver-Julgar-Agir”. Essa “setorização” da reflexão de Medellín pode diminuir a visão de conjunto e talvez a penetração teológica, mas não se pode negar que é muito mais pastoral, prática e objetiva. Isso se justifica por causa das finalidades diferentes dos dois documentos. Medellín procura incidir diretamente na recepção e na prática eclesial conforme as diretrizes do Concílio. O documento de Aparecida vem continuar a

⁵⁴ Cf. GALILEA, Segundo. L'America Latina Nelle Conferenze di Medellin e Puebla. Um esempio di ricenzone selettiva e creativa del concilio. In ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. // *Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985, p. 99.

⁵⁵ ALVES, Flávio Luís. *A Eclesiologia Latino-americana como acolhimento criativo do Vaticano II: um caminho para uma nova recepção da herança conciliar*, 173 f., p. 57. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

tradição do ensino latino-americano, enfocando temas candentes ao seu contexto específico, como são os temas ligados à vida dos discípulos missionários.

Medellín trata dos seguintes temas: “Justiça”, “Paz”, “Família e Demografia”, “Educação”, “Juventude”, “Pastoral das Massas”, “Pastoral das Elites”, “Catequese”, “Liturgia”, “Movimentos Leigos”, “Sacerdotes”, “Religiosos”, “Formação do Clero”, “Pobreza da Igreja”, “Colegialidade” e “Meios de Comunicação Social”.

O décimo quarto tema de Medellín é o da “Pobreza da Igreja”. Os bispos dizem ouvir o clamor da pobreza do seu continente. E que a Igreja passa uma imagem de hierarquia rica. Fala-se que o sistema de espórtulas para o sustento do clero dá uma má impressão a esse respeito. O sigilo sobre o movimento econômico das escolas, paróquias e dioceses contribui para a imaginação de uma Igreja rica, embora muitas Igrejas vivam numa situação de pobreza material muito sentida (cf. MEDELLÍN 14, 2). No “Julgar” se distingue uma pobreza como carência de bens a ser combatida, uma pobreza espiritual como desapego a ser cultivada e um compromisso em remediar a pobreza material dos mais necessitados. Para “agir”, o mandato do Senhor “deve levar-nos a uma distribuição tal de esforços e de pessoal apostólico, que deve visar, preferencialmente, os setores mais pobres e necessitados” (MEDELLÍN 14, 9). Os bispos desejam se aproximar dos pobres, denunciar a injustiça social e promover a sua dignidade. Desejam dar testemunho de pobreza evangélica nas suas habitações, no estilo de vida, na indumentária, renunciando a títulos honoríficos, superando o sistema de espórtulas, administrando com transparência e competência os bens das dioceses. Espera-se o mesmo dos presbíteros e da vida religiosa.

Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco fala que deseja “uma Igreja pobre para os pobres”⁵⁶. Essa ideia⁵⁷ já havia sido ressaltada por Medellín. Assim, como

⁵⁶ “Para a Igreja dos pobres é essencial introduzir Mt 25 na eclesiologia, e por isso a partir daí poderá concretizar os outros tipos de presença de Cristo e poderá concretizar cristãmente a unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja”. Cf. SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja*. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo, SP: ed. Loyola, 1982, p. 109.

⁵⁷ A Igreja dos pobres é uma concepção que se inspirou no livro *Jesus, a Igreja e os pobres* de Paul Gauthier e no texto *Pour une Église servante et pauvre* de Yves Congar. (BEOZZO, José Oscar. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II In Cf. LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2004, p. 147-148). A mensagem do Papa João XXIII, em 11 de setembro, trouxe ao Concílio a questão da pobreza. O Cardeal Lercaro, então arcebispo de Bolonha, fez uma intervenção ao final da primeira sessão dizendo que o “tema do Concílio é a Igreja, e particularmente a Igreja dos pobres”. (Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *La Chiesa e i Poveri, Visti Dall'America Latina* In ALBERIGO,

Israel, o povo de Deus sentia a presença de Deus quando ele o libertava do Egito, “assim também nós, novo povo de Deus”, podemos sentir sua presença na “passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas” (MEDELLÍN int. 6). A “Igreja dos pobres” está comprometida com a passagem do povo para condições mais humanas. Essa “*Igreja dos pobres* tem um forte entrelaçamento com a *Igreja Povo de Deus*, e torna explícitas as imagens: de *Igreja-comunhão, Igreja-servidora, Igreja-libertadora*”⁵⁸.

No capítulo da “Colegialidade”, Medellín prevê uma série de organismos para a vivência da comunhão e da catolicidade. Indica-se as “comunidades cristãs de base”, a descentralização da paróquia, a divisão de regiões por vicariatos episcopais, o conselho de presbíteros e o conselho de pastoral como instrumentos de diálogo entre o bispo e o clero e entre o bispo e os leigos; fala-se do papel pastoral das cúrias, das Conferências episcopais e da pastoral de conjunto.

Medellín também pede que se apresente, cada vez mais, “o rosto da Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal” (MEDELLÍN 5, 15). “Se trata de conceber a Igreja, na linha do concílio, como ‘sacramento universal de salvação’ no mundo latino-americano”⁵⁹. De fato todo o intento do documento está direcionado para a aplicação do Concílio ao contexto local. Nesse sentido, a pobreza e a missionariedade, serão clamores e dimensões da evangelização cada vez mais importante para a Igreja local. A espiritualidade pascal se desenvolverá em Puebla como uma Igreja imagem do Cristo-Servo (PUEBLA 1303) nos ministérios e carismas⁶⁰.

2.1.2 A III Conferência Episcopal em Puebla⁶¹

Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia, 1985, p. 244).

⁵⁸ JORDÃO, José Cláudio. *Estudo do Conceito “Povo de Deus” na Lumen Gentium*. 115 f., p. 73. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

⁵⁹ GUTIÉRREZ, 1985, p. 249.

⁶⁰Cf. GUTIÉRREZ, 1985, p. 257.

⁶¹ Na cidade de Puebla de los Angeles (México), iniciou-se a 27 e janeiro a 13 de fevereiro de 1979.

Puebla veio reforçar alguns pontos débeis de Medellín. As discussões cristológicas e eclesiológicas estavam no centro do debate teológico. O discurso de abertura do Papa João Paulo II teve forte impacto sobre os bispos. Além do discurso do Papa, outra referência para Puebla foi a *Evangelii Nuntiandi*⁶² de Paulo VI⁶³. Puebla fez uma avaliação da recepção de Medellín. Destacou a importância da evangelização, a defesa dos direitos e da dignidade do ser humano, o empenho da Igreja em favor dos pobres e tratou do tema da cultura e da piedade popular. Falou da missão que há de ultrapassar as fronteiras da América Latina. Esses temas missionários continuavam a ser estranhos à igreja local, formada na hegemonia católica, acostumada a receber missionários de fora, fechada em si mesma, e pouco relacionada com a missão na África ou na Ásia. O tema da evangelização da cultura e da religiosidade popular ganhou em importância. Convém destacar ainda a linguagem personalista de Puebla ao indicar as “feições sofredoras de Cristo” (PUEBLA 31) nas várias formas de pobreza e fragilidade dos nossos povos.

Na América Latina, nas décadas de sessenta e setenta foi gestada a Teologia da Libertação, que buscava teorizar a práxis da libertação dos pobres. “Entretanto, o esboço de uma nova teologia, sistematicamente articulada, veio à tona com a obra pioneira de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação. Perspectivas*, publicada originariamente no Peru, em 1971”⁶⁴. A partir da década de oitenta e noventa, ela será criticada e consolidada como teologia sistemática. Para essa teologia, o importante é o diálogo com as ciências sociais e o pobre como um *locus* necessário para a reflexão. Por seu método indutivo, muito mais que a simples reflexão, essa teologia se presta à militância e à inserção política dos seus membros. Mais recentemente, ela tem se ramificado em temas de gênero, ecologia e cultura.

⁶² 08.12.1975.

⁶³ O Papa Francisco, antes de ser bispo, ensinou teologia pastoral e comentou a *Evangelii Nuntiandi* no Colégio Máximo da Companhia de Jesus (1979-1985). Tanto a *Gaudete in Domino* como a *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI serviram como inspiração para a *Evangelii Gaudium*. A Exortação do Papa Francisco cita 29 vezes as exortações de Paulo VI. (Cf. GALLI, p. 34-35, Ago. 2014).

⁶⁴ BRIGHENTI, Agenor. Prefácio à edição brasileira. In MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 13. O livro consta de artigos dos dois autores e de um prefácio que dão um amplo panorama acerca da Teologia da Libertação.

Segundo Ratzinger⁶⁵, numa primeira fase de acolhida do Concílio, junto com o tema da colegialidade, domina o conceito de povo de Deus, que, entendido a partir do uso linguístico político geral da palavra povo, no âmbito da Teologia da Libertação, se compreendeu com o sentido marxista da palavra povo, como uma contraposição às classes dominantes, e em geral, ainda mais amplamente, no sentido de soberania do povo também na Igreja. Segundo o então Cardeal, o problema eclesial tinha mais um sentido de “crise de fé” e, por conseguinte, uma crise do sentido religioso do povo de Deus muito mais importante do que uma crise de “democratização” das estruturas eclesiais ou de uma propugnada luta de classes.

Libânio⁶⁶ afirmou que Puebla foi mais conservadora do que Medellín. O seu contexto era de uma maior repressão militar nos países sob ditadura e também numa nova onda de neoliberalismo. Respira-se o clima da guerra fria nas animosidades entre a Rússia e os Estados Unidos.

Na Igreja, a *Humanae Vitae* (1968), de Paulo VI, tinha suscitado vivas controvérsias, assistia-se à laicização de milhares de padres, pondo um fim definitivo àquela fase de otimismo depois do Concílio. Alguns afirmaram que a opção pelos pobres tinha se radicalizado nas CEB's. O CELAM assumiu essas críticas à Teologia da Libertação e às CEB's. Libânio, ao contrário da posição de Ratzinger, diz que se “acusava a vida religiosa, propugnada pela CLAR⁶⁷ e consubstanciada na inserção popular de religiosos/as de “magistério paralelo” em atritos com os bispos locais. Acusava-se a Teologia da Libertação de marxismo”⁶⁸. E que se desconfiava em demasia da autonomia das conferências episcopais.

Libânio critica ao documento de Puebla por certo esvaziamento da “opção pelos pobres”.

⁶⁵ Cf. CONFERÊNCIA DO CARDEAL JOSEPH RATZINGER SOBRE A ECLESIOLOGIA DA “LUMEN GENTIUM” PRONUNCIADA NO CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE A APLICAÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II, ORGANIZADO PELO COMITÊ PARA O GRANDE JUBILEU DO ANO DE 2000. Disponível em: <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/src_con_cfaith_doc_20000227_ratzinge-r-lumen-gentium_sp.html>. Acesso em 06 de maio de 2015.

⁶⁶ LIBÂNIO, 2007, p. 30s.

⁶⁷ Conferência Latino-americana e Caribenha de Religiosos.

⁶⁸ LIBÂNIO, 2007, p. 29.

Enfraqueceu a opção pelos pobres, adjetivando-a para tirar-lhe o caráter radical anterior. Falou-se de opção preferencial, de amor preferencial e solicitude (n. 382), de preferência pela evangelização e serviço dos pobres (n. 707), de compromisso preferencial (n. 769), não exclusivo (n. 1145). E depois apuseram ao substantivo “opção” muitos outros adjetivos: evangélica, não ideológica, etc. A entrada da opção pelos jovens teve o lado positivo de chamar a atenção para esse grave problema da Igreja e negativo de diminuir o impacto da opção pelos pobres⁶⁹.

Galilea⁷⁰ fala de seis destaques da mensagem de Puebla: 1) O destaque que se deu ao primado da evangelização na vida da Igreja. 2) A defesa da dignidade humana. 3) A opção preferencial pelos pobres⁷¹. 4) A evangelização da cultura. 5) Pela primeira vez, a hierarquia local retoma criativamente o tema da missão *ad gentes*, instando a que se ultrapasse as fronteiras em direção à África e à Ásia. 6) Puebla assume a eclesiologia conciliar da Igreja como sacramento da salvação e de povo de Deus como comunidade enviada, insistindo na “comunhão” como modo de ser da Igreja.

A identidade da Igreja foi o centro da síntese que ocorreu em Puebla, pois entre Medellín e Puebla, o tempo foi marcado pela busca da identidade eclesial⁷². Contudo, não se procurou fazer uma exposição sistemática de eclesiologia. A eclesiologia de Puebla é cristocêntrica e antropocêntrica, visando as opções pastorais.

As ideias de povo de Deus, comunhão e participação se tornaram o eixo da eclesiologia de Puebla. Dos números 220 a 303, Puebla faz uma sólida eclesiologia centrada na recepção da concepção da Igreja como Povo de Deus. De todos os documentos do CELAM, Puebla é o que mais diretamente busca assumir seletiva e criativamente a eclesiologia conciliar.

“A Igreja é inseparável de Cristo” (PUEBLA 222). Ela é o sacramento universal e necessário da salvação. Depositária e transmissora do Evangelho,

⁶⁹ Idem, 2007, p. 30.

⁷⁰ GALILEA, Segundo. L'America Latina Nelle Conferenze di Medellin e Puebla. Um esempio di riciclaggio selettivo e creativo del concilio. In ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. // *Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985, p. 103-104.

⁷¹ Ao contraditório da posição de Libânio, Galilea diz que o assunto da opção pelos pobres “veio melhor elaborado”. Idem, 1985, p. 103.

⁷² Cf. HACKMANN, 2013, p. 59.

prolonga na terra o mistério da encarnação. Edificada sobre Pedro, possui a plenitude dos meios de salvação.

Quanto ao “reino, sem ser uma realidade separável da Igreja, transcende seus limites visíveis” (PUEBLA 226). Por isso a Igreja é instrumento da instauração no mundo desse reino de Deus que já está nela. Contudo, há de se evitar uma visão triunfalista da Igreja.

Essa comunhão do povo de Deus se experimenta no nosso continente. “Nosso povo gosta de peregrinações” (PUEBLA 232). Nessas peregrinações, se descobriu no meio dos nossos povos o valor da sua história, das culturas indígenas e da religiosidade popular. A concepção do povo de Deus também se faz presente quando se passa de uma mentalidade individualista para uma mentalidade comunitária (cf. PUEBLA 235). O cultivo dessa mentalidade comunitária é, com toda a certeza, também uma das finalidades da Exortação do Papa Francisco.

No subtítulo “Povo, Família de Deus” (cf. PUEBLA 238), pode-se perceber que a eclesiologia do povo de Deus supõe outra imagem da Igreja como *familia Dei*. A família é um valor que toca profundamente a cultura latino-americana. Depois de considerar os irmãos separados, a eclesiologia de Puebla indica a Eucaristia como lugar de coesão da família de Deus. “O papel dos pastores é eminentemente paterno” (PUEBLA 248), embora não devam se esquecer que também são “irmãos” dos outros membros da Igreja.

A Igreja é um povo santo, messiânico. “Esta santidade recorda ao Povo de Deus a dimensão vertical e constituinte da sua comunhão” (PUEBLA 250). A oração e a contemplação não são uma fuga da realidade, mas uma condição para a entrega fecunda de si aos demais. “Esta santidade exige o cultivo tanto das virtudes sociais como da moral pessoal” (PUEBLA 252).

A Igreja possui uma estrutura visível e hierárquica. Desde Medellín, se percebeu “uma grande mudança na maneira de se exercer a autoridade dentro da Igreja. Acentuou-se o seu caráter de serviço e sacramento, como também a sua dimensão de afeto colegial” (PUEBLA 260). Abordando o tema da origem da Igreja, se “do alto”, do Espírito Santo que vivifica uma instituição hierárquica, ou “de baixo”, em oposição de classes entre o laicato e o clero, Puebla afirma que a “igreja popular” só pode ser uma designação válida se significa uma comunhão entre clero e laicato. Também adverte que o fato da Igreja ser um povo peregrino, “não estamos

à procura de tudo” (PUEBLA 265), pois já há um caminho traçado pelos santos que nos precederam.

Esse povo é enviado a outros povos e tem uma missão profética de denúncia do mistério da iniquidade. Sua missão também é sacerdotal, o que se manifesta na sua fé e liturgia. A Igreja é feita por um povo servidor, cujo serviço por excelência é o da evangelização. A Igreja também é uma escola de forjadores da história, que conhecem tanto a história da salvação como a história da América Latina, para nela atuar conscientemente. Maria é o modelo de serviço eclesial na América Latina, a “mulher forte que conheceu a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio” (PUEBLA 302).

2.1.3 A IV Conferência Episcopal em Santo Domingo⁷³

Na grande comemoração dos quinhentos anos do início da evangelização no continente, a IV Conferência episcopal de Santo Domingo é convocada num ambiente que suspeitava cada vez mais da linha da Teologia da Libertação. “Então se perguntava: como reconduzir tal Igreja às novas orientações romanas?”⁷⁴.

A situação social pelos idos de 1992 era caracterizada pelo avanço do neoliberalismo, o aumento do desemprego, a exclusão e a violência. Cresceu a importância do conhecimento, em todos os campos. O clima neoconservador se reforçou. “Foi, em parte, uma experiência traumatizante”⁷⁵, testemunha Libânio.

Abandonou-se o método “ver-julgar-agir” e se deslocou a reflexão da crítica social para a evangelização da cultura. O documento orientou para o trabalho de inculturação nas culturas afro-ameríndias. Deu-se passos para inculturar a mensagem evangélica “na nova cultura da imagem” (SD 279) e para uma “pastoral urbanamente inculturada” (cf. SD 30; 256)⁷⁶. Deu-se valor à religiosidade popular e se acenou para a temática da solidariedade latino-americana e mundial. Um avanço

⁷³ Realizada em Santo Domingo, República Dominicana, de 12 a 28 de outubro de 1992.

⁷⁴ LIBÂNIO, 2007, p. 31.

⁷⁵ Idem, 2007, p. 32.

⁷⁶ Atualmente, a região latino americana e caribenha é a região mais urbanizada do mundo, onde oito em cada dez pessoas vivem em zonas urbanas ou suburbanas. (Cf. GALLI, CARLOS M. La Teología Pastoral de *Evangelii Gaudium* em el Proyecto Misionero de Francisco. *Revista Teología*, Buenos Aires, Argentina. Tomo L, n. 114, p. 29, Ago. 2014).

significativo foi o de apoiar o protagonismo dos leigos. Defendeu-se um laicato maduro, estruturado e comprometido. A encíclica de João Paulo II, *Redemptoris missio*⁷⁷, deu o tema de referência para a conferência.

A crítica comum que se faz a essa conferência se refere àqueles aspectos da vida interna da Igreja em que

acentuaram-se mais a conformidade que a diversidade, o poder central que as instâncias locais, a obediência que a liberdade, a tradição que as experiências novas e criativas, o comum que o original, o aspecto espiritual da santidade do que o compromisso até o martírio. Esse conjunto de preferências configurou um cenário conservador e espiritualista⁷⁸.

O documento de Santo Domingo abre com uma profissão de fé, retomando os artigos do Credo. A primeira parte prossegue fazendo memória dos quinhentos anos da evangelização. “Nos povos da América, Deus escolheu para Si um novo povo, fazendo-o participar do seu Espírito. Mediante a Evangelização e a fé em Cristo, Deus renovou sua aliança com a América Latina” (SD 16). A segunda parte do documento, “Jesus Cristo, Evangelizador vivo em sua Igreja”, abre com o capítulo primeiro que versa sobre a “Nova Evangelização”, o segundo se chama “Promoção humana”, o terceiro se intitula “Cultura cristã”. Depois há uma terceira parte “Jesus Cristo, Vida e Esperança da América Latina” que conclui o texto.

O tema da Igreja é uma das questões da “Nova Evangelização”. A eclesiologia de Santo Domingo evolui ao trazer a ideia de “comunhão”. “O objetivo da Igreja-Comunhão é o anúncio do reino de Deus a todos, que proporcionará a consciência da convocação de Jesus a todos em sua Igreja, que é ‘sacramento de comunhão evangelizadora’ (SD 123)”⁷⁹.

Outra ideia de destaque é a de que toda a Igreja é convocada à santidade. A Igreja é comunidade santa⁸⁰. “São bem aventurados porque participam da alegria do reino dos céus” (SD 32). Essa Igreja é convocada pela Palavra e por isso se dá tanta importância ao querigma e à catequese. O ministério profético se exerce pelo ensino da catequese e também pelo trabalho dos teólogos. No entanto, cabe lembrar que o

⁷⁷ 07.12.1990

⁷⁸ LIBÂNIO, 2007, p. 33

⁷⁹ HACKMANN, Geraldo. A Eclesiologia de Comunhão em Santo Domingo. *In: Teocomunicação: Revista Trimestral de Teologia*, Porto Alegre: PUC, v. 23, n.100, junho 1993, p. 177.

⁸⁰ Cf. 1Pd 2, 9.

“testemunho de vida cristã é a primeira e insubstituível forma de evangelização” (SD 33). A Igreja santa encontra seu sentido último na oração, louvor e ação de graças da liturgia, ou seja, na sua relação vertical com Deus. A liturgia tem uma função evangelizadora. Outro meio de inculturar o evangelho é o respeito pela religiosidade popular. Como desafios pastorais, sugere-se uma pastoral bíblica a fim de alimentar a espiritualidade de tantos novos grupos e movimentos. Nota-se que se prega pouco acerca do Espírito Santo. “É notória a perda da prática da ‘direção espiritual’, que seria muito necessária para a formação de leigos mais comprometidos” (SD 42). Sente-se que se perdeu o sentido da Liturgia e do Domingo.

Ao se falar sobre “comunidades eclesiais vivas e dinâmicas” se indica, inclusive, a missão *ad gentes*⁸¹. “Que se lance à missão ‘*ad gentes*’” (SD 125). Para tanto, os congressos missionários latino-americanos (COMLAS), nacionais, movimentos missionários e a ajuda de Igrejas irmãs sejam um incentivo para a missionariedade.

“A paróquia, comunhão orgânica e missionária, é assim uma rede de comunidades” (SD 58). Pede-se também às CEB’s uma atitude missionária. Reaparece a ideia dos carismas presente no Concílio, no subtema “Na unidade do Espírito e com diversidade de ministérios e carismas”.

2.1.4 A V Conferência Episcopal em Aparecida

A V Conferência do Episcopado Latino-Americano e do Caribe foi realizada em Aparecida (Brasil), nos dias 13 a 31 de maio de 2007. A conferência foi um evento que dela resultou um documento que suscitou muito entusiasmo⁸².

O Documento de Aparecida é, a nosso ver, o ponto mais alto do Magistério da Igreja Latino-Americana e Caribenha. É o melhor documento produzido até hoje pelos nossos bispos e talvez por qualquer outro episcopado regional. Ele recapitula o que há de melhor nos CELAM’s anteriores, e isso dentro de um quadro teológico muito mais rico, seguro e homogêneo. (...). A meu ver, o documento da V Conferência não só dá mais um passo em frente, mas abre uma nova fase na missão da Igreja no continente⁸³.

⁸¹ Cf. SD 57.

⁸² A *Evangelii Gaudium* cita 20 vezes o documento de Aparecida ilustrando, assim, a sua importância.

⁸³ ENTREVISTA COM CLODOVIS BOFF. O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha. *IHU EM FORMAÇÃO*, Rumos da Igreja Hoje na América Latina. Tudo sobre a V Conferência dos Bispos em Aparecida. (Ano III, n. 21). São Leopoldo:

Com relação às conferências anteriores, Bingemer aponta três grandes novidades⁸⁴. Um novo protagonismo dos movimentos traz a esperança de uma revitalização do catolicismo no continente. São colocados ao lado das tradicionais comunidades de base. A segunda novidade consiste em que a maioria dos participantes desses movimentos são da classe média, o que modifica o sujeito da evangelização, ainda que se fale das classes populares e dos pobres. A terceira novidade é a de que se apresenta mais realista do que o documento de Santo Domingo, mas não tem o sopro libertador de Medellín e Puebla.

Agenor Brighenti, Libânio e outros teólogos comentaram sobre as várias tendências teológicas na elaboração do documento. Refletir sobre isso permite uma análise mais profunda do texto. Em relação aos leigos, “emergiu a diferença entre aqueles que se vinculam a movimentos ou às novas comunidades e aqueles ligados às pastorais e CEBs”⁸⁵. Quanto à vida religiosa, percebeu-se a diversidade entre os religiosos tradicionais e os membros das novas comunidades de vida. O feminismo foi

um divisor de águas. De um lado, estavam não somente a tradição machista latino-americana, criticada por Bento XVI, mas também aqueles que restringiam o papel da mulher na sociedade e, especialmente, na Igreja. Do outro lado, posicionavam-se os que advogam a função ministerial que incluía mulheres até a ordenação. Evidentemente esse último grau não teve espaço no interior da Assembleia (...)⁸⁶.

Acerca da temática da “vida” houve certa polarização entre aqueles que se focalizavam na questão do aborto e outros na questão da pobreza e das injustiças sociais. Na evangelização, uns defendiam aspectos exclusivamente espirituais e outros, uma agenda ecológica. Quanto ao futuro da Igreja, uns apostam nos movimentos e comunidades de vida e outros nas comunidades e pastorais de base.

Unisinos, 2007, p.18. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-em-formacao/58338-rumos-da-igreja-hoje-na-america-latina-tudo-sobre-a-v-conferencia-dos-bispos-em-aparecida>. Acesso em 06 de maio de 2015.

⁸⁴ ENTREVISTA COM MARIA CLARA BINGEMER. Igreja que deseja ser ouvida numa cultura pós-cristã precisa ter um testemunho forte, crível e consistente, que acompanhe o discurso. *IHU EM FORMAÇÃO*, Rumos da Igreja Hoje na América Latina. Tudo sobre a V Conferência dos Bispos em Aparecida. (Ano III, n. 21). São Leopoldo: Unisinos, 2007, p.35. Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-em-formacao/58338-rumos-da-igreja-hoje-na-america-latina-tudo-sobre-a-v-conferencia-dos-bispos-em-aparecida>. Acesso em 06 de maio de 2015.

⁸⁵ LIBANIO, 2007, p. 99.

⁸⁶ Idem, *Ibidem*.

O Documento Final centra-se em torno da ideia da “Vida”. O documento se divide em três partes. A primeira lança um olhar sobre a realidade e se chama “A vida de nossos povos hoje”; outro, mais teológico, se intitula “A vida de Jesus Cristo nos discípulos missionários”; e, na terceira parte, os dois enfoques se unem sob o título “A Vida de Jesus Cristo para os nossos povos”. Um olhar descritivo sobre a realidade latino-americana, um juízo teológico sobre a natureza da vida cristã e da Igreja nesse contexto e a ação da Igreja em favor desse mundo.

“Em vez de começar com toda a clareza a leitura da realidade, introduziu-se um capítulo de conotação espiritualista sobre o sujeito que olha a realidade: a Igreja consciente e grata pelos próprios dons”⁸⁷. A análise da realidade começa pelo sociocultural em vez do econômico. É possível que seja por causa de certo temor de “qualquer resquício de marxismo, que antecede o econômico ao cultural”⁸⁸.

“O ato de ver dos bispos distingue-se das análises das Ciências Sociais”⁸⁹. Tem muito de percepção imediata e da experiência pastoral dos bispos, com os riscos possíveis que isso comporta. As duas outras partes do documento trabalham critérios teológicos e pastorais que correspondem ao “julgar” e ao “agir”. A citação a seguir, de algum modo, explicita a prioridade do episcopado, a missão feita por “homens e mulheres novos”, que se encontraram pessoalmente e comunitariamente com Cristo:

Isso não depende tanto de grandes programas e estruturas, mas de homens e mulheres novos que encarnem essa tradição e novidade, como discípulos de Jesus Cristo e missionários do seu Reino, protagonistas de uma vida nova para uma América Latina que deseja reconhecer-se com a luz e a força do Espírito” (DAp 11).

O discurso dirige-se ao Povo de Deus católico e às pessoas de boa vontade. A característica do texto é o de um discurso consensual. “Não se estranhe então por que se cita tantas vezes o Papa. (...) Um leitor desabituaado com tal dinâmica de texto sente certa aversão a esse caráter auto-referencial dos textos eclesiais”⁹⁰.

⁸⁷ LIBANIO, 2007, p. 102.

⁸⁸ Idem, 2007, p. 103.

⁸⁹ Idem, 2007, p. 104.

⁹⁰ LIBANIO, 2007, p. 105.

É um discurso exortativo. “Queremos continuar impulsionando a ação evangelizadora da Igreja” (DAp 1). Busca-se “motivar pede linguagem ‘ótimal’, utópica e idealista”⁹¹. Libânio, então, comenta que sonhar sem calcular pode levar aos piores resultados. Que o sonho deve ser acompanhado de “bons cálculos”, para evitar a decepção.

Aparecida representa o discurso do ator em oposição ao do analista. O analista estuda, esmiúça a realidade com rigor científico, para, talvez, traçar alguma estratégia. O ator expressa o seu desejo. “Se é possível ou não mover os católicos da América Latina para uma entusiástica Missão Continental não entra no campo da análise”⁹². Outra característica do discurso é o de ser corporativo e representativo, ou seja, as várias tendências teológicas são homogeneizadas numa corrente comum de ideias.

Quanto ao conteúdo de Aparecida, o eixo da realidade pode ser resumido na impressão de grandes mudanças socioculturais dos povos latino-americanos por causa da globalização, da ciência e tecnologia. Preocupam à Igreja a fragmentação dos sentidos, a perda da unidade cultural, a descrença em Deus por influência da mídia, o mercado e o consumismo; Alegam a valorização da pessoa, a responsabilidade social e a diversidade cultural dos povos latinos.

Tratou-se do tema da ecologia, a biodiversidade, a Amazônia e a Antártida. Destacou-se a presença dos povos indígenas e afro-americanos na Igreja na América Latina.

Quanto à situação da Igreja católica, se recordou os seus serviços de evangelização, educação e sociais prestados aos pobres. Lembrou aspectos positivos na catequese, liturgia, da ministerialidade e da vida religiosa. Reconheceu a generosidade dos missionários, a renovação paroquial, a atuação das CEB's, o crescimento dos movimentos e das novas comunidades. Existe uma melhor formação dos leigos, diálogo ecumênico e inter-religioso.

No entanto, percebe-se uma estagnação no número de católicos, clericalismo, neoconservadorismo, infidelidade à doutrina, à moral, enfraquecimento da opção pelos pobres, a secularização da vida consagrada, a discriminação da mulher, um espiritualismo individualista, relativismo ético e muitos outros problemas.

⁹¹ Idem, 2007, p. 106.

⁹² Idem, 2007, p. 107.

O momento do julgar teológico ficou caracterizado pela cristologia, que está em circularidade com a eclesiologia. O discipulado e a missionariedade nascem do encontro pessoal com Cristo. Libânio faz notar que a cristologia do documento não é a do teólogo da libertação, Jon Sobrino, notificado pela Congregação da Doutrina da fé poucos meses antes da Conferência.

Numa Assembleia sem especialista em cristologia e sem exegetas de peso, como elaborar uma cristologia? O caminho viável foi assumir, de maneira simples e direta, afirmações sobre Jesus, mais próximas do antigo modelo tradicional das Vidas de Cristo do que da cristologia, o testemunho de fé sobre Jesus do que do reconhecimento regado pelos métodos histórico-críticos⁹³.

Uma cristologia marcadamente joanina e pós-pascal. “Uma cristologia de cima, partindo da transcendência, conduz a uma eclesiologia também de cima, segundo a qual a Igreja se entende como a que detém, guarda, zela pela doutrina a ser transmitida e oferece o espaço de sua vivência”⁹⁴. “Implicitamente se encontra no DAp uma verdadeira teologia do encontro com Jesus (11, 95, 99, 147, 226, 249, 254, 278, 289, 417)”⁹⁵, de modo que da cristologia passa-se naturalmente ao tema do discipulado.

Ao analisar o documento de Aparecida, se percebe que o tema da “alegria” apareceu em 39 itens contrastando com os 11 que mencionam a cruz, o que “é um indicador da presença de movimentos pentecostais católicos em Aparecida”⁹⁶. O tema do Espírito Santo e dos carismas se tornou atual diante do fenômeno do neopentecostalismo, também dentro da Igreja. Nesse sentido, um despertar carismático no laicato pode propiciar uma nova experiência de ministerialidade e de serviços para a Igreja local.

No centro de sua eclesiologia está a “comunhão” e os lugares de comunhão são: a diocese, a paróquia, as CEB’s e as Conferências Episcopais. Junto da ideia de comunhão não está, como em Puebla, a ideia de participação que equilibrava aquela eclesiologia. Na redação do texto, houve algumas variações. “A terceira

⁹³ LIBANIO, 2007, p. 116.

⁹⁴ Idem, 2007, p. 118.

⁹⁵ SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*. São Paulo, SP: ed. Paulus, 2007, p. 84.

⁹⁶ Idem, 2007, p. 8.

versão começava com a paróquia – entendida como comunidade de comunidades -, seguida pela diocese e, por fim, as Conferências episcopais”⁹⁷. Na versão final, ficou a diocese, depois a paróquia e, dentro dela e não antes, as Comunidades de base, para depois terminar a comunhão nas Conferências episcopais. Essa ordem e algumas outras modificações em outros textos enfraqueceram a posição das comunidades eclesiais de base.

A ideia principal da eclesiologia de Aparecida é a relação do discípulo com Jesus Cristo. O capítulo V, que trata mais detidamente da eclesiologia, chama-se “A comunhão dos discípulos missionários na Igreja”. A ideia do povo de Deus não é suprimida, mas diminui consideravelmente em relação a Puebla, por exemplo, para se dar destaque à ideia de comunhão. Recorda-se a sacramentalidade da Igreja e a bela citação de que a Igreja é um “povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito”⁹⁸. “Não há discipulado sem comunhão” (DAp 156). A Igreja peregrina vive na “comunhão dos santos”, ou seja, na comunhão dos bens divinos. Para fundamentar a missionariedade, o documento diz que “no povo de Deus, ‘a comunhão e a missão estão profundamente unidas entre si” (DAp 163). Depois se passa a tratar dos “lugares eclesiais para a comunhão”.

Essa Igreja é peregrina e missionária, porque “por natureza tem sua origem na missão do Filho e do Espírito Santo, segundo o desígnio do Pai” (DAp 347). Contudo, sabe-se que a Igreja cresce por atração e não por proselitismo. Perpassa todo texto uma teologia da missão. Busca-se uma atitude para “pôr a Igreja em estado permanente de missão” (DAp 551). Na Igreja missionária, o “testemunho da caridade deve ser o primeiro e principal anúncio” (DAp 138).

A espiritualidade é missionária, mariana e santoral da piedade popular⁹⁹. Os lugares de encontro com Cristo, especialmente, são: a Escritura lida na Igreja, a Eucaristia, a oração pessoal e comunitária, a comunidade viva na fé e no amor fraterno, no amor aos pobres, aflitos e enfermos.

O documento propôs todo um itinerário permanente de catequese. No processo de formação dos discípulos missionários, há cinco etapas mutuamente

⁹⁷ LIBANIO, 2007, p. 118-119.

⁹⁸ Cf. DAp 155.

⁹⁹ A *Evangelii Gaudium* cita Aparecida e Puebla na seção “A força evangelizadora da piedade popular” (EG 122-126).

complementares (cf. DAp 278). 1) O encontro com Cristo, o que define a catequese numa etapa querigmática. 2) A segunda etapa é a da conversão e reconciliação. 3) O discipulado é o momento de amadurecimento e aprofundamento. 4) A fase da comunhão se refere à interação com as famílias, a paróquia, os movimentos e comunidades da Igreja local. 5) A fase da missão.

O eixo do agir pastoral também tem como tema a vida. Na Teologia da Libertação se utilizava nos inícios o binômio “opressão-libertação”. Aparecida assume já um novo binômio da Teologia da Libertação ao usar “vida-morte”. Considera a opção pelos pobres como um dos traços que caracteriza a Igreja local. A pastoral se entende como que vinculada à promoção humana integral e defende uma globalização da solidariedade e da justiça, em oposição à globalização financeira e midiática. Mais uma vez o documento fala de rostos: pessoas que moram nas ruas, enfermos, dependentes químicos, migrantes e presos. “Este necessário captar a vida em rostos concretos que interpelam, deveria necessariamente levar a Igreja a repensar a maneira como vive sua fé e conseqüentemente a forma de seu testemunho, o seu próprio jeito de ser missionária”¹⁰⁰.

Pode-se avaliar que a força do documento de Aparecida também foi uma fraqueza. A ideia de “discípulos missionários” pôs a reflexão em torno da relação pessoal do discípulo com Jesus Cristo, donde deriva atitudes de oração, comunhão, escuta da Palavra e etc. Do discipulado, parte-se à missionariedade como uma consequência do encontro com Cristo. E, no entanto, ser discípulo missionário não implica necessariamente em ser Igreja. Não se pode trocar a missiologia pela eclesiologia como se fossem simplesmente equivalentes. Como haveremos de constatar, a Exortação do Papa Francisco utilizará a ideia do “discípulo missionário”, mas não falará da missionariedade sem antes repisar a metáfora da Igreja como Povo de Deus a serviço do reino. Poderíamos afirmar que na *Evangelii Gaudium* se encontra claramente a passagem do discipulado-Igreja-missionariedade. “Todo o povo de Deus anuncia o Evangelho” (EG 111). Isso se justifica na medida em que o documento de Aparecida assume a eclesiologia dos documentos anteriores. Outro

¹⁰⁰ PEREIRA, Ricardo da Silva. *A missão da Igreja: do Concílio Vaticano II à conferência de Aparecida: um *aggiornamento* necessário*. 112 f., p. 96. Dissertação (mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2010.

ponto forte no documento é a sua “espiritualidade de alteridade”. Embora o tema do “rosto do outro” não seja uma novidade no magistério, em Aparecida ganha uma impostação equilibrada e muito bem fundamentada na doutrina da comunhão trinitária, que é a referência teológica principal. Ademais, os vários temas que o Magistério latino-americano vem desenvolvendo, encontraram algum eco neste último texto da conferência.

2 .2 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Embora o tema desse capítulo seja sobretudo a recepção do Magistério latino-americano à eclesiologia do Concílio Vaticano II, julgamos importante uma breve consideração sobre a natureza da Teologia da Libertação. Ela teve clara influência sobre o episcopado regional.

Quando se fala da teologia na América Latina, de maneira geral se entende como Teologia da Libertação. A Teologia da Libertação teve entre seus principais impulsos na América Latina, o documento de Medellín e de Puebla. Embora se possa distinguir vários autores e tendências na Teologia da Libertação e na sua eclesiologia, há alguns pontos em comum que podem definir o que significa “Teologia da Libertação”. Como principais teólogos, Boff ¹⁰¹ aponta Gustavo Gutiérrez como o nome mais representativo e J. B. Metz e J. Moltmann como representantes das Teologias Política e da Esperança, “teologias-irmãs da Teologia da Libertação”. Devem ser citados ainda teólogos como Jon Sobrino, Ellacuría, L. Boff, J. A. Estrada, A. Quiroz Magaña e muitos outros que também escreveram sobre eclesiologia.

Antes de expormos a Eclesiologia da Libertação, cabe distinguir as realidades fundamentais dessa teologia. E, para tanto, se conhecerá os seus principais elementos hermenêuticos e a sua metodologia ¹⁰².

A Teologia da Libertação é uma reflexão teológica que pretende a universalidade, revisando todos os temas de teologia, a partir de seus elementos

¹⁰¹ BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico* (versão didática): Série I: Experiência de Deus e Justiça. 5. Ed. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2004, p. 152.

¹⁰² Seguiremos a exposição de POLANCO, Rodrigo. Eclesiología en Latinoamérica: Exposición y balance crítico *In Teología y Vida*. Chile, v. 50 (2009), p. 131-152.

próprios. Inclusive, pode-se dizer que a Teologia da Libertação é uma nova hermenêutica teológica.

Desde a sua gestação, a Teologia da Libertação entende que há uma unidade indissolúvel entre “práxis” e “crítica” libertadora na América Latina. A Teologia da Libertação se entende como uma resposta ao chamado do Concílio Vaticano II a uma maior abertura e diálogo com o mundo contemporâneo.

A Teologia da Libertação possui uma “teoria do conhecimento”¹⁰³. O teólogo reflete (*intellectus fidei*) sobre a fé recebida da Igreja (*auditus fidei*) desde um contexto marcado pelo binômio opressão-libertação (*locus theologicus*). A teologia desenvolve os seus conteúdos pondo o pobre, entendido com um instrumental sócio-analítico, hermenêutico, teórico-prático, como seu principal referente metodológico. A Teologia da Libertação, portanto, é um método de fazer teologia.

A Teologia da Libertação descreve a história da salvação articulando a libertação ético-política com a libertação soteriológica, sendo que a primeira possui uma primazia de urgência e a segunda possui uma primazia de valor. A libertação concreta, histórica e política é o ponto de partida para se experimentar realmente a salvação de Jesus Cristo. Diante de situações de pecado e de opressão, a libertação é sempre uma graça de Deus de salvação.

A Teologia da Libertação possui sua metodologia própria e estatuto teórico. O teólogo parte do compromisso de transformação social na qual está inserido. Esta história onde está o teólogo é ao mesmo tempo humana e divina. Por isso, se diz que a Teologia da Libertação possui uma concepção “transcendental” da história, pois a história humana é condição de possibilidade de relação com Deus. No mesmo sentido, a perspectiva do pobre é a condição de possibilidade para a relação com Deus e a perspectiva adequada para a teologia e a eclesiologia. A ideia de “sinais dos tempos” do Concílio é retomada pela Teologia da Libertação como sinais de opressão-libertação na história.

A elaboração do método da Teologia da Libertação se deu a partir do conhecido método pastoral: “ver-julgar-agir”. Também se pode falar de três etapas chamadas de mediação sócio-analítica, hermenêutica e prática. Na mediação sócio-analítica se pergunta sobre a opressão real e as suas causas. O pressuposto é o de

¹⁰³ POLANCO, 2009, p. 132.

que a pobreza é sinônimo de opressão social. Ao fazer do pobre o sujeito de sua história, obtém-se uma classe que transformará as “estruturas de pecado” por meio da revolução ou pela conscientização.

A mediação hermenêutica pergunta sobre o que a Palavra de Deus diz sobre essa situação concreta. A leitura das Escrituras se faz a partir do mesmo princípio de transformação de estruturas e a partir do pobre. Resulta num compromisso para com a justiça. Fecha-se, assim, o círculo hermenêutico entre o pobre que pergunta e a Palavra que compromete. Pela sua energia transformadora, alguns textos são privilegiados entre outros: textos do livro do Êxodo, os profetas, os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos e o Apocalipse. Nesse passo também se pode fazer uma crítica às conclusões de teologias antigas ou novas com a finalidade de descobrir novos argumentos em favor da intencionalidade da libertação.

A mediação prática, da fé-caridade, é sobretudo política. O nível de praticidade depende do autor, seja teólogo, um teólogo pastor ou um teólogo popular. O mais importante é a sua aplicação concreta.

Desde o início da Teologia da Libertação, houve reflexões eclesiológicas, mesmo que em geral, reduzidas a algum capítulo de uma obra maior. Por exemplo, o livro de Gustavo Gutiérrez, “Teologia da Libertação”, que dedicava o capítulo 12 ao tema: “Igreja: sacramento da história”. Desde esse livro se passou a pensar a eclesiologia a partir de “modelos”.

A reflexão tratou de tomar os conceitos do Concílio Vaticano II e ressignificá-los dentro do contexto latino-americano. Assim, temas como “povo de Deus”, “sacramento da salvação”, “comunhão” ganharam novas características. A maior referência da Eclesiologia da Libertação, apesar da diversidade das reflexões, também é a práxis libertadora que se deu a partir das CEB’s e outros movimentos sociais.

Três características marcantes da Eclesiologia da Libertação são a compreensão da Igreja como sacramento “histórico” da salvação, uma nova compreensão sobre a relação entre história e reino de Deus e de povo de Deus como a Igreja dos pobres.

A Igreja como sacramento histórico da salvação é uma perspectiva que aponta para a missão da comunidade cristã. Desde o começo da Eclesiologia da

Libertação, há um claro “descentramento eclesiológico”. Gutiérrez afirmou que o conceito de sacramento tinha dois significados fundamentais¹⁰⁴: o de cumprimento e manifestação do desígnio salvífico, seguindo a linha de São Paulo; e o significado de “sinal eficaz da graça” em continuidade com a teologia sacramental. Mas, afastando-se da LG, Gutiérrez disse que o significado primordial é o primeiro: um sinal visível que não aponta para si mesmo, mas para a “obra de Cristo e de seu Espírito”. Deixa, assim, o significado instrumental da Igreja em um papel secundário e, nessa direção, avançou a eclesiologia posterior. Outra reflexão nasce dessa perspectiva, proveniente da pergunta: para que tipo de salvação a Igreja é instrumento? O acento sobre o “histórico” serve para recordar que a Igreja é chamada a atuar no meio da história humana, a partir da transformação social e dos pobres, para tornar visível a graça de Deus. Não existe uma salvação a-histórica e, pela opção pelos pobres, a salvação de Deus se concretiza como uma libertação política na história do continente americano.

Percebe-se que a categoria de reino de Deus passará a articular a prática da Teologia da Libertação. Como sacramento histórico da salvação, a Igreja é instrumento para a “construção” do reino de Deus. A Igreja que é “germe do reino” (LG 5) e é entendida pela Eclesiologia da Libertação como instrumento, mas não o único na construção do reino.

A Igreja dos pobres também é uma consequência à consideração da historicidade do povo de Deus. Pois, se a Igreja na sua estrutura pode se adaptar às estruturas de poder político ao longo da história, também poderá se adaptar aos pobres. Com a intenção de superar um estado de “massa” acrítica, rumo a criação de “povo”, sujeito da história, na América Latina se experienciou a tentativa de uma “Igreja dos pobres” pela vivência comunitária das CEB’s. Nesse sentido se entendeu que a Igreja “nasce do povo”. Na perspectiva da Igreja dos pobres, se repensou os ministérios e o sacramentos, polemizando com o atual exercício do ministério ordenado.

Além desses três eixos temáticos da Eclesiologia da Libertação (sacramento “histórico” da salvação, reino de Deus e Igreja dos pobres), Hackmann¹⁰⁵ aponta

¹⁰⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 1975, p. 213-216.

¹⁰⁵ HACKMANN, 2013, p. 62-64.

ainda outras características, como a crítica interna da Igreja, a abertura ecumênica e a religiosidade popular.

À Teologia da Libertação se apresentam críticas ao seu método, que poderia reduzir a “salvação” à “libertação política”. Com o fim da Guerra Fria, o discurso pelos pobres e as transformações das estruturas perdeu a força graças ao enfraquecimento teórico do marxismo. Outro questionamento é quanto ao uso de “modelos”, pois não se sabe se isso seria uma interpretação da realidade ou um horizonte de ação. A crise das CEB’s também suscita várias perguntas de fundo. Há algumas acusações sobre a polêmica com o ministério ordenado, sobre a falta de uma fundamentação eucarística à eclesiologia, sobre a instrumentalização partidária, sobre a insuficiente reflexão sobre a “necessidade da Igreja” e etc. Muitos desses debates são antigos e em parte superados. A Teologia da Libertação tem entrado atualmente no debate de questões como o feminismo, ecologia, negritude, indígenas, suscitando novos posicionamentos.

3 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NA EXORTAÇÃO *EVANGELII GAUDIUM*

Este terceiro capítulo tem por objetivo perceber como a eclesiologia do povo de Deus é a teologia que sustenta a estrutura e a temática da Exortação *Evangelii Gaudium* e perceber também as linearidades entre o Magistério latino-americano e o presente texto pontifício.

Não é algo fácil entender aquilo que a Igreja é em si mesma, ou seja, a sua essência histórica entendida dentro de um conceito abrangente. Tampouco a Sagrada Escritura tenta definir precisamente o que é a Igreja. No período pós-conciliar, o conceito do Povo de Deus estava em destaque. Comblin afirma o seguinte:

Durante 10 séculos, até o século XX, vão correr paralelamente uma concepção da Igreja hierárquica, vertical, jurídica, autoritária, uniformizada, em que a virtude máxima e fonte de todas as outras é a obediência, identificando-se a obediência à hierarquia e a obediência a Deus, por um lado, e, por outro, a concepção horizontal, fundada no povo de Deus, evangélica, pluralista, comunitária, participativa, em que a virtude máxima é a obediência a Deus distinguida da obediência a autoridades humanas – mesmo na Igreja¹⁰⁶.

Comblin, assim, defende que a concepção "horizontalista" sobreviveu entre movimentos heréticos e ortodoxos, dentro e fora da Igreja. A eclesiologia do Povo de Deus entendida como "horizontalista" é a que se pode chamar de "eclesiologia de baixo" e tem um caráter de ruptura para com boa parte das afirmações das antigas eclesiologias. Essa eclesiologia do Povo de Deus de caráter horizontalista insiste na ideia de "povo" como justificativa para uma maior participação e "democratização" das estruturas, seja da Igreja ou da sociedade. A sua preocupação está mais voltada para a prática pastoral do que para a fundamentação teológica.

Após o Concílio,

a eclesiologia do povo de Deus com frequência se misturou com uma eclesiologia sociológico-política ou uma eclesiologia unilateralmente relacionada com a base e a comunidade. Quem primeiro se voltou contra essa ênfase unilateral e sobretudo contra essa reinterpretção foi Hans Urs Von Balthasar, sendo seguido sobretudo por Joseph Ratzinger, que tentaram repor as coisas nos seus devidos lugares¹⁰⁷.

¹⁰⁶ COMBLIN, 2002, p. 58.

¹⁰⁷ KASPER, 2012, p. 167.

Essa eclesiologia do Povo de Deus de Ratzinger e de Kasper possui a característica importante de demonstrar a complementariedade entre a eclesiologia do Povo de Deus e a eclesiologia de Comunhão. Preza pela fundamentação teológica.

A eclesiologia do Povo de Deus não foi a única que surgiu a partir da *Lumen Gentium*. Outras eclesiologias se distinguiram como a eclesiologia de comunhão¹⁰⁸, sacramental¹⁰⁹, a eclesiologia libertadora¹¹⁰ e, inclusive, surgiram fortes polarizações entre a eclesiologia da comunhão e a eclesiologia do povo de Deus.

Não se pretende confrontar e dirimir essas polarizações. O objetivo é de estudar a *Evangelii Gaudium* explicando-a através da melhor opção teológica possível. Determina-se, assim, o objeto formal deste capítulo III: a eclesiologia do Povo de Deus, vista em seu aspecto pastoral e teológico, presente na Exortação do Papa Francisco.

3.1 A ECLESIOLOGIA DO POVO DE DEUS NA EXORTAÇÃO EVANGELII GAUDIUM: ESTRUTURA E TEMAS

A Exortação *Evangelii Gaudium* – A alegria do Evangelho – “Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual” é o resultado da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos que tratou da “Nova Evangelização para a Transmissão da Fé”. O Papa Francisco recolheu as contribuições do Sínodo, reelaborando a temática para que fosse uma orientação para a Igreja nos próximos anos.

Quanto à estrutura do texto, ela é uma Exortação apostólica escrita com a finalidade de convidar os fiéis cristãos “para uma nova etapa evangelizadora marcada por essa alegria e indicar caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos” (EG 1). Para alcançar essa finalidade, o Papa propõe uma “renovação eclesial inadiável” (EG 27) que consistirá em pôr a Igreja em estado “de saída” (cf. EG 20) de si mesma em direção aos pobres e ao diálogo para com o mundo contemporâneo.

¹⁰⁸ RIGAL, Jean. *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondaments*. Paris: Cerf, 1997; DIANICH, Severino. *La Chiesa mistero di comunione*. Genova: Marietti, 1987.

¹⁰⁹ Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad Cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.

¹¹⁰ SOBRINO, Jon. *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.

Deve-se ainda compreender que esse texto, por seu gênero mesmo, não pretende ser um estudo teológico, uma constituição pastoral ou dogmática, mas uma Exortação de índole mais pastoral e prática. Pelas linhas da Exortação, no entanto, corre verdadeira teologia e eclesiologia, à qual pretendemos conhecer.

De fato, chama à atenção do leitor a linguagem mais simples e direta e nem tanto formal e acadêmica. O estilo da linguagem do evangelizador é uma das preocupações do Papa. O texto da Exortação é cativante e fácil de entender. Ele utiliza a palavra “amor” 154 vezes, “alegria” por 109 vezes, o “pobre” por 91 vezes, “paz” por 58 vezes, “justiça” por 37 vezes e “bem comum” por 15 vezes. Nesse sentido, o estilo da linguagem demonstra o estilo pessoal do Papa, cujo objetivo é dialogar com todo o povo de Deus e não se limitar apenas a algum grupo mais instruído. Muitas vezes o discurso passa da terceira para a primeira pessoa dando, desse modo, um tom pessoal e de proximidade.

Para passar de “uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (EG 15), a Exortação se divide, após uma introdução marcada pelo tema da alegria, aos seguintes capítulos: I A transformação missionária da Igreja. II Na crise do compromisso comunitário. III O anúncio do Evangelho. IV A dimensão social da evangelização. V Evangelizadores com espírito.

No número 17 da Exortação, o Papa diz que recorreu à doutrina da Constituição dogmática *Lumen Gentium* e decidiu deter-se sobre os seguintes temas, espalhados ao longo dos capítulos: a) a reforma da Igreja em saída missionária. b) as tentações dos agentes pastorais. c) a Igreja vista como totalidade do povo de Deus que evangeliza. d) a homilia e a sua preparação. e) a inclusão social dos pobres. f) a paz e o diálogo social. g) as motivações espirituais para o compromisso missionário.

Para determinar o sujeito evangelizador, bem como os destinatários da Exortação parece interessante notar as *Lineamenta*¹¹¹ dirigidas às Conferências Episcopais, aos Sínodos das Igrejas orientais *sui iuris*, aos Discatérios da Cúria romana e à União dos Superiores Gerais, afirmavam que a questão da transmissão da fé não é uma ação individualista ou solitária, mas um evento comunitário eclesial e, por isso, não se deve buscar primeiramente estratégias eficazes de comunicação

¹¹¹ SÍNODO DOS BISPOS. *XIII Assembleia Geral Ordinária: a Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã. Lineamenta*. Brasília: Edições CNBB, 2011, n. 2.

ou sujeitos específicos, como os jovens, por exemplo. A evangelização deve partir de uma pergunta sobre a própria Igreja. Para ser uma Igreja “em saída” a primeira pergunta deve partir da realidade essencial que constitui a Igreja. Ao compreender a dinâmica comunitária e missionária da Igreja, se exige uma conversão dos sujeitos a uma mentalidade mais pastoral e menos autorreferencial.

“A síntese pastoral de Francisco inclui uma eclesiologia do Povo de Deus e uma antropologia política acerca do povo”¹¹². Essa eclesiologia do povo de Deus segue conforme a exposição do Concílio Vaticano II, mas é enriquecida com “aportes da teologia bíblica, hermenêutica, moral, pastoral, histórica, espiritual, cultural e social gestada na *comunidade teológica argentina*”¹¹³. Essa compreensão eclesiológica possui um vínculo estreito com a realidade política, cultural e social dos povos em que o povo de Deus também toma parte. O sujeito evangelizador da Exortação é o povo de Deus, pois, “todo o povo de Deus anuncia o Evangelho” (EG 111-134).

“A Alegria do Evangelho” é um título que não expressa os meios, tampouco algum exemplo ou causa eficiente, mas a finalidade mesma da renovação eclesial. Ele expressa, desde já, aquela desejada superação da autorreferencialidade da Igreja em direção a uma pastoral extrovertida. A alegria, que é o tema que ocupa toda a introdução, foi por muito tempo considerado como um assunto secundário no âmbito da intelectualidade Ocidental¹¹⁴, pois a alegria era considerada no pensamento filosófico clássico como uma mera paixão humana que teria alguma influência na responsabilidade pelos atos livres. Pelos esforços da filosofia personalista, a alegria se insere dentro de um contexto maior da ética do encontro. Ela é o sinal da comunhão com o Outro. A alegria é sinal do aperfeiçoamento pessoal pela comunhão entre um “eu” e um “tu”.

“Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura” (EG 88). Essa alegria é a consequência da relação amorosa entre Deus e a humanidade. A benevolência de Deus se volta para a humanidade com o encantamento da ternura. O tema da ternura foi herdado do documento de

¹¹² GALLI, 2014, p. 42.

¹¹³ Idem, Ibidem.

¹¹⁴ Cf. PRIETO, Xojé Manel Domínguez. Alegria. In: VILLA, Mariano Moreno (org.). *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. São Paulo, SP: ed. Paulus (col. Dicionários), 2000, p. 14-17.

Aparecida¹¹⁵. Essa ternura impede que mantenhamos distância das “chagas do Senhor” (EG 270), as chagas da miséria e do sofrimento dos outros.

O tema do equilíbrio entre a ação e a contemplação perpassa transversalmente o texto. Talvez indique o diagnóstico de um desequilíbrio entre a pastoral e a vida espiritual. Inclusive, o tema da espiritualidade ganhou um espaço muito relevante. A missão se fundamenta numa espiritualidade de alteridade. Sente-se a necessidade da integração entre teologia, espiritualidade e pastoral¹¹⁶. “O problema não está no excesso de atividades, mas, sobretudo, nas atividades mal vividas, sem as motivações adequadas, sem uma espiritualidade que impregne a ação e a torne desejável” (EG 82).

O título, além de expressar uma espiritualidade de alteridade, quer expressar um olhar global e belo sobre o conjunto da fé cristã. O que se anuncia, o que se faz, suas causas e meios, é a consequência natural do encontro com os outros no Outro. “A primeira motivação para evangelizar é o amor que recebemos de Jesus” (EG 264). O tema do encontro e do amor de Deus conduz a uma compreensão abrangente da fé, e não uma visão analítica de problemas separados artificialmente. “O desafio de uma pregação inculturada consiste em transmitir a síntese da mensagem evangélica, e não ideias ou valores soltos. Onde está a tua síntese, ali está o teu coração” (EG 143). Mesmo a catequese, que é um aprofundamento do querigma, segue a “via da beleza”. “Anunciar Cristo significa mostrar que crer n’Ele e segui-lo não é algo apenas verdadeiro e justo, mas também belo, capaz de cumular a vida de um novo esplendor e de uma alegria profunda, mesmo no meio das provações” (EG 167).

“O conteúdo do primeiro anúncio tem uma repercussão moral imediata, cujo centro é a caridade” (EG 177). A dimensão social da evangelização, a solidariedade, a inclusão social do pobre, o cuidado para com a fragilidade, a paz social, são expressões concretas dessa caridade nascida do Evangelho.

A teologia que embebe a Exortação está em vistas de fins práticos. A *Evangelii Gaudium* não é um estudo teológico, uma constituição dogmática ou pastoral, mas uma exortação. O Papa não recorda apenas que Deus existe e que

¹¹⁵ DAp 259, 265, 268, 420, 438, 469, 553.

¹¹⁶ Cf. AZCUY, Virginia R. La “Trama Interna” de *Evangelii Gaudium*: Ensayo sobre la Fuerza de la Espiritualidad Evangelizadora. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte. V. 46, n. 130, p. 410, set./dez. 2014.

ama as pessoas humanas, mas deseja uma reforma na pastoral ordinária. Tampouco o objetivo é tirar “regras de ação” do texto do Papa. O leitor encontrará uma meditação de um pastor, um exame de consciência, ou, ainda, algo que incentive a revisar as motivações profundas para viver. As aplicações concretas nascerão da responsabilidade pessoal de cada leitor e da Igreja particular. Não se trata de “obedecer” ao texto, como se contivesse umas leis, ou de “estudá-lo” como se viesse a construir uma nova teoria, mas de refletir sobre a autenticidade da vida eclesial que há em nossas comunidades.

Dentro dessas considerações, a pergunta sobre como a eclesiologia do Povo de Deus articula a Exortação *Evangelii Gaudium* deverá entender teoricamente o que ela é, concluir algumas regras de ação, mas sobretudo deverá ajudar a refletir e criar prudência para uma autêntica vida de povo de Deus.

Podemos resumir a *Evangelii Gaudium* como uma Exortação com a finalidade de renovação da Igreja a partir da sua dimensão missionária. A Igreja, convocada pela Palavra e pela Eucaristia, reencontra na sua relação com Cristo a alegria necessária para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo e colaborar com o reino de Deus.

Escolhemos sete temas que podem demonstrar a presença da eclesiologia do povo de Deus na *Evangelii Gaudium* e a especificidade do pensamento da Exortação. Eles seguem uma sequência progressiva de aprofundamento da *Lumen Gentium* em contato com a *Evangelii Gaudium* e são: O mistério da Igreja na *Evangelii Gaudium*. A Igreja da Palavra (tema aqui posto por vários motivos, sobretudo por causa da própria EG). O testemunho da Igreja. O Povo de Deus atua ao modo de sacramento histórico da salvação. O sacerdócio comum dos batizados e os carismas. A Igreja pobre dos pobres. E, o povo de Deus é missionário do reino de Deus. Desse modo pretendemos verificar as duas hipóteses de linearidade do Magistério latino-americano e a *Evangelii Gaudium* e a presença de uma eclesiologia do povo de Deus articulando toda a reflexão.

3.1.1 Tema primeiro: O mistério da Igreja na *Evangelii Gaudium*

Karl Rahner afirmou que o católico de seu tempo ainda vivia a consciência de Igreja do Concílio Vaticano I e a sua peculiaridade consistia no acento da Igreja como um motivo empírico de credibilidade, e não a Igreja como um objeto escondido

de fé¹¹⁷. Essa afirmação de Rahner, feita pela época do Concílio Vaticano II, apontava para a necessidade do *aggiornamento* da eclesiologia, cuja credibilidade era buscada em motivos filosóficos ou históricos.

O papa Francisco assumiu essa ideia do mistério eclesial. A Igreja também é um objeto de fé. “A Igreja é enviada por Jesus Cristo como sacramento da salvação oferecida por Deus. Através da sua ação evangelizadora, ela colabora como instrumento da graça divina, que opera incessantemente para além de toda e qualquer possível supervisão” (EG 112). Ele retoma o tema conciliar relacionando a sacramentalidade da Igreja com a evangelização e o reino de Deus. Um sacramento é instrumento de Deus na salvação das pessoas. A Igreja também coopera na salvação do mundo pela evangelização, ao ser ela mesma como que um sinal eficaz e comunicativo da presença de Deus na história. Embora os sacramentos sejam meios excelentes da ação divina, não são os únicos; tampouco a Igreja é o único meio, embora excelente, necessário e eficaz, da implantação do reino de Deus.

Como já visto, a ideia de sacramentalidade da Igreja reporta, primeiramente, à relação da Igreja com Deus, para que, num segundo momento, se possa considerar a Igreja mesma como sinal comunicativo e eficaz da salvação de Deus para o mundo. A contribuição da Teologia da Libertação foi a de recordar também a dimensão “histórica” dessa sacramentalidade da Igreja¹¹⁸. Podemos distinguir quatro dimensões da sacramentalidade da Igreja: a) a sua relação com o mistério de Deus, b) sinal comunicativo ou eloquente, c) sinal eficaz e d) sinal histórico. Discutiremos, agora, a dimensão teocêntrica da Igreja.

Quanto à sua relação com Deus, a imagem de povo de Deus permite perceber a essência da Igreja na sua estrutura básica teocêntrica e doxológica¹¹⁹. Seria um mal-entendido entender a identidade do povo de Deus primeiramente a partir da sua realidade sócio-política determinada, pois a sua natureza é, antes de tudo, teocêntrica. O povo de Deus da Nova Aliança é reunido dentre de outros povos variados e dentre todas as classes, sem uma clara delimitação política e social. Segundo Kasper, o povo de Deus

¹¹⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Escritos de Teología V*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968, p. 378.

¹¹⁸ Todo o capítulo 12 do livro GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 4. Ed. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 1983.

¹¹⁹ KASPER, 2012, p. 167.

não se reúne para decidir o que deve ser feito, mas para ouvir e celebrar o que Deus decidiu e fez. Na passagem em que o Novo Testamento mais extensamente fala sobre a igreja como povo de Deus, ele fala dele como um povo sacerdotal santo de Deus, destinado a “oferecer sacrifícios espirituais, agradáveis a Deus, por Jesus Cristo” e proclamar seus grandes feitos (1Pd 2, 5.9)¹²⁰.

A Exortação põe em destaque a relação da Igreja com o mistério de Deus. A Igreja é, antes de tudo, um “*mistério* que mergulha as raízes na Trindade, mas tem a sua concretização histórica num povo peregrino e evangelizador, que sempre transcende toda a necessária expressão institucional” (EG 111). O genitivo da expressão “de Deus” determina a essência do substantivo “povo”. E isso implica numa estrutura eclesial marcadamente religiosa e sacerdotal. Ao determinar um povo em concreto como “de Deus”, a fé informa delineando e interagindo com uma cultura particular.

O povo de Deus da Nova Aliança reúne gente de todas as nações e não apenas aos judeus, reunindo pessoas de variadas classes sociais e culturas, para constituir uma comunidade teocêntrica e doxológica. Não se poderia restringir o povo de Deus a uma simples determinação sociológica ou nacionalista. Visto que

a Bíblia não fala da igreja simplesmente como um povo; ela fala do povo de Deus. A Bíblia grega não usa para isso o conceito sociológico-nacionalista *demos*, que reaparece quando se fala da democracia, mas o conceito histórico-salvífico *laós* no sentido do povo eleito por Deus, que se diferencia de todos os demais povos, mais exatamente dos povos pagãos (*etnê*)¹²¹.

“Em toda a vida da Igreja, deve sempre manifestar-se que a iniciativa pertence a Deus, ‘porque Ele nos amou primeiro’ (1Jo 4,19) e é ‘só Deus que faz crescer’ (1Cor 3,7)” (EG 12) . A Igreja “de Deus” sabe que, por natureza, ela deve ser receptiva a ação de Deus para, então, ser ao mesmo tempo ativa. A sua realidade sacramental consiste em deixar que atue por meio Dela. De maneira histórica, o povo de Deus deve agir de tal modo que seja sinal da vida-libertação que vem de Deus.

“Mediante Israel, povo que fez seu, Deus nos revela seu projeto de vida” (Dap 129). Esse povo é testemunha da ação de Deus que liberta dos opressores (cf. Ex

¹²⁰ Idem, 2012, p. 173.

¹²¹ KASPER, 2012, p. 167.

3,7-10), que perdoa incansavelmente (cf. Ex 34,6; Eclo 2,11) e que salva. Por isso, diferentemente dos ídolos, Ele é o “Deus vivo” (Dt 5,26). Na memória dos eventos da salvação, o povo encontra motivos para o louvor e o agradecimento pela eleição de Deus em seu favor.

Do ponto de vista prático, importa concluir esse primeiro tema sobre a sacramentalidade do povo de Deus recordando a importância da oração, da liturgia e do discipulado. “Durante o tempo da homilia, os corações dos crentes fazem silêncio e deixam-no falar a Ele. O Senhor e o seu povo falam-se de mil e uma maneiras diretamente, sem intermediários, mas, na homilia, querem que alguém sirva de instrumento” (EG 143). A *Evangelii Gaudium*, assim, recorda a dimensão contemplativa, doxológica e litúrgica da comunidade.

O Papa havia recordado (EG 26) a comparação de Paulo da Igreja como uma esposa santa e imaculada (Ef 5,27). Essa dimensão receptiva, de abertura e acolhida, é uma imagem adequada para recordar essa relação essencial entre Deus e a Igreja. Poderíamos concluir dizendo que a Igreja é povo “de Deus” por ser como que sua esposa, assim como Deus também é do seu povo, como que seu esposo.

O mistério eclesial se manifesta em todas as outras dimensões da eclesiologia do povo de Deus. Por ora, nos limitamos a essa consideração mais fundamental. Os temas acerca do sacerdócio comum dos batizados, os carismas, a catolicidade, a missionariedade e o testemunho da Igreja, pelos quais também se manifesta o mistério da Igreja serão tratados mais adiante.

3.1.2 Tema segundo: A Igreja da Palavra

O tema da Igreja da Palavra é uma consequência natural da Exortação que dedicou todo um capítulo ao tema do Anúncio do Evangelho. Revela-se pertinente à nossa eclesiologia, demonstrando várias dimensões da missão e da própria natureza da Igreja.

A Igreja é como que um sacramento de Cristo, a Palavra de Deus. Ela deve ser comunicativa, eloquente, no “anúncio do Evangelho”. Ali se considera a necessidade da primazia do anúncio explícito de Jesus como Senhor. A Igreja escuta a Palavra de Deus e a transmite como discípula missionária. A “prioridade absoluta” (cf. EG 110) consiste no anúncio explícito de Jesus Cristo.

Desde Medellín se discutia no CELAM sobre a superação de uma pastoral meramente sacramentalista. Era preciso uma evangelização que expusesse o sentido de tudo o que era crido e celebrado. “Superamos já a velha contraposição entre Palavra e Sacramento: a Palavra proclamada, viva e eficaz, prepara a recepção do Sacramento e, no Sacramento, essa Palavra alcança a sua máxima eficácia” (EG 174). O anúncio da Palavra e a pastoral sacramental não fundam dois modelos de Igreja, mas são etapas distintas do mesmo processo. A contradição entre elas é apenas aparente. Contudo, se na teoria tudo pode ser resolvido, na prática pastoral as coisas não andam do mesmo modo. “Em muitas partes, predomina o aspecto administrativo sobre o pastoral, bem como uma sacramentalização sem outras formas de evangelização” (EG 63).

O povo de Deus evangeliza de modo comparável a um sacramento. O sínodo que resultou na Exortação pós sinodal *Verbum Domini* (VD) havia discutido o tema da “sacramentalidade da Palavra” (VD 56). O mistério de Deus está presente numa unidade indivisível entre sinais e realidade também na Palavra de Deus manifestada através de palavras humanas. Através de gestos e palavras humanas é possível o acesso à Palavra de Deus entendida como o próprio Verbo de Deus. A fé não encontra o seu fim na palavra humana mesma, mas na realidade para a qual aponta.

Portanto, “não se deve pensar que o anúncio evangélico tenha de ser transmitido sempre com determinadas fórmulas pré-estabelecidas ou com palavras concretas que expressem um conteúdo absolutamente invariável” (EG 129). Mais do que a realidade material de umas palavras tiradas da Bíblia, o evangelizador guiado pelo Espírito Santo transmite tanto quanto lhe é possível daquilo que ele mesmo contemplou da Palavra.

“Quem quiser pregar, deve primeiro estar disposto a deixar-se tocar pela Palavra e encarná-la na sua vida concreta. Assim, a pregação consistirá na atividade tão intensa e fecunda que é ‘comunicar aos outros o que foi contemplado’” (EG 150). Por isso o evangelizador transmite simultaneamente algo que reporta ao Deus mesmo, alguma palavra das Escrituras, e algo que pertence à sua própria experiência.

“Há uma modalidade concreta para escutarmos aquilo que o Senhor nos quer dizer na sua Palavra e nos deixarmos transformar pelo Espírito: designamo-la por “*lectio divina*” (EG 152). O papa introduz assim um método que serve ao pregador na liturgia, mas também é o modo concreto de cada membro do povo de Deus

relacionar-se com Deus e ser um instrumento adequado Dele. Mas, nas comunidades católicas, ainda hoje, o contato com a Bíblia é marcadamente cultural, de caráter introdutivo às Escrituras, e não há tanto um contato direto e interpretativo, capaz de entender e atualizar a Palavra de Deus na história¹²².

A temática da Palavra de Deus tem relação direta com aquilo que na *Lumen Gentium* se refere ao “senso da fé”. O povo de Deus, por ser batizado, foi inserido no mistério de Deus. A realidade divina se incorporou à Igreja. O mistério da Igreja se manifesta também nesse senso da fé, uma espécie de carisma mais geral, que dispõe o fiel a uma atitude de discípulo da Palavra. Do membro menos instruído e analfabeto ao maior doutor da Igreja, o Espírito Santo dotou a todos de uma especial sensibilidade para escutar e discernir a palavra de Deus.

Congar distingue nesse carisma tanto o aspecto subjetivo em receber e discernir a fé e um aspecto objetivo que se refere ao “depósito de noções e de realidades que constitui a tradição”¹²³, ou seja, a fé definida objetivamente em fórmulas racionais. Crendo ou ensinando, a Igreja é assistida pela ação do Espírito Santo, embora não se possa dizer que sempre o Magistério ordinário ou o povo em geral acerte em cada caso particular, se pode afirmar que o conjunto da fé de todo o povo de Deus é infalível.

“O povo de Deus é santo em virtude dessa unção, que o torna *infalível ‘in credendo’* (...). Deus dota a totalidade dos fiéis com um *instinto da fé* – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus” (EG 119). Nesse sentido, “o pregador deve também pôr-se à escuta do *povo*, para descobrir aquilo que os fiéis precisam ouvir” (EG 154) e, seguindo a lógica teológica, descobrir aquilo que os fiéis sabem através do instinto da fé, seja de modo formal e teórico ou simplesmente vivido no cotidiano. A vida do povo de Deus é tema para o pregador.

De fato, a homilia não é uma simples catequese ou uma meditação, mas sobretudo se trata de um “diálogo de Deus com o seu povo” (EG 137). A Igreja é comparada a uma mãe e “prega ao povo como uma mãe fala ao seu filho” (EG 139), o que implica uma proximidade cordial do pregador. Além de saber escutar a

¹²² Cf. BIANCHI, Enzo. La Centralità Della Parola di Dio. In ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985, p. 178.

¹²³ CONGAR, Yves. *Os Leigos na Igreja: escalões para uma teologia do laicato*. São Paulo, SP: ed. Herder, 1966, p. 417

Palavra de Deus, pelo estudo, pela oração, o pregador deve saber escutar o povo concreto para o qual prega, não por mera necessidade retórica, mas por necessidade teológica.

O serviço da pregação favorece a comunhão do Povo de Deus. Ratzinger¹²⁴ recorda que santo Agostinho mudou muito desde o tempo em que escreveu “Solilóquios” para o tempo em que exerceu o ministério da pregação como bispo. Do tempo de “Solilóquios”, há aquela afirmação “Deus e a alma, nada mais” e, da fase da pregação, “tanto quanto alguém ama a Igreja de Cristo, tanto possui o Espírito Santo”. Agostinho fez da pregação um meio de dialogar com o seu povo, deixando de lado voluntariamente as regras estilísticas da retórica. “A pregação não causou apenas mudança externa em Agostinho, mas principalmente grande transformação interna”¹²⁵. A pregação abriu o olhar de Agostinho para as necessidades concretas do seu povo, mudando, assim, a sua linguagem, o seu pensamento e o seu estilo. “Um pregador é um contemplativo da Palavra e também um contemplativo do povo” (EG 154).

Não se transmite o Evangelho apenas na Liturgia, ou através de métodos especiais. Existe também a “pregação informal que se pode realizar durante uma conversa” (EG 127), na rua, no trabalho, “de pessoa a pessoa”.

Congar, considerando o múnus profético dos leigos, afirmou que os grandes séculos para a fé foram aqueles em que a Igreja irradiou o seu ensino através de criações de poesia, cultura e arte. E séculos com profunda vida espiritual, como o século XVIII, não tiveram tantos talentos e iniciativas que fizessem irradiar tanto a fé, diminuindo a sua força evangelizadora. “Essa mediação da arte entre a razão e a fé é em grande parte tarefa dos leigos”¹²⁶.

Uma das expressões dessa fé que se faz cultura encontra-se na piedade popular. O documento de Puebla ao falar da religiosidade popular diz que ela é para o povo “um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando na Igreja se serve ao Evangelho e quando ele é asfixiado com outros interesses” (PUEBLA 448). De tal modo que, o senso da fé do povo gera e se alimenta dessa religiosidade popular. Ali, portanto, se pode distinguir elementos

¹²⁴ Cf. RATZINGER, 1974, p. 25.

¹²⁵ Idem, Ibidem.

¹²⁶ CONGAR, 1966, p. 443.

válidos de fé, mesclados a elementos culturais e até mesmo supersticiosos. “As expressões da piedade popular têm muito que nos ensinar e, para quem as sabe ler, são um *lugar teológico* a que devemos prestar atenção particularmente na hora de pensar a nova evangelização” (EG 126).

Embora possa soar usual, “Todo o povo de Deus anuncia o Evangelho”, aqui está uma das grandes metas da renovação eclesial desejada. “A evangelização é dever da Igreja. Este sujeito da evangelização, porém, é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus” (EG 111). O povo escuta como discípulo e anuncia como missionário. “O Espírito Santo infunde a força para anunciar a novidade do Evangelho com ousadia (*parresia*), em voz alta e em todo o tempo e lugar, mesmo em contracorrente” (EG 259).

“Todo o Povo evangeliza” recorda que tanto o clero quanto o laicato precisam de formação, como também ambos evangelizam, cada qual ao seu modo, e com autoridades específicas¹²⁷. O Concílio ao pôr em destaque o Batismo que unge a todos os cristãos como sacerdotes, profetas e reis, ampliou de diversos modos a compreensão da identidade e da missão do laicato, e também da sua relação com o clero. O laicato evangeliza unindo “a vida e a profissão da fé” (LG 35), especialmente, no testemunho na vida profissional e familiar, bem como quando tornam manifesta a sua fé “nas estruturas sociais” (LG 35).

O documento de Puebla¹²⁸ fez uma avaliação da situação do laicato na América Latina daquele período, cujo método é bastante relevante. Quantitativamente, se procurou perceber a ação do laicato em três esferas funcionais: a) no âmbito da vizinhança (paróquia, bairro) se percebia uma presença numerosa; b) no âmbito do “apoio pastoral” se percebia uma presença apreciável, mas com deficiências nos serviços de formação; c) no âmbito da “construção da sociedade” a ação era fraca, quase nula. Qualitativamente, se percebia leigos que não assumiram o compromisso social da fé e que outros se politizaram demais. Também se percebeu uma demasiada dependência da hierarquia, ou excessiva autonomia.

¹²⁷ Os primeiros teólogos foram leigos. Como exemplos: Justino, Tertuliano, Panteno, Clemente, Orígenes (depois ordenado padre), Victorinus, Pânfilo, Sexto Africano, Lactâncio, Firmicus Maternus, Próspero de Aquitânia. No Oriente, Sócrates, historiador e jurista, Evágrio. Muitos Padres começaram suas obras teológicas como leigos: São Cipriano, São Basílio, São Gregório Nazianzeno, São Jerônimo, São Paulino de Nola, Santo Agostinho, Diodoro de Tarso. Na Idade Média, Hugo Etério, príncipes teólogos, redatores de homilias... (Cf. CONGAR, 1966, p. 448).

¹²⁸ PUEBLA 819-826.

Percebe-se que o quadro geral esboçado por Puebla não mudou muito em relação ao da Igreja de hoje. Há certamente “estruturas” de pensamento e de ação que condicionam esse perfil “introvertido” do leigo¹²⁹. Percebe-se também que já havia tentativas de politização e autonomia, mas qualificadas como “exageradas”¹³⁰.

Para o anúncio do Evangelho, a *Evangelii Gaudium* incentiva a superação de uma pastoral de mera conservação, introvertida, rumo a uma pastoral decididamente missionária. O âmbito da “construção da sociedade” não é alheio aos valores evangélicos. “A formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais constituem um importante desafio pastoral” (EG 102).

3.1.3 Tema terceiro: o Testemunho da Igreja

Passados muitos anos depois do Concílio, a eclesiologia atualmente não debate tanto os conceitos sociológicos que foram aplicados ou à Igreja ou à interpretação da sociedade, mas sobretudo sobre a credibilidade dessa Igreja que se diz de Cristo¹³¹. A Igreja é um motivo ou um obstáculo para a fé? É preciso, de certo modo, dar provas da eficácia da presença de Deus no seio da Igreja. No âmbito do magistério, a *Evangelii Nuntiandi* deu um novo vigor para o tema do “testemunho”.

Alguns teólogos, como Pie-Ninot, escreveram sobre o testemunho da Igreja como um fundamento para a sua credibilidade. Tradicionalmente, a Igreja justificava a sua credibilidade e testemunho através da via histórica, da via das notas e da via empírica. A via histórica trata da argumentação que fundamenta a linearidade entre a Pessoa de Jesus Cristo como fundador da Igreja e que subsiste até os dias de hoje na Igreja Católica. A Igreja una, santa, católica e apostólica possui essas qualidades que delimitam a especificidade da Igreja de Cristo e constituem a denominada via das notas. A via empírica afirma que é um milagre “moral” a santidade, a fecundidade, a unidade e a estabilidade da Igreja ao longo dos séculos. Desse modo, o testemunho de credibilidade da Igreja não se resume à

¹²⁹ Cf. PUEBLA 827.

¹³⁰ Cf. PUEBLA 824-825.

¹³¹ Cf. GÓEZ, ÁLVARO MEJÍA. Hacia una eclesiologia fundamental latinoamericana: Um diagnóstico eclesiológico después de Medellín (1968). *Franciscanum*: Revista de las ciencias del espíritu, Bogotá. LII (153), p. 127-157, 2010.

fundamentação teológica, mas sempre buscou vias empíricas de provar a sua relação sacramental com Deus.

Pie-Ninot distingue um testemunho fundante ¹³² de um testemunho vivencial ¹³³. O primeiro está ligado à relação Cristo-Igreja e às notas. O testemunho de vida trata do aspecto atualizador do Evangelho na vida da Igreja. Por isso, a Igreja deve sempre perguntar sobre a qualidade do seu testemunho como sacramento universal de salvação e tomar iniciativas pastorais que a tornem um sinal mais credível. Os bispos latino-americanos percebiam a necessidade de que “vivamos numa contínua autocrítica, à luz do Evangelho, em nível pessoal, grupal e comunitário” (PUEBLA 972) a fim de um testemunho autêntico.

Para ser um sinal eficaz da graça, a Igreja deve causar aquilo que ela mesma representa. Se ela causa eficazmente a salvação e a unidade do gênero humano, ela mesma deve representar e viver como uma comunidade de redimidos na unidade de Deus. Pressuposto ao anúncio do Evangelho, o testemunho da Igreja atesta a sua eficácia.

“Os discípulos do Senhor são chamados a viver como comunidade ¹³⁴ que seja sal da terra e luz do mundo (cf. Mt 5,13-16). São chamados a testemunhar, de forma sempre nova, uma pertença evangelizadora. Não deixemos que nos roubem a comunidade!” (EG 92). Se a Igreja deseja unir a todos pelo diálogo, os povos, as religiões, as polarizações sociais, ela mesma deverá ser um espaço de unidade e diálogo entre todos os grupos que a compõem internamente. Se a dimensão hierárquica da Igreja se entende como uma servidora do diálogo e não apenas como a única instância de decisão, a Igreja poderá propor ao mundo um testemunho de diálogo e participação. Ou a hierarquia é um exemplo de comunhão e participação na sua relação com os leigos, ou é apenas “mestra” dos leigos. Na sua relação com a sociedade, ou a Igreja se proporá prestando um serviço de mediação, escuta e diálogo, ou ela se posicionará unilateralmente como “mestra” da sociedade civil. De fato não se pretende negar a função docente e orientadora da fé. Mas, o ensino da

¹³² PIE-NINOT, Salvador. *La Teologia Fondamentale*: “Rendere Ragione della Speranza” (1Pd 3,15). Brescia, Itália: ed. Quiriniana (col. Biblioteca di Teologia Contemporanea), 2001, p. 573-614.

¹³³ PIE-NINOT, 2001, p. 615-622.

¹³⁴ Os presbíteros “não podem deixar os confrades na solidão, pois esta, principalmente para o sacerdote de rito latino, não casado, pode ser uma provação muito pesada” (PHILIPS. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano*: História, texto e comentário da Constituição *Lumen Gentium*. Tomo I. São Paulo, SP: ed. Herder, 1968, p. 440).

fé se mostra cada vez mais como uma tarefa de todos na Igreja e não apenas de uma elite que impõe e influencia através de seus métodos de convencimento.

O testemunho da fé dado pela comunidade cristã deverá ser um sinal eloquente de unidade e participação de todo o povo de Deus. Esse ensino dado pelo testemunho é mais eficaz do que as palavras. Quanto à participação dos leigos no governo da Igreja, se apresentam muitas questões por resolver. “Por que as questões ligadas ao dinheiro devem ser sempre privilégio dos clérigos?”¹³⁵. Comblin ainda se refere a outras questões, como a escolha de bispos. Não se trata de simplesmente democratizar, importando os meios da sociedade civil para dentro da Igreja, mas se trata de possibilitar uma maior participação e transparência nesses processos eclesiais.

“Aos cristãos de todas as comunidades do mundo, quero pedir-lhes de modo especial um testemunho de comunhão fraterna, que se torne fascinante e resplandecente” (EG 99). A Igreja é uma pela fé, pelos sacramentos, pela sua vida comunitária e hierárquica. Essa vida comunitária e hierárquica deve ser um testemunho de comunhão para a sociedade civil.

O povo de Deus está em Aliança com Deus e entre si. A teologia da Aliança é a teologia que justifica a criação de um povo de Deus. O povo de Deus para manter essa sua identidade de pertença à Santíssima Trindade e essa identidade de unidade e solidariedade, deve manter-se fiel à Aliança.

Falando do seu desejo de uma “Igreja em saída”, o Papa no número 20 da Exortação, cita o exemplo de Abraão (Cf. Gn 12,1-3), Moisés (Cf. Ex 3,17), Jeremias (Cf. Jr 1,7) como exemplos de missionariedade. Os patriarcas são missionários por que se sentem comprometidos com Deus, possuem uma Aliança com Ele.

O texto sobre a vocação de Abraão merece ser aprofundado em vista da sua fundamentação para a eclesiologia. Nesse sentido, esses textos servem tanto para mostrar a disponibilidade para a missão, como também para a disponibilidade em constituir-se como povo.

O Senhor disse a Abraão: “Sai de tua terra, do meio de teus parentes, da casa de teu pai, e vai para a terra que eu vou te mostrar. Farei de ti uma grande nação e te abençoarei: engrandecerei o teu nome, de modo que ele se torne uma bênção. Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Em ti serão abençoadas todas as famílias da terra” (Gn 12,1-3).

¹³⁵ COMBLIN, 2002, p. 371.

Nesse sentido, o Povo de Deus é aquele povo convocado, constituído pelo próprio Deus em vistas de fins universais, um povo voltado a espalhar a benção de Deus por todos os povos. Essa aliança será renovada com Moisés: “Eu vos tomarei como meu povo e serei o vosso Deus. Assim sabereis que eu sou o SENHOR, vosso Deus, que vos liberta dos trabalhos impostos pelos egípcios” (Ex 6,7)¹³⁶. Em correspondência a essa afirmação o povo passa a se compreender como povo de Deus.

A Aliança com Deus passa por várias provas de infidelidade do povo. Por causa dessas infidelidades, “o tempo verbal presente passa a ser, nos profetas, o tempo futuro da promessa: ‘Sereis meu povo’”¹³⁷. A Aliança se torna uma história da fidelidade inquebrantável de Deus e da sua misericórdia.

Comblin tira uma consequência eclesiológica da teologia da aliança, pois,

A aliança não é simplesmente compromisso entre Deus e cada pessoa, mas compromisso do povo entre si, compromisso que constitui o povo e é consagrado por Deus, compromisso para a união em torno da lei de Deus¹³⁸.

Assim está escrito em Mateus: “Como sabeis, os chefes das nações as mantêm sob seu poder, e os grandes sob o seu domínio. Não deve ser assim entre vós” (Mt 20,25-26a), “Jesus entende as relações entre os discípulos segundo o modelo da aliança”¹³⁹. “Foi uma imensa surpresa o renascimento da eclesiologia do primeiro milênio, com a ideia de colegialidade que é outro nome para dizer aliança, nos textos do Vaticano II”¹⁴⁰.

Poderíamos traçar uma linha que nasce na comunhão com Deus, passa pela comunhão da Igreja e vai à unidade do gênero humano. A Igreja só será sinal eficaz da graça de Deus na medida em que ela mesma viva na Aliança com Deus e na colegialidade e fraternidade entre os seus. A ação de Deus no mundo, através da Igreja, deverá ser o de criar espaços e processos de comunhão e solidariedade.

¹³⁶ Confira também Lv 26, 12; Jr 32,38; Ez 11,20; Sl 35,7.

¹³⁷ KASPER, 2012, p. 168.

¹³⁸ COMBLIN, 2002, p. 227.

¹³⁹ Idem, 2002, p. 228.

¹⁴⁰ Idem, 2002, p. 229.

A comunhão é proporcional à solidariedade entre os membros do povo. Na eclesiologia, comunhão significa a relação comunitária e hierárquica entre as Igrejas locais na Igreja universal presidida pelo colégio dos bispos liderado pelo Papa, e que na sua harmonia é um dom e reflexo da comunhão das pessoas divinas na Santíssima Trindade. O conceito de “solidariedade” teve ao longo dos séculos várias compreensões. A que está ligada ao tema da eclesiologia, se refere àquela coesão do “nós” no povo eleito. Esse povo é constituído como uma comunidade por Deus e por isso guarda na memória uma fraternidade sagrada, seja no gozo, no sofrimento ou na libertação. Essa coesão tem uma cabeça, sejam os patriarcas, ou o próprio Deus, como uma figura paterna que exige a solidariedade como uma responsabilidade pelo irmão. Essa responsabilidade adquire uma dimensão universal no Novo Testamento. Contemporaneamente, o conceito “solidariedade” possui forte teor político. A solidariedade exige uma comunidade humana sólida¹⁴¹ onde ninguém fique excluído de direitos e obrigações. Ora, a solidariedade se contrapõe ao individualismo das sociedades líquidas, ora à moral coletivista fechada ao indivíduo. Ela se propõe como um modelo alternativo de sociedade, como uma síntese entre os tradicionais binômios de justiça-liberdade, Estado-Sociedade. A solidariedade estaria na lógica da ação e da doação em vista de uma superação de uma lógica meramente mercantil. Nesse sentido, a Igreja como educadora para solidariedade deve não apenas educar para a fraternidade, mas também para o envolvimento na transformação social em vista de uma ética solidária. A Igreja deve ser espaço de gratuidade, de relações pessoais, de coesão e de pensamento crítico para com a lógica do mercado total.

A Igreja é comunhão enquanto considerada na sua realidade teândrica e organizativa e é solidária enquanto isso expressa a sua responsabilidade para com o irmão fragilizado e como ética social alternativa aos modelos tradicionais de Estado e Sociedade. A solidariedade diz respeito, em eclesiologia, àquela dimensão da comunhão que se refere à vida da comunidade e sua ética. Para assegurar que a comunhão católica “seja efetiva e não puramente jurídica, é necessário haver comunicação real, ascendente e descendente, entre a base e a cúpula” (MEDELLÍN,

¹⁴¹ MORATALLA, Agustín Domingo. Solidariedade. In VILLA, 2000, p. 710.

15.8). Precisa-se de responsabilidade pessoal e diálogo entre os vários membros da Igreja.

A Igreja é sacramento eficaz da salvação quando a) receptiva ao mistério de Deus; b) se constitui como um testemunho de fé, comunhão e solidariedade; c) e age solidariamente para com a fragilidade espiritual, moral e física. Em sentido análogo, um sacramento comporta a consideração sobre a) a realidade mesma da qual é sinal; b) a expressividade desse sinal; c) e a eficácia da graça no fiel. Detenhamo-nos, agora, nos perigos à eficácia da Igreja que podem tirar a alegria de ser povo de Deus.

Os agentes de pastoral evangelizam se tiverem, antes de tudo, um testemunho convincente de comunhão e de solidariedade. Contudo, causam danos ao testemunho se, em vez de comunhão e solidariedade, derem mostras de individualismo, fechamento ou deficiências de espiritualidade.

O perigo do “neopelagianismo”¹⁴², do individualismo¹⁴³ e do sectarismo¹⁴⁴ são apontados pelo Papa como perigos reais para os agentes de pastoral. São atitudes que contradizem a ideia de uma Igreja como sacramento universal de salvação. Embora o Papa não se detenha em descrever essas atitudes, elas são facilmente compreendidas. O “neopelagianismo” consiste numa nova forma da antiga heresia segundo a qual a ação humana tinha precedência sobre graça divina. Uma Igreja bem administrada, com aparências de eficácia, de ação constante, poderia sofrer a perigosa deficiência de espiritualidade. Como um sacramento que não se referisse à realidade divina e fosse mero sinal humano.

O “individualismo” consiste na dificuldade de criar vínculos profundos e compromissos com a comunidade. É possível pensar numa atitude em que o agente de pastoral tivesse momentos de oração, de ação missionária, mas uma deficiência de vínculos comunitários com a Igreja local. Não seria um sinal de unidade do gênero humano. Não poderia testemunhar a comunhão. Seria como um sacramento que não “falasse”, não tocasse ao coração, mas confundisse o receptor com uma incoerência entre fé e vida.

¹⁴² Cf. EG 94.

¹⁴³ EG 63.

¹⁴⁴ Cf. EG 94.

E a atitude de sectarismo pode ser referida como uma atitude autoritária, orgulhosa, que julga aos demais, em base a fidelidade a algum estilo católico do passado. Nesse sentido, a identidade do agente de pastoral seria bem fundamentada numa vida espiritual, na vivência num pequeno grupo de espiritualidade, mas que dificilmente se tornaria solidária ao nutrir um desprezo mal disfarçado pelas culturas e comportamentos diferentes ao do seu grupo. Comparada aos sacramentos, essa atitude seria como uma missa bem celebrada, bela, mas fechada ao povo e ao mundo, considerado demasiado sincretista.

Cabe ainda uma última consideração, de índole psicológica. A ideia de sacramento contribuiu para uma atitude humilde da Igreja. Uma acusação de Comblin à eclesiologia jurídicista é a de “monofisismo eclesiológico”, na qual aquilo que é dito pelo Magistério ou pela hierarquia é tido como dito imediatamente por Deus. Nesse sentido, seria como se a palavra do Magistério fosse menos necessitada de contextualização e de hermenêutica do que a própria palavra das Escrituras Sagradas. A teologia como uma ciência hermenêutica sempre terá de refazer suas interpretações sobre aquilo que recebe da Tradição. Uma atitude de humildade por parte dos pastores no exercício do Magistério é necessária e ainda mais em assuntos indiretamente teológicos. O Papa Francisco dá um exemplo disso, quando diz que as questões de livre discussão acerca de “situações contingentes estão sujeitos a maiores ou novos desenvolvimentos e podem ser objeto de discussão, mas não podemos evitar de ser concretos – sem pretender entrar em detalhes – para que os grandes princípios sociais não fiquem em meras generalidades que não interpelam ninguém” (EG 182). Pode-se errar quando se faz uma consideração política ou social mais concreta, o que é inerente à limitação do pensamento humano, mas não se deveria, por causa disso, simplesmente calar.

A Igreja evangeliza na medida em que o seu testemunho é uma comprovação do seu anúncio. A prova mais decisiva é a comunhão e solidariedade dos seus membros. Decisivo para o testemunho da Igreja também é a vida de pobreza evangélica. O tema da pobreza será tratado mais adiante junto ao tema “Igreja pobre dos pobres”.

3.1.4 Tema quarto: O Povo de Deus atua ao modo de sacramento histórico da salvação

A Igreja, enquanto sacramento da salvação, possui uma a) dimensão teândrica nascida da teologia da Aliança e que b) se prolonga na comunhão do povo de Deus que anuncia e testemunha a eficácia da salvação de Deus c) na história humana.

Essa dimensão histórica do pensamento da *Evangelii Gaudium* se percebe de modo especial pelo seu método de “ver” a realidade. Poder-se-ia omitir o capítulo segundo da Exortação, “na crise do compromisso comunitário”, se o documento estivesse utilizando outro método ou outra eclesiologia. Contudo, há uma profunda afinidade entre o “ver” a realidade desde uma perspectiva pastoral e a dimensão histórica inerente ao Povo de Deus. Essa perspectiva pastoral sempre foi valorizada pelo Magistério latino-americano. Pelo fato de a *Evangelii Gaudium* dedicar um capítulo para “ver” a realidade, o capítulo segundo se chama “na crise do compromisso comunitário”, nos parece que não seria exagerado dizer que essa seria uma característica latino-americana. O Papa afirma que pretende tratar alguns aspectos que possam deter ou enfraquecer os dinamismos de renovação missionária da Igreja “seja porque afetam a vida e a dignidade do povo de Deus, seja porque incidem sobre os sujeitos que mais diretamente participam nas instituições eclesiais e nas tarefas de evangelização” (EG 51).

A eclesiologia do povo de Deus na *teología del pueblo*, uma teologia gestada na comunidade teológica argentina, pensa o “povo” com dois sentidos análogos, um eclesial e outro civil¹⁴⁵. A ideia do povo de Deus visto desde o seu aspecto eclesial está expresso nas afirmações de que todo o povo de Deus é sujeito da evangelização (EG 111-134), na sua catolicidade de ser “um povo para todos” (EG 112-114) e um “povo de muitos rostos” (EG 115-118). O capítulo IV da Exortação do Papa Francisco contém quatro princípios para ajudar a resolver as tensões da convivência que todo o povo civil experimenta no seu cotidiano. Como um povo que faz parte da sociedade civil, o povo de Deus deve favorecer o diálogo para a paz entre as várias forças que compõem tal sociedade, visto que o “povo de Deus está presente em todos os povos da terra” (LG 13). Desse modo, o povo de Deus que é a Igreja, sente-se, ao mesmo tempo, comprometido com a sociedade civil nas suas várias esferas pelo fato de seus membros serem parte de variados povos em

¹⁴⁵ Cf. GALLI, p. 42-43, Ago. 2014.

particular. A Igreja tem compromisso com Deus e com as pessoas que compõem a sociedade na qual cada um dos seus membros está inserido civilmente. Compromete-se com a história e a cultura dos povos do mundo.

A Igreja como sacramento histórico da salvação entende que a graça de Deus é de algum modo delimitada pela realidade na qual atua. Se em determinada realidade o pecado se solidificou como uma “estrutura de pecado” que gera opressão, a graça será uma libertação também a nível estrutural. Por isso, a salvação da qual a Igreja é instrumento, precisa conhecer as maneiras históricas pelas quais “graça-pecado”, “vida-morte”, “opressão-libertação”, atuaram a nível individual e estrutural. A missão da Igreja incide sobre estas realidades concretas.

O documento de Aparecida começou com uma consideração sobre a realidade que desafia aos discípulos e missionários da América Latina: a globalização, para depois considerar a situação sócio-cultural do Continente; a situação econômica; a dimensão sócio-política; a biodiversidade, ecologia, Amazônia e Antártida. E, depois, fez uma breve análise sobre a situação da Igreja na atualidade. Na *Evangelii Gaudium*, o tema se limita aos desafios da situação econômica e da cultura; para, depois, considerar a situação dos agentes de pastoral da Igreja. É mais simples e direto, e significa que o maior desafio à missionariedade é a defesa da dignidade humana ameaçada por “uma economia da exclusão e da desigualdade social” (EG 53). A natureza teândrica da Igreja não a impede de buscar o bem comum de uma sociedade delimitada no tempo pelo mesmo motivo que Deus se encarnou num tempo e numa cultura para, a partir daquelas pessoas, salvar toda a humanidade nas suas múltiplas contradições.

A uma redução antropológica do ser humano em função de uma de suas necessidades, a de consumir, aliada ao ídolo do dinheiro que nega a primazia do ser humano, a Igreja responde propondo uma “reforma financeira” (EG 58). “Num mercado total não haveria mais povos mas apenas uma imensa massa de consumidores”¹⁴⁶. Portanto, a utopia do mercado total e da mercantilização de todos os objetos e de todas as relações humanas é denunciada como desumana. A esfera econômica tende a impor os seus critérios sobre a moral, a família, a Igreja, mercantilizando relações que estão baseadas na gratuidade e no dom.

¹⁴⁶ COMBLIN, 2002, p. 141.

No livro do Cardeal Müller, no prefácio, o Papa afirma que “há uma ligação original entre proveito e solidariedade, uma circularidade fecunda entre lucro e dom, que o pecado tende a romper e ofuscar”¹⁴⁷. Existe uma missão profética da Igreja em dizer “não” a um mercado divinizado e “sim” à solidariedade. “A posse privada dos bens justifica-se para cuidar deles e aumentá-los de modo que sirvam melhor o bem comum, pelo que a solidariedade deve ser vivida como a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde” (EG 189). “Supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, dê prioridade à vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns” (EG 188).

Entre os desafios culturais, estão os ataques à liberdade religiosa; a cultura do provisório e o *mass media*; a proliferação de novos movimentos religiosos, alguns de índole fundamentalista; o processo de secularização que se retroalimenta do relativismo moral; Apesar disso, a Igreja continua o seu trabalho, pois “é grande a contribuição das escolas e das universidades católicas no mundo inteiro!” (EG 65). A família também passa por uma crise cultural profunda; a Igreja deve ajudar a superar uma cultura individualista.

Comentando os desafios da cultura contemporânea, Comblin diz que “há uma cultura das elites, que é cada vez mais a imitação da cultura dominante nas classes burguesas do mundo europeu/norte-americano, sobretudo dos Estados Unidos”¹⁴⁸. Há uma subcultura, dependente da cultura das elites, que é “cultura das massas dominadas”¹⁴⁹. Exemplificando, diz ele que os ricos vestem-se com roupas de marcas famosas do primeiro mundo, os pobres com roupas importadas da China. As casas dos pobres são feitas com material de segunda ou com o que sobra da casa dos ricos. Os móveis são reduzidos ao mínimo. Nos hospitais populares, os cuidados, quando existem, são precários. “A instrução dada nas escolas populares é feita de fragmentos de cultura que não servem nem preparam para nada”¹⁵⁰. Essas são realidades que a “globalização da indiferença” tende a ignorar.

¹⁴⁷ Papa Francisco, Prefácio. In: GERHARD, Ludwig Müller. *Pobre para os pobres: a missão da Igreja*. São Paulo, SP: ed. Paulinas (col. Teorema), 2014, p. 6.

¹⁴⁸ COMBLIN, 2002, p. 181.

¹⁴⁹ Cf. Idem, 2002, p. 183.

¹⁵⁰ Idem, 2002, p. 183-184.

“A nova Jerusalém, a cidade santa (cf. Ap 21, 2-4), é a meta para onde peregrina toda a humanidade” (EG 71). Deve-se dizer que o Povo de Deus peregrina em direção a uma cidade, a Jerusalém celeste, e, assim, se fundamenta a dimensão escatológica da Igreja. Na Exortação, serve para que, à luz da Jerusalém celeste, se pense nas culturas urbanas onde a Igreja peregrina caminha. Uma cultura inédita se gera nas cidades. “Isto requer imaginar espaços de oração e de comunhão com características inovadoras, mais atraentes e significativas para as populações urbanas” (EG 73). O bispo precisa atuar em comunhão com os leigos se deseja entender a dinâmica urbana. “Na praça da cidade, dificilmente o senhor bispo descobrirá tudo o que está passando pela cidade”¹⁵¹.

Diante dos desafios culturais, a atitude defensiva da Igreja de outros tempos se propunha a criar uma cultura “romana” em alternativa às culturas locais. Em alguns países, se conseguiu um bom sucesso na implantação da cultura romana.

O ideal era que todo católico nascesse numa maternidade católica; crescesse numa creche católica; estudasse numa escola, colégio e universidade católicas; fosse membro de um partido católico, de um sindicato católico e de um clube católico; tratado num hospital católico e, quando ficasse idoso, fosse descansar numa casa de repouso católica¹⁵².

Comblin indica duas deficiências desse método: a primeira que ele atinge um número limitado de pessoas, uniformizando sua cultura; e, a maior parte dos leigos ficou sem receber a tal da cultura católica. Em outras palavras, a Igreja em vez de assumir a tarefa da inculturação do Evangelho nos ambientes, criou uma cultura própria e uniforme. “A particularidade do Povo de Deus é que a unidade não lhe vem da unidade cultural e sim do acordo, da aliança, da amizade entre todos os discípulos de todas as culturas”¹⁵³. “Pela inculturação, a Igreja introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade” (EG 112). Daí que se conclua que a tarefa dos cristãos, sem que se abandone as obras especificamente cristãs, é de fazer os ambientes laicos absorverem os valores evangélicos sem que tenham de imitar um único modo de proceder, ou que se tornem confessionais.

¹⁵¹ Idem, 2002, p. 236.

¹⁵² Idem, 2002, p. 187.

¹⁵³ Idem, 2002, p. 189.

“É indiscutível que uma única cultura não esgota o mistério da redenção de Cristo” (EG 118). O processo de evangelização, na sua inculturação, se cristalizou entre o Povo também como “piedade popular”. O Papa recorda que os bispos latinos chamaram piedade popular também como “espiritualidade popular” ou “mística popular” (DAp 262). Não se pode subestimar a capacidade evangelizadora de uma romaria ou procissão,

das mães ao pé da cama do filho doente, que se agarram a um terço ainda que não saibam elencar os artigos do Credo; ou na carga imensa de esperança contida numa vela que se acende, numa casa humilde, para pedir ajuda a Maria, ou nos olhares de profundo amor a Cristo crucificado (EG 125).

O Papa ao afirmar que a piedade popular é um “lugar teológico” (EG 126), a propõe como um recurso para o desenvolvimento da teologia e para a nova evangelização. A piedade popular é uma realidade histórica por onde Deus atuou na cultura de um povo determinado.

A inculturação do Evangelho se faz em analogia com o Filho que encarnou e assumiu uma cultura de um povo específico. Falando da América Latina, os bispos do CELAM lembravam que ela é constituída de “povos aborígenes, afro-americanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua própria cultura” (SD 244). Por isso, as “Igrejas particulares hão de promover ativamente formas, pelo menos incipientes, de inculturação” (EG 129). “A diversidade *cultural* impõe, também, no que é acidental e não é de direito divino, uma diversidade *cultural* e de ritos religiosos”¹⁵⁴.

O povo de Deus é um sacramento de salvação para essas realidades culturais, sociais e econômicas. Para tanto, é preciso “ver” os mecanismos que geram pecado e libertação no tempo presente. A salvação não é apenas uma decisão pessoal por Jesus Cristo, mas a decisão de todo um povo pelo Deus que ilumina a Jerusalém celeste, a cidade onde já não há pecado, onde “não haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor” (Ap 21,4).

¹⁵⁴ NICOLAU, Miguel. *Problemas do Concílio Vaticano II: visão teológica*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 1963, p. 123, grifos do autor.

3.1.5 Tema quinto: O sacerdócio comum dos batizados e os carismas

Um tema pertinente à eclesiologia do povo de Deus é aquilo que há de “comum” e “igual” entre todos. O mistério da Igreja consiste nessa Aliança pela qual ela se torna sacramento universal da salvação do gênero humano. Essa relação do povo com Deus foi exposta na LG como uma relação com o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Nesse sentido, poder-se-ia dizer “povo do Pai”, “povo do Filho” e “povo do Espírito”. Ao recordarmos o batismo que mergulhou os fiéis no mistério da cruz e ressurreição de Jesus Cristo, o povo de Deus continua a missão recebida do Pai, na força dos dons e carismas do Espírito Santo. “Em virtude do Batismo recebido, cada membro do povo de Deus tornou-se discípulo missionário (cf. Mt 28,19)” (EG 120). Cada batizado está ligado a Cristo como um discípulo ao Mestre e todos, com Ele, vão continuar sua missão na história humana.

A *Lumen Gentium* não começou com uma exposição sobre a estrutura hierárquica da Igreja. Ela antes fundamentou a participação comum de todos no ministério profético, sacerdotal e régio de Jesus Cristo. Trata-se de evitar a pergunta de “quem está subordinado a quem”, para se destacar primordialmente que ambos os estados estão a serviço de uma missão comum. A missão de instaurar o reino de Deus no mundo une os esforços numa única direção. A diversidade de funções, ministérios e carismas enriquece os modos pelos quais se realiza a missão. Diferenciam-se leigos e clero pela função, não pela dignidade, embora se deva dizer que, de fato, há um poder hierárquico na Igreja.

O sacerdócio comum expressa tanto a dimensão teológica da Igreja como a sua inserção no mundo profano. O sacerdócio comum dos batizados se exerce não apenas como uma missão para com o mundo, mas também como um culto de vida na celebração litúrgica. Os carismas que cada pessoa recebe cooperam na edificação do bem comum da Igreja e do mundo.

O sacerdócio comum dos batizados está fundamentado no texto “vós sois a gente escolhida, o sacerdócio régio, a nação santa, o povo que ele adquiriu” (1Pd 2,9). O povo da nova Aliança, porém, não oferece no seu sacerdócio animais, alimentos ou incenso, mas “sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por meio de Cristo” (1Pd 2,5). Essa espiritualização dos sacrifícios se deu depois da morte de Cristo, ao ser entendida como o sacrifício único e definitivo. A vida cristã será, por

consequência, uma identificação com a Cruz, através do sacrifício de si, no serviço ao reino.

“A intenção da caracterização do sacerdócio como sacerdócio régio é expressar que valem para todos os batizados os privilégios dos reis; todos têm direito à soberania e à autodeterminação da vida e todos têm acesso a Deus”¹⁵⁵. A missão régia significa, assim, a liberdade das crianças de Deus¹⁵⁶ e também, a responsabilidade para com o reino de Deus.

Segundo Kasper¹⁵⁷, a carta de Pedro teve grande ressonância na Patrística. Orígenes fala do serviço que os cristãos prestam por sua intercessão¹⁵⁸. Cada cristão traz sua oferenda sacrificial dentro de si mesmo¹⁵⁹. Agostinho fala do altar do coração onde se oferece o sacrifício da humildade e do louvor no fogo do amor ardente¹⁶⁰. Também Leão Magno¹⁶¹ e, mais tarde, Boaventura¹⁶² tratam do assunto. Segundo o testemunho unânime dos Padres, portanto, não há duas classes de cristãos, à diferença da gnose, que fossem os espirituais e os carnis, os comuns e os perfeitos.

Da interpretação espiritual dos textos da carta de Pedro, os Padres da Igreja não derivaram daí “consequências concretas em termos de direitos de coparticipação ativa ou poderes sacramentais de leigos. Os Padres da Igreja estão interessados no ideal de santidade (...)”¹⁶³. Essa espiritualidade batismal que veio pela unção profética, sacerdotal e régia é a base para a identificação com Cristo e para a identidade do Povo de Deus.

Há uma diferenciação real entre o sacerdócio comum dos batizados e o sacerdócio dos ministros ordenados. Pois,

¹⁵⁵ KASPER, 2012, p. 258.

¹⁵⁶ Cf. Gl 5,1.13.

¹⁵⁷ KASPER, 2012, p. 259s.

¹⁵⁸ ORÍGENES, *contra Celsum* VIII, p. 73-75.

¹⁵⁹ ORÍGENES, *homilia in Leviticum* IX, 1,2,8.

¹⁶⁰ AGOSTINHO, *De civitate Dei* X,3.

¹⁶¹ LEÃO MAGNO, *Sermones* IV,1.

¹⁶² BOAVENTURA, *Sermo de sancte Laurentio*,1.

¹⁶³ KASPER, 2012, p. 259.

entre a consagração batismal de cada cristão e a ordenação sacerdotal que concede a autoridade para pronunciar as palavras da transformação *in persona Christi* na Eucaristia. Porém, Aquino pode dizer igualmente que o sacerdote pronuncia as palavras da transformação *in persona Christi*, mas também reza em nome de toda a Igreja, por assim dizer, como *persona publica*. Assim, o sacerdote se encontra em oração dentro da comunidade, mas, sob outro aspecto, também diante dela com autoridade *in persona Christi*¹⁶⁴.

Assim, Tomás expressa aquela tradição constante de que os sacramentos realizam as ações divinas ao mesmo tempo em que são ações eclesiais. O sacerdote ordenado atua representando a pessoa de Jesus Cristo e representando também a Igreja. Os leigos, por sua vez, concorrem nas ações sacramentais através do sacerdócio de suas vidas. São eles a Esposa que se entrega ao Esposo e é o Esposo que se entrega em cada sacramento. Assim, a Igreja mantém viva sua relação com o seu Deus na celebração da liturgia.

O número 11 da *Lumen Gentium* expunha como leigos e clérigos atuam através do sacerdócio comum no culto dado a Deus através dos sacramentos. Os sete sacramentos são um laço de unidade do povo de Deus. Por isso, em cada uma das celebrações litúrgicas convém sempre destacar a participação de todo o povo. O surgimento de ministérios leigos exercidos na liturgia, na evangelização e na caridade, expressa adequadamente a interdependência dos membros da Igreja. No entanto, com a renovação litúrgica trazida pelo Concílio Vaticano II, retornou a ideia de que também a liturgia participa do processo de renovação da Igreja ao tornar mais expressiva tanto a dimensão teológica quanto eclesial de cada sacramento.

Pelo oferecimento de suas vidas, “todos os fiéis, de qualquer estado ou condição, de acordo com o caminho que lhes é próprio, são chamados pelo Senhor à perfeição da santidade, que é a própria perfeição de Deus e, por isso, dispõe de tais e de tantos meios” (LG 11). A santidade para os fiéis se alimenta desse contato permanente com Deus através dos sacramentos, da Palavra de Deus, e dos meios tradicionais de piedade popular. O povo se redescobre como “de Deus” e se fortalece para a edificação do reino Dele no mundo.

A santidade não é reservada à vida religiosa como um “estado de perfeição” à parte da vida batismal, tampouco é o apanágio dos clérigos, mas um chamado universal. Também o fiel, no estado religioso, “pelo Batismo, morreu para o pecado

¹⁶⁴ KASPER, 2012, p. 259-260.

e foi consagrado a Deus” (LG 44). Povo santo enviado ao mundo, os fiéis cristãos santificam as suas atividades profanas oferecendo-as como “hóstias” do seu sacrifício diário. Trata-se, para o cristão batizado de uma “consagração existencial, ou seja, de fazer da própria vida um sacrifício que seja agradável a Deus. Tudo que o leigo é e faz, portanto, é parte dessa sua consagração primordial do Batismo, como membro pleno do Povo de Deus”¹⁶⁵.

Embora não se possa dizer que a doutrina conciliar tenha eliminado a diferença entre laicato e clérigos, não se pode subestimar a importância da doutrina do sacerdócio comum. “A missão da Igreja foi confiada a ela em sua totalidade e, por conseguinte, a todos os cristãos em conjunto. Ninguém é só objeto, todos também são sujeitos na Igreja”¹⁶⁶. Essa eclesiologia trouxe à vida concreta da Igreja, “um novo estilo e uma nova convivência fraternal ou então irmanada de bispos, sacerdotes, leigos e cristãos das ordens”¹⁶⁷. Ela levou a efervescência de ministérios, comunidades e movimentos que assumiram a missão da Igreja como coisa comum a leigos e clérigos. Assim, a Igreja deu passos concretos de superação de uma hierarcolgia ou de uma atitude meramente passiva dos leigos.

Contudo, Comblin entende que ainda “é preciso enunciar os direitos dos leigos em todos os níveis. Não há comunhão sem definição de direitos. (...). Uma teologia da comunhão sem definição de direitos e de tribunais para apoiar esses direitos é uma mistificação”¹⁶⁸. A eclesiologia de comunhão, que também está na eclesiologia do Povo de Deus, para que incida sempre mais na prática pastoral tem de se tornar direito. O contrário também é válido: para que haja um direito cada vez mais preciso sobre a atuação do leigo na Igreja é preciso uma prática pastoral que se torne um costume reconhecido e depois universalizável. E, para não ficarmos apenas no binômio clero e laicato, que se diga que o mesmo se aplica à vida religiosa, às mulheres, aos diáconos e etc., pois, é pela sua prática de participação e comunhão em todos os níveis da Igreja, que se poderá esclarecer modos mais “democráticos” e dialógicos.

¹⁶⁵ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Referências atuais para uma Teologia do Laicato, *in*: PASSOS, João Décio (org.). *Sujeitos no mundo e na Igreja: reflexões sobre o laicato a partir do Concílio Vaticano II*. Coleção comunidade e missão. São Paulo, SP: ed. Paulus, 2014, p. 306.

¹⁶⁶ KASPER, 2012, p. 263.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*.

¹⁶⁸ COMBLIN, 2002, p. 407.

Para cumprir a tríplice missão do povo de Deus, os fiéis recebem carismas que contribuem decisivamente à renovação e a eficácia da Igreja. Na temática carismática, a relação do povo com o Espírito Santo precisa ser cada vez mais explicitada. “O Espírito Santo enriquece toda a Igreja evangelizadora também com diferentes carismas. São dons para renovar e edificar a Igreja” (EG 130).

Raniero Cantalamessa¹⁶⁹ expõe a tese de que os carismas nos primórdios da Igreja desapareceram nem tanto da vida eclesial, mas sobretudo da sua teologia. E que toda a história está pontilhada de “despertares carismáticos”, seja como no tempo dos mártires, na explosão do monaquismo (fenômeno mais carismático do que ascético), na primeira evangelização da Europa, na missão entre os povos eslavos, no movimento franciscano e no florescimento das Ordens religiosas edificadas sobre o “carisma” do fundador.

Dois elementos podem conceituar o que é um carisma. O primeiro é o de que é um dom dado “em vista do bem de todos” (1Cor 12,7). O segundo elemento é que é um dom dado a uma pessoa ou a algumas em específico, mas “não a todos do mesmo modo, coisa que o distingue da graça santificante, das virtudes teologais e dos sacramentos, que são idênticos e comuns a todos”¹⁷⁰.

Na teologia escolástica, o carisma é definido como graça *gratis data*, dada gratuitamente, e a graça santificante é a que faz do ser humano *gratum faciens*, agradável a Deus. Estas definições são válidas, embora limitadas, visto que podem ser aplicadas tanto a um quanto a outro tipo de graça. No entanto, salvaguarda a característica do carisma como algo próprio e específico de alguém. Pode-se dizer, portanto, que a graça carismática é, entre os tipos de graça que se possa distinguir, aquela mais “pessoal” e menos geral e comum. É o que distingue este daquele outro, no plano da graça do Espírito Santo. O fato de todos possuírem o sacerdócio comum dos batizados não garante aquele carisma ou outro, mas o que garante um carisma é a qualidade da relação pessoal e individual daquela pessoa humana com Deus.

“As diferenças entre as pessoas e as comunidades por vezes são incômodas, mas o Espírito Santo, que suscita essa diversidade, de tudo pode tirar algo de bom”

¹⁶⁹ CANTALAMESSA, Raniero. *O Canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*. 4. ed., Petrópolis, RJ: ed. Vozes. 2009, p. 188-193.

¹⁷⁰ Idem, 2009, p. 180.

(EG 131). De tal modo que, o aparecimento de um novo grupo ou espiritualidade, além do reconhecimento da graça de Deus, requer uma tarefa de discernimento para se tirar algo de bom em vista do bem da Igreja e da missão.

Distingue-se também os carismas dos talentos, que podem ser herdados, e estão ligados ao desenvolvimento das potencialidades do nascimento natural, enquanto que os carismas estão no campo de desenvolvimento das potencialidades do Batismo.

A diminuição dos carismas se deve ao fato de que saíram do âmbito que lhes é próprio, a comunidade, o bem comum e a organização da Igreja, para serem “confinados no setor privado e individual”¹⁷¹.

Cantalamezza argumenta que também a identidade de Cristo tem uma relação com o Pai, caracterizada pela obediência, e uma relação com o Espírito Santo, donde lhe vêm autoridade, liberdade e poder na missão. E, que a Igreja de hoje não pode considerar secundário ou acessório essa relação carismática com o Espírito Santo. Não lhe bastam as graças que já são dadas pela hierarquia.

Os carismas foram desaparecendo da eclesiologia também por estarem comumente associados a movimentos gnósticos, ou ainda ao movimento montanista, do século II. Uma outra consequência foi a de pensar que o carisma, por estar ligado à santidade pessoal, deveria se manifestar apenas no clero ou nos religiosos. A clericalização dos carismas fez com que eles migrassem da eclesiologia para a hagiografia¹⁷².

Um desenvolvimento da teologia dos carismas favorece a eclesiologia do Povo de Deus e supera uma visão de *self made man* para um humano feito no diálogo com Deus. “O homem moderno se realiza à medida que conhece e se conhece, não enquanto é reconhecido e acolhido; e a realização da existência é processo progressivo da autonomia”¹⁷³. No cotidiano, o homem moderno deve a si mesmo, ao seu trabalho, ao sentido que ele dá, numa antropologia sem vocação nem chamado. Absolutamente autônomo, tende à possessividade, que é uma perturbação da acolhida do outro. Uma teologia dos carismas e da graça verte essa

¹⁷¹ CANTALAMEZZA, 2009, p. 189.

¹⁷² Idem, 2009, p. 191.

¹⁷³ TEJERINA, Arias Gonzalo. Graça-Gratuidade. In VILLA, 2000, p. 366.

relação consigo mesmo para fora de si, numa atitude receptiva e de acolhida ao dom do Outro.

Também é necessário perceber que quando se fala do protagonismo do Povo de Deus, do laicato, das mulheres, dos pobres, não se pode ignorar que esse “protagonismo” é uma resposta ao amor de Deus. O protagonista por excelência é Deus e que, se o seu Povo é protagonista na história humana, o é enquanto sinal do protagonismo de Deus. “Este caminho de resposta e crescimento aparece sempre precedido pelo dom” (EG 162).

A missão da Igreja para ter autoridade, liberdade e poder necessita da prévia, concomitante e final ação do Espírito Santo sobre a totalidade do povo de Deus. Ele diversifica os serviços e carismas conforme o bem da Igreja e do mundo e segundo as inclinações de cada pessoa individual. Ao exercer a missão de batizados, o povo é protagonista desses tempos do Espírito.

A temática carismática reapareceu com mais força a partir do documento de Aparecida e revela o crescimento da influência desses movimentos. A reflexão teológica pode contribuir para reforçar a dignidade laical, a diversidade do povo de Deus, a necessidade da missão, da santidade, a partir desse fenômeno neopentecostal. A ausência de reflexão teológica poderá permitir que grasse o individualismo, o irracionalismo, a que se continue sub-valorizando a espiritualidade batismal e tantos outros males que talvez possam persistir nos meios eclesiais. Se o povo de Deus passar a se interessar mais pela teologia por causa dos dons carismáticos, não há por que não incentivar essa alegria espontânea que brota nesses grupos de oração neopentecostal.

3.1.5.1 A Igreja é ministerial

Exercendo a sua missão, na Igreja e no mundo, os fiéis se “especializam” em ministérios. A Igreja como povo de Deus é toda ela ministerial. “A diversidade de carismas, ministérios e serviços abre o horizonte para o exercício cotidiano da comunhão através da qual os dons do Espírito são colocados à disposição dos demais para que circule a caridade (cf. 1Cor 12, 4-12)” (DAp 162). Essa variedade de ministérios e serviços torna a comunidade flexível e atende às necessidades de cada situação e cultura em particular.

Uma evangelização que assume o outro e lhe abre espaço para que apareçam formas distintas de organização eclesial pode ser considerada uma evangelização nova e não meramente reprodutora dos tipos institucionais que encontrou na formação do catolicismo europeu¹⁷⁴.

Concretamente, o exercício desses ministérios poderia ser feito temporariamente “a partir de prazos estabelecidos pelas comunidades e com a possibilidade de um rodízio entre as pessoas que exercem os diferentes ministérios”¹⁷⁵.

A perspectiva de uma Igreja constituída por uma pluralidade e diversidade de ministérios reforça a ideia de que cada membro é protagonista. Como protagonistas no Povo de Deus, o Papa recorda que é preciso “ampliar os espaços de uma presença feminina mais incisiva na Igreja” (EG 103), também no âmbito do trabalho e nos ambientes das grandes decisões.

As mulheres entraram por primeira vez em uma aula conciliar, no papel de ouvintes ou auditoras, depois de 2000 anos de história e depois de se celebrarem 21 concílios ecumênicos. Sua primeira participação ocorreu na terceira sessão, em setembro de 1964, quando foram convidadas, pelo Papa Paulo VI, 17 mulheres, e na derradeira sessão, em 1965, 23 mulheres, sendo 10 religiosas e 13 leigas a participar¹⁷⁶.

A Igreja, ao se compreender como Povo de Deus, entende que as mulheres são sujeitos e, por isso, depois do Concílio Vaticano II, elas tiveram gradualmente acesso ao estudo e ao ensino da Teologia, bem como a variados outros ministérios. Isso é fundamental para uma Igreja que se queira compreender como uma “mãe de braços abertos”.

Um problema concreto é como fazer as mulheres participarem do poder na Igreja, pois se tende a associar o poder de governo exclusivamente ao sacramento da Ordem. “O sacerdócio reservado aos homens, como sinal de Cristo Esposo que Se entrega na Eucaristia, é uma questão que não se põe em discussão, mas pode tornar-se particularmente controversa se se identifica demasiado a potestade sacramental com o poder” (EG 104).

¹⁷⁴ BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização: perspectiva dos oprimidos*. 3. Ed., Fortaleza, CE: editora Vozes, 1991, p. 99.

¹⁷⁵ SANCHEZ, Wagner Lopes. O Laicato após o Vaticano II: avanços práticos e desafios teológicos. *In: PASSOS*, 2014, p. 253

¹⁷⁶ JUNIOR, Fernando Altemeyer, Leigos e Leigas no Concílio Vaticano II: novos atores e atrizes. *In PASSOS*, 2014, p. 115-116.

Falando dos leigos em geral, mas também podemos aplicar exclusivamente às mulheres, Comblin afirma que o problema

não está em saber quem deve tomar a decisão final. Democracia ou não, é sempre o chefe que decide. Afinal, mesmo na vida política denominada democrática, o poder do presidente é tal que as assembleias não decidem ou apenas avalizam o que o presidente já decidiu. A questão verdadeira localiza-se na falta de discussão. Não há debate. Não há abertura do diálogo, não há comunicação dos argumentos, não há tempo para debater¹⁷⁷.

“O sacerdócio ministerial é um dos meios que Jesus utiliza a serviço do povo, mas a grande dignidade vem do Batismo, que é acessível a todos” (EG 104). A ideia de uma Igreja ministerial, fundamentada na igualdade fundamental dos batizados, pode sugerir novas formas de cooperação no governo da Igreja. A missão da Igreja é compartilhada por todos e por isso todos são, de algum modo, corresponsáveis pelas várias estruturas eclesiais. Tanto em assuntos administrativos quanto em pastorais, decisões tomadas exclusivamente pelo clero ferem uma compreensão da Igreja como povo de Deus.

A ministerialidade comporta uma maior participação laical na vida eclesial, contudo isso não deve restringir a atenção do leigo ao âmbito interno da Igreja, mas se ampliar nos variados serviços que se prestam no mundo através do trabalho profissional, da família e em todas as atividades que os cristãos desenvolvem. Apesar de se notar uma maior participação de muitos nos ministérios laicais, “este compromisso não se reflete na penetração dos valores cristãos no mundo social, político e econômico; limita-se muitas vezes às tarefas no seio da Igreja, sem um empenhamento real pela aplicação do Evangelho na transformação da sociedade” (EG 102).

3.1.6 Tema Sexto: A Igreja pobre dos pobres

O grande sujeito e a grande inclusão que a Igreja latino-americana sempre defendeu e que resume em si muitas realidades distintas, é o pobre. Aqui está uma das principais contribuições da Teologia da Libertação e do CELAM à eclesiologia do povo de Deus, pois a Igreja também é casa dos pobres. Na América Latina, a

¹⁷⁷ COMBLIN, 2002, p. 371.

tentativa concreta de se viver como uma Igreja dos pobres encontrava na experiência das CEB's a sua principal referência. Jorge Mario Bergoglio também cultivou e exerceu o seu ministério nas periferias de Buenos Aires¹⁷⁸.

Os bispos do CELAM vieram do Concílio Vaticano II decididos a dar um especial testemunho de pobreza. “Desejamos que nossa habitação e estilo de vida sejam modestos; nossa indumentária, simples; nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação” (MEDELLÍN 14, 12). Os bispos desejavam renunciar aos títulos honoríficos, superar o sistema de espórtulas, confiar a administração dos bens diocesanos a leigos competentes. Inclusive, se incentivou, o que causou muitas polêmicas, a que os presbíteros que o desejassem, pudessem trabalhar e viver ao lado dos pobres.

Da experiência do amor misericordioso de Deus nasce a compaixão para com o povo periférico. “Um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte” (MEDELLÍN 14, 2). A intenção da *Evangelii Gaudium* não é a de apenas alimentar a solidariedade para com os pobres, mas a de sua “inclusão social”, ou seja, torná-los sujeitos de sua história e da Igreja.

No número 187 da *Evangelii Gaudium* está aquele texto clássico que alimentou muitas das lutas de libertação na América Latina. “Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspetores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos. Desci a fim de os libertar (...). E agora, vai; Eu te envio...” (Ex 3,7-8.10). Uma das características mais fortes da eclesiologia latino-americana é a intenção de fazer os pobres protagonistas da Igreja. O Concílio Vaticano II avançou ao lembrar que todo o Povo é Igreja; o Magistério episcopal latino-americano quis proclamar a “Igreja dos pobres”. Quer fazer da Igreja um lugar de acolhida e de ação de todas as classes, de modo preferencial, dos pobres.

A solidariedade que se deve ter para com os pobres “significa muito mais do que alguns atos esporádicos de generosidade; supõe a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade” (EG 188). Daqui podem nascer os questionamentos mais práticos para a pastoral das paróquias e de toda a Igreja.

¹⁷⁸ Galli testemunha que perguntou ao Cardeal Bergoglio sobre qual o tema que ele iria ressaltar na Conferência de Aparecida e ele respondeu “Cristo e os pobres”. Galli perguntou sobre o segundo e o terceiro pontos que ele destacaria e o Cardeal respondeu todas as vezes: “Cristo e os pobres”. (Cf. GALLI, p. 55, Ago. 2014).

Para a Igreja, “a opção pelos pobres é mais uma *categoria teológica* que cultural, sociológica, política ou filosófica (...). Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres” (EG 198¹⁷⁹). A Igreja tem como um critério-chave de autenticidade e de fidelidade ao Evangelho, a opção pelos pobres¹⁸⁰. O Papa cita Gl 2,10 para fundamentar essa opção. O texto de Gálatas diz assim: “somente nos recomendaram que nos lembrássemos dos pobres, o que eu mesmo procurei fazer com muita solicitude”. A perícopes de Gl 2,1-10 está no contexto da subida de Paulo a Jerusalém para participar da conferência de Jerusalém. A fim de manter a comunhão da Igreja, essa conferência de Jerusalém tratou se as exigências judaicas eram uma condição necessária para os gentios entrarem para a unidade da Igreja. A Igreja de Jerusalém, segundo a afirmação da carta de Paulo, afirmou que era necessário “somente” que se lembrasse dos pobres e se faria, portanto, uma autêntica missão cristã. Os gentios estavam livres das observâncias judaicas.

Os pobres, nesse texto, “são os judeu-cristãos de Jerusalém”¹⁸¹. Paulo atenderá ao pedido com uma coleta em favor da Igreja em Jerusalém. Desse modo, o texto pode ser atualizado no sentido em que a autenticidade da missão cristã não está tão baseada em “estilos” ou na observância de certas leis secundárias, mas sobretudo no serviço aos pobres.

Essa opção pelos pobres, para a Igreja contemporânea, deve concretizar-se “principalmente, numa solicitude religiosa privilegiada e prioritária” (EG 200). Essa solicitude também se aplica às novas formas de pobreza, como a dos migrantes, a dos “sem-abrigo, os toxicodependentes, os refugiados, os povos indígenas, os idosos cada vez mais sós e abandonados” (EG 210). “Duplamente pobres são as mulheres que padecem situações de exclusão, maus-tratos e violência, porque frequentemente têm menores possibilidades de defender os seus direitos” (EG 212). O cuidado pela fragilidade também inclui o tema da ecologia¹⁸².

¹⁷⁹ Grifos do autor.

¹⁸⁰ Cf. EG 195.

¹⁸¹ GONZAGA, Waldecir. Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195), in: AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo, SP: ed. Paulinas; Rio de Janeiro, RJ: PUC-Rio, 2014, p. 87.

¹⁸² Cf. EG 215.

A Igreja pobre faz missão para os pobres e também em vista do bem comum e a paz social. Num parágrafo relevante para a eclesiologia, o Papa explica como a experiência de “povo” é algo superior à de “massa”. Tornar-se um povo é algo mais, exigindo um processo constante no qual cada nova geração está envolvida. “É um trabalho lento e árduo que exige querer integrar-se e aprender a fazê-lo até se desenvolver uma cultura do encontro numa harmonia pluriforme” (EG 220).

Ele está se referindo aos variados povos e não à Igreja especificamente, contudo, em ambos os casos constituir-se como povo é superar um estado de massa pela cultura do encontro e uma harmonia pluriforme. “Um povo é formado por seres humanos que se sentem solidários”¹⁸³. Nos lugares onde há muitas diferenças de religião ou de cultura que impede a solidariedade, não existe povo. “São raros os lugares onde não haja segregação. Por isso é difícil achar um povo que seja realmente povo”¹⁸⁴.

Comblin¹⁸⁵ diz que as CEB’s foram um passo em direção à Igreja dos pobres, mas ainda não era a Igreja dos pobres. As CEB’s se paroquializaram e ficaram restritas a “uma elite entre os pobres”¹⁸⁶. Diante do contexto histórico da América Latina e da exortação do Papa a se viver como uma Igreja dos pobres, cabe relançar a pergunta sobre os motivos da crise das CEB’s e das possibilidades da retomada, ou de um novo caminho pastoral, que recoloca os pobres no centro das atividades eclesiais.

3.1.7 Tema Sétimo: o povo de Deus é missionário do reino de Deus

A transformação missionária da Igreja é consequência e objetivo a ser perseguido. É a consequência de uma espiritualidade missionária e um objetivo a ser ativamente desejado pela mudança de atitudes. Em vista, está a criação de uma mentalidade do reino de Deus. “A missão é uma paixão por Jesus e, simultaneamente, uma paixão pelo seu povo” (EG 268).

¹⁸³ COMBLIN, 2002, p. 159.

¹⁸⁴ Idem, 2002, p. 158.

¹⁸⁵ Idem, 2002, p. 238s.

¹⁸⁶ Idem, 2002, O. 239.

“Esta salvação, que Deus realiza e a Igreja jubilosamente anuncia, é para todos (...). Escolheu convocá-los como povo, e não como seres isolados” (EG 113). “Todos os seres humanos são chamados à unidade católica do Povo de Deus, prenúncio da paz universal” (LG 13) e pertencem a esta unidade ou pertencerão todos os que crêem em Cristo e, até mesmo, todos os homens, pois são chamados à salvação, pela graça de Deus.

Percebe-se que a dimensão missionária da Igreja e a sua catolicidade se implicam mutuamente. A identidade católica, portanto, não é tanto determinada por aspectos culturais determinados, mas sobretudo por uma dinâmica universalizante, assumindo, purificando, fortalecendo e elevando tudo o que há de bom nas riquezas, bens e costumes de cada povo. Dizer “católico” e “missionário” deveria ser um sinônimo não apenas semântico, mas também prático.

Contudo, não se podem confundir essas duas dimensões, pois a catolicidade supõe não somente uma abertura universal e uma encarnação nas culturas, mas também uma comunhão. Há uma comunhão de uma pluralidade de culturas, de funções, de estados de vida, “há Igrejas particulares, que vivem segundo suas próprias tradições, sem nenhuma diminuição do primado da cátedra de Pedro” (LG 13), também há comunhão de bens temporais e espirituais. Assim, a “Igreja assumindo os valores das diversas culturas, torna-se *sponsa ornata monilibus suis*, a noiva que se adorna com suas jóias (cf. Is 61,10)” (EG 116). A missionariedade, por assim dizer, é a operacionalização dessa catolicidade. O missionário, na dinâmica do Amor, deseja incluir a todos na unidade universal e plural da Igreja Católica.

O capítulo IV da *Evangelii Gaudium* se chama “A dimensão social da evangelização” e o V, “Evangelizadores com Espírito”. Podemos tirar desses capítulos uma consistente reflexão teológica acerca da missionariedade do Povo de Deus.

O capítulo sobre a dimensão social da evangelização procura demonstrar como a atividade da evangelização implica em compromissos concretos para com a realidade social, os pobres, o bem comum, a paz e o diálogo entre a fé, a razão e as ciências, o diálogo entre os cristãos e as outras religiões.

O capítulo V é o menor de todos e é uma espécie de conclusão, retomando, em chave espiritual, as motivações para um renovado impulso missionário.

“Evangelizadores com espírito quer dizer evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo” (EG 259).

O que o Espírito Santo suscita nos evangelizadores? “Evangelizar é tornar o reino de Deus presente no mundo” (EG 176). O tema do reino de Deus vai articular essa relação entre fé e compromisso social.

A Exortação pretende mostrar que a fé e a ação social se articulam através da perspectiva do reino de Deus. O reino de Deus se torna a ideia predominante do capítulo IV da *Evangelii Gaudium* e é importante entender como isso pode resultar numa ação social e missionária da Igreja.

A teologia da missão se encontra numa nova situação depois do Concílio Vaticano II. O Concílio não parte mais da salvação das almas (escola de Münster) para justificar a missão, nem da implantação da Igreja (escola de Lovaina). A teologia da missão engloba esses dois aspectos num contexto teológico mais amplo. Parte do envio do Filho pelo Pai, que no Espírito Santo enviou os Apóstolos. O amor de Deus pelo mundo enviou a Igreja como sinal e instrumento da reconciliação do gênero humano.

Mas, o que polariza as energias do missionário cristão? Qual o seu objetivo concreto, salvar as almas ou implantar a Igreja? A resposta da *Evangelii Gaudium* é o reino de Deus.

O reino de Deus era uma ideia tradicional na consciência de Israel. A aliança de Deus com o seu povo, que moldou suas leis e decretos, que os conduziu à terra prometida, era fonte de contínua esperança. No entanto, o fracasso das instituições humanas como a monarquia e o sacerdócio fez com que se esperasse uma intervenção de Deus mais decisiva e permanente. “Um templo novo e perfeito seria estabelecido; um servo digno haveria de conduzir o povo; Deus viria para estabelecer o *seu* governo”¹⁸⁷.

O motivo central do ministério de Jesus era a “vinda do reino de Deus”¹⁸⁸. Deus viria para reinar. “Embora a metáfora fosse corrente no tempo de Jesus, de modo algum era ela nota predominante da teologia judaica”¹⁸⁹. A Igreja enviada por

¹⁸⁷ DONALD, Senior. STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*. Santo André, SP: editora Academia Cristã; São Paulo, SP: ed. Paulus, 2010, p. 217, grifo do autor.

¹⁸⁸ Cf. Mc 1,14-15.

¹⁸⁹ DONALD, 2010, p. 217.

Deus implantará no mundo o reino de Deus. O governo de Deus vem para expulsar o mal e para edificar a Jerusalém celeste, a cidade definitiva.

O reino de Deus anunciado por Cristo não é apenas uma libertação deste ou daquele mal, da opressão política dos romanos, das dificuldades econômicas do povo, ou do pecado somente. O reino de Deus abrange tudo: o mundo, a pessoa humana e a sociedade.

A Exortação adverte que uma “fé autêntica – que nunca é cômoda nem individualista – comporta sempre um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela” (EG 183).

“Para avançar nesta construção de um povo em paz, justiça e fraternidade, há quatro princípios relacionados com tensões bipolares próprias de toda a realidade social” (EG 221). Para pensar acerca da missionariedade da Igreja, veremos apenas o primeiro princípio que é “o tempo é superior ao espaço” (EG 222). Para a construção da paz social e do bem comum, não se necessita tanto de ocupar espaços quantitativamente, colocando-se católicos em todos os ambientes, mas o mais importante é privilegiar “as ações que geram novos dinamismos na sociedade e comprometem outras pessoas e grupos que os desenvolverão até frutificar em acontecimentos históricos importantes. Sem ansiedade, mas com convicções claras e tenazes” (EG 223), pois o “inimigo pode ocupar o espaço do reino e causar dano com o joio, mas é vencido pela bondade do trigo que se manifesta com o tempo” (EG 225).

Em palavras mais simples, diríamos que o Papa está afirmando que temos bastante tempo para iniciar processos longos e consistentes, que primem pela qualidade dos agentes e da sua ação, para somente num segundo momento se pensar como “ocupar os espaços”. A missionariedade da Igreja, portanto, não necessita de que se envie missionários para cada “espaço” de uma cidade, mas de que esses missionários sejam capazes de iniciar processos que podem ser demorados e que criem convicções claras e tenazes nas pessoas.

Essa é uma das preocupações da Exortação: dos números 160 a 168, há critérios para uma catequese querigmática e mistagógica. Dos números 169 ao 173, se fala do acompanhamento espiritual e pessoal. “A Igreja deverá iniciar os seus membros – sacerdotes, religiosos e leigos – nesta ‘arte do acompanhamento’” (EG 169). Não deixa de ser surpreendente essa afirmação de que também os leigos

podem exercer esse ministério de direção espiritual de outras pessoas, pois é uma tarefa geralmente atribuída aos sacerdotes. Tanto a catequese, como o acompanhamento espiritual, são atividades em que o “tempo é superior ao espaço” e gerar processos é mais importante do que os frutos imediatos.

Para suscitar a missionariedade da Igreja, o Papa insiste na realidade do reino de Deus, assim como Jesus que tornou esse anúncio o centro da sua atividade. “Ao lermos as Escrituras, fica bem claro que a proposta do Evangelho não consiste só em uma relação pessoal com Deus. (...). A proposta é o *Reino de Deus*” (EG 180¹⁹⁰). A partir da perspectiva do reino, os discípulos missionários assumem evangelicamente “as tarefas prioritárias que contribuem para a dignificação do ser humano e a trabalhar junto com os demais cidadãos e instituições para o bem do ser humano” (DAp 384).

O reino de Deus é esperança escatológica para a superação dos males deste mundo. As utopias e as ideologias, conforme já amplamente estudado, são secularizações da esperança cristã. “Escatologia significa ‘consumação da criação’, mediante a sua transposição para uma vida perfeita, por um ato decisivo que não vêm de vontade humana, mas de cima, da divina”¹⁹¹. A utopia elimina o fim supra-histórico da escatologia, mas mantém a estrutura do “mais além” através de uma transposição radical (revolução) da história que, na verdade, nunca se sabe quando chegará. O sujeito da utopia se autodenomina “progressista” e se posiciona através de posturas antitéticas¹⁹². O progressista se contrapõe ao conservador; a sociedade capacitada à incapacitada; libertação à exploração; altruísta à egoísta; igualdade a classicismo; ciência a preconceito; racional a irracional; humanismo a alienação; emancipação a domínio; solidariedade a imperialismo; humanitário a antihumanitário.

Nesse sentido, a eclesiologia do povo de Deus, bem como a escatologia se pretende ser profética, deverá ter a função de crítica a todas as utopias. A Exortação cumpre esse papel ao criticar a ideologia do “mercado total” no capítulo segundo. Tanto quanto a ideologia de idolatria ao dinheiro, a dimensão escatológica do reino

¹⁹⁰ Grifo do autor.

¹⁹¹ CRUZ, Juan Cruz. *Filosofia de la Historia*. Navarra, Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (col. Libros de iniciación Filosófica), 1995, p. 186.

¹⁹² Cf. Idem, 1995, p. 192.

se presta à crítica ao marxismo, ao positivismo e a qualquer outra ideologia. Enquanto povo na história, o povo de Deus caminha para além da história humana. E nenhuma utopia representa totalmente a sua esperança.

A Exortação evita usar o binômio progressista e conservador para classificar atitudes dos agentes de pastoral. Também seria útil evitar todo esse linguajar político para tratar de teologia. A linguagem teológica é apropriada ao seu objeto e a eclesiologia não tem por que assumir categorias que não são suas. Medellín, ao falar da “pastoral das elites”, introduziu o binômio progressista-conservador sem optar claramente por nenhuma dos dois. Esse léxico desapareceu dos documentos posteriores. A posição do Papa ao longo da Exortação se apresenta como uma tentativa de equilíbrio entre os vários grupos que há na Igreja e, politicamente, numa atitude fortemente profética contra os desequilíbrios na distribuição das riquezas.

Como no diálogo com as ciências, também com a política, cabe distinguir as realidades sem as separar. Embora “a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política, a Igreja não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça” (EG 183). Como um meio de reflexão, a Igreja não adota enquanto instituição uma ideologia específica, “temos um instrumento muito apropriado no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, cujo uso e estudo vivamente recomendo” (EG 184).

O reino de Deus possui uma dimensão soteriológica, pois Deus quer salvar e o desenvolvimento de todos os homens e do homem todo¹⁹³. É interessante notar que esse capítulo quarto sobre a dimensão social do evangelho contenha uma seção sobre o diálogo com a razão e as religiões. De fato, a salvação chega a cada uma das pessoas pela missão da Igreja e pela ação misteriosa da graça de Deus; mas essa salvação não é automática: implica num diálogo, numa mútua entrega de presença e atenção, a fim de que o encontro comprometa as liberdades com o próprio Deus.

Em resumo, a missionariedade da Igreja vista como sacramento da salvação é eficaz quando no mundo instaura o reino de Deus. O reino de Deus traz a salvação integral da pessoa humana, da comunidade, da sociedade e do mundo. A missão da Igreja, mais do que ocupar espaços, consiste em iniciar processos

¹⁹³ Cf. EG 181.

prolongados de amadurecimento da fé e de promoção da dignidade humana. A Igreja também é missionária quando critica as ideologias comparando-as ao reino de Deus. A missão implica não em apenas levar algo aos outros, mas também na capacidade de dialogar com a cultura e as religiões.

3.1.7.1 Qual é o objetivo específico da missão da Igreja?

Nesse tema sétimo, sobre a missionariedade da Igreja, pode-se concluir que os discípulos missionários do povo de Deus pretendem instaurar o reino de Deus. Para tanto, a Igreja faz o anúncio explícito de Cristo e de seu reino. Entende-se que o reino de Deus se dá de maneira escatológica e, por isso, ainda está por vir. Ao mesmo tempo, o reino de Deus em sua dimensão soteriológica já está presente no mundo, tendo o povo de Deus como instrumento e semente desse reinado. O reino de Deus molda a história humana como uma caminhada progressiva rumo à total abertura ao mistério de Deus.

Os missionários do reino de Deus cooperam na sua instauração pela salvação e o desenvolvimento integral da pessoa humana, da comunidade e da sociedade. A pergunta que permanece é sobre qual seria o objeto específico da missão da Igreja. Como se sabe, as escolas, os hospitais, os poderes políticos etc. cooperam cada qual ao seu modo na construção do bem comum. Muitas dessas instituições não propagam necessariamente qualquer esperança escatológica, mas uma esperança no desenvolvimento da pessoa humana. Dentre todas essas instituições que cooperam no desenvolvimento integral da pessoa humana, qual seria a qualidade ou o objetivo específico da Igreja nessa ação? De fato, a Igreja mantém escolas, hospitais, mantém certa influência sobre a política, contudo, o que definiria uma escola como “católica”, enfim, uma obra católica?

A nossa intenção é provar de que a ideia de “alegria do Evangelho” define uma ação autenticamente cristã. Embora passemos a tratar mais detidamente o significado da “alegria” somente nesse item, que é integrante da seção sobre a missionariedade, esse tema não é de menor importância, ao contrário, talvez esteja entre as contribuições mais significativas para a percepção da “identidade cristã e católica” e da sua marca específica no mundo. A “alegria” marca a EG, e, portanto, essa reflexão resultará num enriquecimento também da eclesiologia do povo de Deus.

No cotidiano, os termos “alegria”, “felicidade”, “prazer” são usados indistintamente. Todavia, “felicidade” aponta para um estado de maior plenitude. O Catecismo considera a felicidade como a vocação fundamental do ser humano que é imagem e semelhança de Deus¹⁹⁴. Ao propor a felicidade como um desejo posto no coração do ser humano para atraí-lo a Deus (cf. CEC 1718), o Catecismo apresentou um princípio fundamental para a renovação da moral católica, visto que, a reflexão da moral católica estava centrada na questão da consciência e da lei e não refletia sobre estes pressupostos.

Segundo Pinckaers¹⁹⁵, a moral católica pode ter sua história dividida em dois grandes períodos. Da Antiguidade à Idade Média, a moral foi entendida como uma resposta à questão da felicidade, especialmente em contraste com o problema do mal e do sofrimento humano. A partir do século XIV, a análise moral se concentrará sobre as obrigações impostas pela vontade divina. Mesmo tendo São Tomás como referência, os manuais de teologia moral da Modernidade não consideravam mais o tema da felicidade, como antes tinham feito Tomás e os Padres da Igreja primitiva. Kant criticou as morais de felicidade (eudemonismo), pois elas seriam uma espécie de egoísmo prático e que, portanto, a moral não deveria mais se guiar pela felicidade ou pela utilidade, mas pela pura obediência desinteressada ao imperativo categórico.

Esse é um problema real para qualquer consciência moral: a lei moral não implicaria na renúncia à felicidade ou na renúncia à alegria? Não se teria de optar pelo correto em detrimento do prazeroso? O discurso moral não seria algo que impõe uma seriedade à vida que os nossos tempos já não mais suportam?

O tema da caridade, nos manuais de teologia moral, acabaram se reduzindo a uma série de obrigações. Trata-se de amar por obrigação ou por satisfação? O desafio à renovação da moral católica consiste em apresentar a vida cristã como um caminho de felicidade e de alegria e não de meras obrigações religiosas.

No contexto da EG, a questão soa do seguinte modo: Algumas pessoas não se dedicam à missão porque creem que nada poderiam mudar e assim, segundo elas, seria inútil esforçar-se. “Pensam: ‘Para quê privar-me das minhas comodidades e prazeres se não vejo algum resultado importante?’ Com esta mentalidade, torna-

¹⁹⁴ CEC 1716-1729.

¹⁹⁵ PINCKAERS, Servais-Theodore. *A Moral Católica*. São Paulo, SP. Ed. Quadrante, 2015, p.81-98.

se impossível ser missionário” (EG 275). A missão não seria um esforço em vão, uma obrigação imposta aos membros da Igreja?

A Exortação tem por finalidade a redescoberta da alegria em evangelizar. Como será possível a redescoberta da alegria? Como reconciliar a vida prática, a missão da Igreja e os temas da felicidade, da alegria e do prazer? Serão realidades inconciliáveis ou há alguma relação profunda entre elas? De fato, quando se pensa em missão, pastoral, renovação de estruturas e mentalidades, não aparenta estarmos diante de algo exigente e cansativo? Como diz a Exortação, o problema não está sempre no excesso de atividades, mas sobretudo nas atividades mal vividas, sem as motivações adequadas, sem uma espiritualidade que impregne a ação e a torne desejável. “Daí que as obrigações cansem mais do que é razoável, e às vezes façam adoecer. Não se trata duma fadiga feliz, mas tensa, gravosa, desagradável e, em definitivo, não assumida” (EG 82).

Não pretendemos repassar todos os processos para a renovação da moral, da pastoral e da espiritualidade cristã. Vamos apenas delinear algumas características principais e indicações para a redescoberta da alegria. Nesse sentido, vamos tratar de a) “sede de Deus”, da b) distinção entre prazer, felicidade e alegria como um aperfeiçoamento da pessoa na sua relação com o outro. Ao esclarecer esses temas, teremos o suficiente para entender o que é o mais característico da missão cristã e de como aplicar isso à prática pastoral.

a) O desejo de Deus é “um sentimento inscrito no coração do homem, porque o homem foi criado por Deus e para Deus” (CEC 27). Há um anseio espontâneo pela verdade, pela bondade e pela felicidade, como de um único impulso primário. Mais do que uma discussão de ideias, a restauração da liberdade como uma resposta à sede do bem se dá por uma ação pessoal verdadeira e boa. Contudo, quando esse desejo de bem é constantemente frustrado por uma ação má, o anseio da verdade frustrado pela ignorância e pela mentira, a felicidade trocada por prazeres instantâneos, a dignidade humana na sua abertura à transcendência também se vê seriamente danificada. A experiência traumatizante do mal pode conduzir a um fechamento para com o próximo e para com Deus.

A pedagogia moral da Igreja consiste na prática de atos bons, verdadeiros e, por isso, alegres, a fim de restaurar essa natural abertura à dimensão bela da vida humana. Essa abertura à beleza está na raiz mesma do ato religioso. Os atos de pecado denotam uma fraqueza interior, uma debilidade da liberdade, que conduz à

“escravidão do pecado” (Rm 6, 17). Nesse sentido, Jesus Cristo veio restaurar a liberdade humana, reforçando-a pela graça do Espírito Santo. Na nova Aliança, o povo de Deus segue o caminho do bem, não somente porque é orientado pelos Dez Mandamentos, mas sobretudo pela força da graça do Espírito Santo que atua desde a interioridade do coração humano.

A nova Aliança em Jesus Cristo se entende como uma superação de um entendimento meramente legalista acerca da Lei antiga. Um exemplo característico é a comparação entre Moisés, o legislador do Sinai e Jesus Cristo, o mestre das bem aventuranças. Os paralelos entre Moisés e Jesus no texto dos capítulos quinto ao oitavo de Mateus, fazem-nos notar que Jesus não está adicionando preceitos aos antigos ou meramente reinterpretando os Dez Mandamentos. Ele “liberta-nos das múltiplas observâncias externas da lei judaica, retendo apenas os preceitos morais essenciais”¹⁹⁶. Os esforços se concentram na dimensão do “coração” e não apenas nas práticas externas.

Contudo, a nova Lei se caracteriza ainda mais claramente pela sua interioridade. A seguinte afirmação do profeta Jeremias: “Porei as minhas leis no seu entendimento, e em seu coração as escreverei” (Jr 31,31) levou a Santo Tomás a concluir que “A Lei Nova é primariamente uma lei infusa, mas secundariamente uma lei escrita”¹⁹⁷. Isso significa que a força da nova Lei não está na letra, mas na graça do Espírito Santo que atua no coração humano. Desse modo, a natural inclinação do ser humano à bondade, à verdade e à felicidade se encontra restaurada e reforçada. A vida cristã não é um mero cumprimento de leis externas, mas a ação prazerosa instigada, acompanhada e santificada na força do Espírito Santo. Faz-se missão por um impulso interior de amor. “Evangelistas com espírito quer dizer evangelizadores que se abrem sem medo à ação do Espírito Santo. No Pentecostes, o Espírito faz os Apóstolos saírem de si mesmos e transforma-os em anunciadores das maravilhas de Deus” (EG 259).

Nesse sentido, a sede de Deus conduz a pessoa humana ao transcendente de tal modo que, apenas na ação boa, inspirada no Espírito Santo, é possível uma

¹⁹⁶ PINCKAERS, 2015, p. 109.

¹⁹⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, I-II, q. 106, a. 1.

ação verdadeiramente livre e jubilosa. O Espírito Santo alenta o evangelizador a “expropriar-se”¹⁹⁸ de si para entregar-se a Deus na missão.

b) A distinção entre prazer e felicidade se mostra especialmente útil diante de perspectivas materialistas e redutivas do ser humano. A felicidade não se reduz ao prazer de consumir, ao prazer de dominar, ou ao prazer sexual. Sem nos determos em todas as implicações biológicas e morais dessas distinções, cabe reter que a felicidade se entende como uma completa satisfação das várias dimensões do ser humano, que entendido em sentido teológico, consiste sobretudo na relação com Deus, o sumo Bem. O prazer por si só é indiferente, pode contribuir ou desequilibrar essa felicidade que nunca é um estado conquistado, mas sempre um constante desenvolvimento da personalidade em direção ao Amor.

Agostinho deu a definição clássica de felicidade: A vida feliz é “*gaudium de veritate*”¹⁹⁹, a alegria nascida da verdade. Essa alegria a que Agostinho se refere trata-se da alegria em estar “junto de Ti, em Ti, por Ti”.

O prazer é uma sensação agradável, uma paixão causada por um bem exterior. A alegria, no entanto, é algo interior: “é o efeito direto de uma ação de qualidade, como o sabor de uma tarefa longa finalmente completada”²⁰⁰. A alegria é a verdade amada. Assim, se associa a alegria a um sinal da vida virtuosa.

O prazer é o oposto da dor; a alegria nasce muitas vezes da provação, do sofrimento aceito e enfrentado. O prazer é breve e superficial; a alegria é duradoura, como as qualidades e as virtudes de quem as têm. O prazer é individual, como a sensação, e desaparece à medida que é compartilhado ou privado do bem que causa; a alegria é comunicativa, cresce compartilhada e recompensa os sacrifícios de generosidade.

“Alegrai-vos sempre no Senhor! Repito, alegrai-vos!” (Fl 4, 4). O prazer não é incompatível com a alegria, contudo, cabe distinguir as experiências para não confundi-las.

A alegria consiste nessa transcendência do “eu” para com o “Outro” ou para com um “tu”. O “eu” encontra sua experiência mais originária e também o seu

¹⁹⁸ RONCAGLILO, Cristián. Iglesia “em salida”: una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia em *Evangelii Gaudium. Teología y Vida*. Santiago, Chile. Vol. LV, p. 362, 2014/II.

¹⁹⁹ Cf. PINCKAERS, 2015, p. 94.

²⁰⁰ Idem, 2015, p. 95.

desenvolvimento nessa relação com os outros. O “eu” não nasce como um “eu penso”, mas como um bebê que é segurado pela mãe, pela família e se desenvolve, antes de tudo, em relação com outras pessoas. Os rostos são a mais fundamental experiência e a mais transcendente. “É maravilhoso ser povo fiel de Deus. E ganhamos plenitude, quando derrubamos os muros e o coração se enche de rostos e de nomes!” (EG 274). “Melhor ainda, trata-se de aprender a descobrir Jesus no rosto dos outros, na sua voz, nas suas reivindicações” (EG 91).

.O Papa Francisco, como vimos, já havia definido a missão como uma paixão por Jesus Cristo e uma paixão pelo povo. A missão consiste em ajudar com que mais pessoas se abram à alteridade do rosto de Jesus e do rosto dele presente em cada membro do povo de Deus e em cada pobre²⁰¹. Esse é o objetivo específico da missão da Igreja, a sua qualidade definidora consiste em levar a alegria que nasce de tal encontro. A Igreja ajudará a superar uma cultura hedonista e consumista por uma cultura de solidariedade. Deve ajudar a redescobrir a alegria.

O povo de Deus tem por missão a solidariedade e, para tanto, deve formar missionários da alegria, que com o olhar de Cristo, possam inserir-se no mundo com uma lógica mais profunda e transcendente.

A evangelização não pode mais ser entendida como uma espécie de dever, um compromisso da agenda de um presbítero, ou como um trabalho que possa ser delegado a alguma agência especializada. A evangelização precisa ser entendida como a transmissão de conteúdos e formas, sustentada por uma experiência gozosa da presença de Deus na vida do próprio evangelizador. O missionário evangeliza pela dinâmica própria da alegria que sente em seu coração. A evangelização assim entendida nunca é em vão, pois mesmo que não se vejam frutos, o anúncio torna feliz não só quem recebe a mensagem, mas antes de tudo o evangelizador. Ele testemunha que já há nele uma realidade transformadora, libertadora, real e gozosa, sinal do reino de Deus. O amor, se não é comunicado, mas sufocado, desaparece. O amor se cultiva na mesma proporção em que também é comunicado.

Com razão não se poderia esperar que toda a atividade missionária dependesse unicamente de uma ação espontânea e carismática de alguns membros

²⁰¹ A dimensão ética da “cultura do encontro” comporta uma crítica ao “uso do dinheiro”. (Cf. ALBADO, Omar César. La Misión como Paradigma de La Renovación Eclesial. *Revista Teología*, Buenos Aires, Argentina. Tomo L, n. 114, p. 69-70, Ago. 2014).

do povo de Deus, e é verdade que as estruturas eclesiais justamente existem para dar estabilidade à pastoral da Igreja. Nesse sentido, a conversão pastoral rumo a uma “Igreja em saída” (EG 20) passa por mudanças nas estruturas eclesiais que tornem estável e atrativa essa experiência do mistério de Cristo e do mistério da pessoa humana. Por isso, já se havia assinalado anteriormente a necessidade de superar atitudes e estruturas que favoreçam o sectarismo, o neopelagianismo ou o individualismo. Quaisquer pessoas ou estrutura eclesial que deem tais frutos reprováveis são convidados a rever a sua linguagem, os seus métodos, a sua abertura ao mundo, sobretudo, sua compreensão sobre o povo de Deus.

CONCLUSÃO

O intento inicial desse trabalho era o de demonstrar a eclesiologia subjacente na *Evangelii Gaudium*, como também orientar o modo como a eclesiologia do povo de Deus pode ser aprofundada teologicamente e pastoralmente à luz da peculiaridade do pensamento do próprio Papa Francisco e da eclesiologia desenvolvida na América Latina.

No primeiro capítulo se estudou a eclesiologia do Povo de Deus conforme exposta pela Constituição dogmática *Lumen Gentium*. Para melhor perceber a novidade dessa eclesiologia, se expôs as tendências das eclesiologias anteriores ao Concílio Vaticano II. E, num segundo momento, se abordou a própria eclesiologia do Povo de Deus na *Lumen Gentium* e seu primeiro fruto mais solene e decisivo, a *Gaudium et Spes*. A eclesiologia do povo de Deus possibilitou o cumprimento da finalidade do Concílio em superar uma atitude de uma Igreja sectária em direção a uma Igreja dialogal e missionária.

No capítulo segundo se demonstrou como essa eclesiologia foi recebida pelo Magistério latino-americano, de modo especial, através do documento da V conferência episcopal, o “documento de Aparecida”, do qual o Cardeal Bergoglio participou ativamente na sua redação. Na conferência de Medellín, o tema da libertação integral do ser humano, a pobreza da Igreja e a colegialidade contribuíram como fundamentos originais da eclesiologia latino-americana. Puebla assume explicitamente a eclesiologia do povo de Deus, tematizando-a e tirando novas conclusões. Segundo Puebla, o povo de Deus latino-americano descobriu em si as riquezas das culturas indígenas e dos afrodescendentes, a sua religiosidade popular, o valor da família como instituição e como imagem para a Igreja e a característica principal de serviço ao mundo se dá pela evangelização. A eclesiologia do povo de Deus se realiza onde se passa de uma mentalidade individualista para uma mentalidade comunitária. Santo Domingo contribui com o seu chamado à inculturação e à missão. Aparecida, com o binômio “discípulos missionários” fundará uma espiritualidade de alteridade fundamental para uma correta motivação do impulso missionário. A Teologia da Libertação tem como principais contribuições o desenvolvimento do tema da “historicidade” da ação de Deus nas libertações das opressões, o reino de Deus como ideia propulsora da

missão e a concepção do povo de Deus como Igreja dos pobres. A Teologia da Libertação está presente nos documentos do Magistério do CELAM ao mesmo tempo em que dele também recebeu variadas interpelações.

No terceiro capítulo se provou como a eclesiologia do povo de Deus é a teologia que sustenta a estrutura e a temática da Exortação *Evangelii Gaudium* e, por fim, também se percebeu as linearidades entre o Magistério latino-americano e o presente texto pontifício. A estrutura do texto demonstrou que a *Evangelii Gaudium* está centrada em temas de pertinência eclesiológica, com um forte sabor latino-americano, em vista de melhorar o diálogo da Igreja com o mundo atual. Toda a sua estrutura, como também a sua temática, está em função da “reforma da Igreja em saída missionária”.

O povo de Deus é como que um sacramento de Cristo e tem a sua identidade fundamentada no mistério trinitário. Pastoralmente, isso significa recordar a dimensão contemplativa, doxológica e litúrgica da comunidade. A Igreja que anuncia o Evangelho percebe a necessidade de formar seus pastores e os leigos para que a Palavra de Deus incida mais decisivamente na cultura. A *lectio divina*, a catequese e o acompanhamento pessoal são as indicações concretas para facilitar esse fim. Existem atitudes que o Papa denuncia que diminuem o ardor apostólico e o testemunho da Igreja; o sectarismo, o neopelagianismo e o individualismo. A Igreja para dar testemunho de unidade e de solidariedade deve analisar a si mesma para uma conversão pastoral. O povo de Deus também atua como um sacramento histórico da salvação e por isso não poderia ignorar as interpelações do tempo presente, nem renunciar a sua missão profética para com a cultura e a economia contemporânea. O sacerdócio comum dos batizados, os carismas e os ministérios são temas fundamentais da eclesiologia do povo de Deus e foram redescobertos pela efervescência dos novos movimentos eclesiais. A Igreja pobre para os pobres foi uma reflexão dominante na América Latina e o modo mais criativo de recepção da doutrina conciliar. Tudo isso recorda que o povo de Deus deve ser missionário do reino de Deus. A especificidade da missão da Igreja Católica é a da comunicação da paixão e da alegria por Jesus Cristo e pelo povo, especialmente o mais sofrido.

Com isso, julgamos suficientemente provadas as duas hipóteses de nosso trabalho. A eclesiologia que articula toda a exortação é a do povo de Deus e recebeu um novo aprofundamento a partir da exortação do Papa Francisco. Esse

aprofundamento se deve em muito à teologia e ao Magistério latino-americano, bem como, à capacidade pessoal do próprio Papa Francisco.

REFERÊNCIAS

- ACERBI, Antonio. *Due ecclesie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*. Bologna: Dehoniane, 1975.
- ALBADO, Omar César. La Misión como Paradigma de La Renovación Eclesial. *Revista Teología*, Buenos Aires, Argentina. Tomo L, n. 114, p. 69-70, Ago. 2014.
- ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. 2. Ed. São Paulo, SP: ed. Paulus, 1995.
- ALBERIGO, Giuseppe. *Transizione epocale: Studi sul Concilio Vaticano II*. Bologna: Peeters-II Mulino, 2009.
- ALVES, Flávio Luís. *A Ecclesiologia Latino-americana como acolhimento criativo do Vaticano II: um caminho para uma nova recepção da herança conciliar*, 173 f., Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: Prima secundae*. São Paulo, SP: ed. Loyola, 2001.
- AZCUY, Virginia R. La "Trama Interna" de *Evangelii Gaudium*: Ensayo sobre la Fuerza de la Espiritualidad Evangelizadora. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte. V. 46, n. 130, p. 410, set./dez. 2014.
- BEOZZO, José Oscar. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II *In* GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2004.
- BIANCHI, Enzo. La Centralità Della Parola di Dio. *In* ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Referências atuais para uma Teologia do Laicato, *In*: PASSOS, João Décio (org.). *Sujeitos no mundo e na Igreja: reflexões*

sobre o laicato a partir do Concílio Vaticano II. São Paulo, SP: ed. Paulus (Coleção comunidade e missão.), 2014.

BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico* (versão didática): Série I: Experiência de Deus e Justiça. 5. Ed. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2004.

BOFF, Leonardo. *Nova Evangelização: perspectiva dos oprimidos*. 3. ed., Fortaleza, CE: ed. Vozes, 1991.

BRIGHENTI, Agenor. *A Missão Evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2006.

BRIGHENTI, Agenor. Prefácio à edição brasileira. In MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014.

CANTALAMESSA, Raniero. *O Canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*. 4. ed., Petrópolis, RJ: ed. Vozes. 2009.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*, São Paulo, SP: Editora Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos e documentos*. 2. Ed. São Paulo, SP: editora Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA DO CARDEAL JOSEPH RATZINGER SOBRE A ECLEIOLOGIA DA “LUMEN GENTIUM” PRONUNCIADA NO CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE A APLICAÇÃO DO CONCÍLIO VATICANO II, ORGANIZADO PELO COMITÊ PARA O GRANDE JUBILEU DO ANO DE 2000. Disponível em: <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documentsrc_con_cfaith_do_c_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html>. Acesso em 06 de maio de 2015.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 3. ed. Edições CNBB; ed. Paulinas; ed. Paulus, 2007.

- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo, SP: ed. Paulus, 2005.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Ministérios y comunión eclesial*. Madrid: Fax, 1973.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph. *Os Leigos na Igreja: escalões para uma teologia do laicato*. São Paulo, SP: ed. Herder, 1966.
- CRUZ, Juan Cruz. *Filosofía de la Historia*. Navarra, Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, S. A (col. Libros de iniciación Filosófica), 1995.
- DIANICH, Severino. *La Chiesa mistero di comunione*. Genova: Marietti, 1987.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Tradução da 40. ed. alemã, aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.
- DONALD, Senior. STUHLMUELLER, Carroll. *Os fundamentos bíblicos da missão*. Santo André, SP: editora Academia Cristã; São Paulo, SP: Paulus, 2010.
- ENTREVISTA COM CLODOVIS BOFF. O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha. *IHU EM FORMAÇÃO*, Rumos da Igreja Hoje na América Latina. Tudo sobre a V Conferência dos Bispos em Aparecida. (Ano III, n. 21). São Leopoldo: Unisinos, 2007, Disponível em: <www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-em-formacao/58338-rumos-da-igreja-hoje-na-america-latina-tudo-sobre-a-v-conferencia-dos-bispos-em-aparecida>. Acesso em 06 de maio de 2015.
- GALILEA, Segundo. L'America Latina Nelle Conferenze di Medellin e Puebla. Um esempio di ricenzone selettiva e creativa del concilio. In ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985.
- GALLI, Carlos M. La Teología Pastoral de *Evangelii Gaudium* em el Proyecto Misionero de Francisco. *Revista Teología*, Buenos Aires, Argentina. Tomo L, n. 114, p. 23-59, Ago. 2014.

- GERHARD, Ludwig Müller. *Pobre para os pobres: a missão da Igreja*. São Paulo, SP: ed. Paulinas (col. Teorema), 2014.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 3. Ed. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2012.
- GÓEZ, ÁLVARO MEJÍA. Hacia una eclesiología fundamental latinoamericana: Um diagnóstico eclesiológico después de Medellín (1968). *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, Bogotá. LII (153), p. 127-157, 2010.
- GONZAGA, Waldecir. Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195), *In* AMADO, Joel Portella; FERNANDES, Leonardo Agostini (orgs.). *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo, SP: ed. Paulinas; Rio de Janeiro, RJ: PUC-Rio, 2014.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. La Chiesa e I Poveri, Visti Dall’America Latina *In* ALBERIGO, Giuseppe; JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia Editrice Brescia (col. Biblioteca di Cultura Religiosa), 1985.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 1975.
- HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A Amada Igreja de Jesus Cristo: Manual de Eclesiologia como Comunhão Orgânica*. 2. Ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS (Série Teologia; 24), 2013.
- HACKMANN, Geraldo. A Eclesiologia de Comunhão em Santo Domingo. *In* *Teocomunicação: Revista Trimestral de Teologia*, Porto Alegre: PUC, v. 23, n.100, junho 1993.
- HACKMANN, Geraldo Luiz; AMARAL, Miguel de Salis (orgs.). *As Constituições do Vaticano II Ontem e Hoje*. Brasília: edições CNBB, 2015.
- JORDÃO, José Cláudio. *Estudo do Conceito “Povo de Deus” na Lumen Gentium*. 115 f., Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

- KASPER, Walter. *A Igreja Católica: Essência, Realidade, Missão*. São Leopoldo, RS: ed. Unisinos (col. Theologia publica), 2012.
- KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo, SP: ed. Loyola, 1997.
- KUNRATH, Pedro Alberto. A estrutura visível para a comunhão da Igreja em Tillard. *In: Teocomunicação: Revista Trimestral de Teologia*, Porto Alegre: PUC. v. 36, n. 153, p. 623-651, set. 2006.
- JARAMILLO, Fabio Duque. *La Expression "Pueblo de Dios" em la Teologia del Concilio Vaticano II y su Transcendencia em el Ritual de la Iniciación Cristiana de los Adultos del Papa Pablo VI*. 333 f., Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifício Instituto Litúrgico, Roma, 1994.
- JUNIOR, Fernando Altemeyer, Leigos e Leigas no Concílio Vaticano II: novos atores e atrizes. *In: PASSOS, João Décio (org.). Sujeitos no mundo e na Igreja: reflexões sobre o laicato a partir do Concílio Vaticano II*. São Paulo, SP: ed. Paulus (Coleção comunidade e missão), 2014.
- LIBÂNIO, João Batista. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo, SP: Paulus (Col. Temas da atualidade), 2007 .
- MADRIGAL, Santiago. *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para uma Eclesiología*. Santander: ed. Sal Terrae (col. Presencia Teológica), 2002.
- MIRANDA, Mário de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 2009.
- MORATALLA, Agustín Domingo. Solidariedade. *In VILLA, Mariano Moreno (org.). Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. São Paulo, SP: ed. Paulus (col. Dicionários), 2000.
- NICOLAU, Miguel (org.). *A Igreja do Concílio Vaticano II: comentários da Constituição Dogmática Lumen Gentium*, Apostolado da Imprensa, 1966.
- NICOLAU, Miguel. *Problemas do Concílio Vaticano II: visão teológica*. São Paulo, SP: ed. Paulinas, 1963.

- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apóstolica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2. Ed. São Paulo, SP: ed. Paulus; ed. Loyola, 2014.
- PEREIRA, Ricardo da Silva. *A missão da Igreja: do Concílio Vaticano II à conferência de Aparecida: um *aggiornamento* necessário*. 112 f., Dissertação (mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2010.
- POLANCO, Rodrigo. *Eclesiología en Latinoamérica: Exposición y balance crítico*. In *Teología y Vida*. Chile, v. 50 (2009), p. 131-152.
- PHILIPS. *A Igreja e seu Mistério no II Concílio do Vaticano: História, texto e comentário da Constituição *Lumen Gentium**. Tomo I. São Paulo, SP: ed. Herder, 1968.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad Cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *La Teología Fundamental: "Rendere Ragione della Speranza" (1Pe 3,15)*. Brescia, Itália: ed. Quiriniana (col. Biblioteca di Teologia Contemporanea), 2001.
- PINCKAERS, Servais-Theodore. *A Moral Católica*. São Paulo, SP. ed. Quadrante, 2015.
- POZO, Cândido, *Visión de conjunto de la obra del Concilio*, tomo CLXXIV, p. 485-486.
- PRIETO, Xojé Manel Domínguez. *Alegria*. In: VILLA, Mariano Moreno (org.). *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. São Paulo, SP: ed. Paulus (col. Dicionários), 2000.
- RAHNER, Karl. *Escritos de Teología V*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.
- RATZINGER, Joseph. *O novo Povo de Deus*. ed. Paulinas, 1974.

- RIGAL, Jean. *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondaments*. Paris: Cerf, 1997.
- RONCAGLILOLO, Cristián. Iglesia “em salida”: uma aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia em *Evangelii Gaudium. Teología y Vida*. Santiago, Chile. Vol. LV, p. 362, 2014/II.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. Artigo *O Laicato após o Vaticano II: avanços práticos e desafios teológicos*. In: PASSOS, João Décio (org.). *Sujeitos no mundo e na Igreja: reflexões sobre o laicato a partir do Concílio Vaticano II*. São Paulo, SP: ed. Paulus (Coleção comunidade e missão.), 2014.
- SÍNODO DOS BISPOS. *XIII Assembleia Geral Ordinária: a Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã. Lineamenta*. Brasília: Edições CNBB, 2011.
- SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo, SP: ed. Loyola, 1982.
- SUESS, Paulo. *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*. São Paulo, SP: ed. Paulus, 2007.
- TEJERINA, Arias Gonzalo. Graça-Gratuidade. In VILLA, Mariano Moreno (org.). *Dicionário de Pensamento Contemporâneo*. São Paulo, SP: editora Paulus (col. Dicionários), 2000.