



Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial

Church, the People of God, Subject of Ecclesial Communion

Cleto Caliman*

Resumo

Aos 50 anos do início do Concílio Vaticano II, o artigo pretende articular a chave eclesiológica de sua compreensão da Igreja como povo de Deus (cap II da *Lumen Gentium*), com o processo de sua recepção no pós-concílio. O Sínodo Extraordinário de 1985 - aos 20 anos do término do Concílio - privilegiou a categoria “comunhão” como chave da eclesiologia conciliar. O Sínodo de 1987 sobre a *Vocação e Missão do Leigo na Igreja e no Mundo* expressou o desejo de uma aproximação entre *povo de Deus* e a categoria *comunhão*. Numa síntese mais abrangente, o autor quer valorizar tanto o Concílio quanto os esforços de sua recepção. Expressa a dupla virada eclesiológica do Concílio: de uma Igreja voltada sobre si para uma voltada para o mundo; da hierarquia para o povo de Deus, sujeito da comunhão eclesial. Reafirma, assim, a chave eclesiológica do Concílio no contexto de sua recepção.

Palavras-chaves: Igreja. Povo de Deus. Sujeito Teológico. Comunhão. Concílio Vaticano II.

Abstract

In celebration of 50 years of Vatican II, this article aims to articulate the key of its comprehension of the Catholic Church as God’s People (ch. II *Lumen Gentium*) with the process of reception of Vatican II in the post-council. The extraordinary Synod of 1985 – 20 years after the end of the Council was able to focus on the category of ‘communion’ as the main key to conciliar ecclesiology. The 1987 Synod on the Vocation and Mission of the Laity in church and in the world as a whole expressed a strong desire for a rapprochement between God’s People and the category of communion’. In a broader synthesis, the author wants to enhance both the council as well as the efforts of its receipt. Finally, this article seeks to express the double ecclesiological turn of the Council. Firstly, the turn of a self-centered church to a world-centered church. Secondly, the turn of a church centered in its hierarchy to a church centered in God’s People which is now taken as the subject of ecclesial communion. In this way the ecclesiological key of the Council is reaffirmed within the context of its reception.

Keywords: Church. God’s people. Subject. Communion. Vatican II.

Artigo submetido em 04 de novembro de 2011 e aprovado em 29 de dezembro de 2011.

* Doutor em Teologia (FAJE), mestre em Teologia (Universidade Pontifícia Salesiana), especialista em teologia sistemática (Universidade de Muenster, Alemanha), prof. titular do Instituto Santo Tomás de Aquino e coordenador do curso de teologia da PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: c_caliman@salesiano.br

Introdução

Na comemoração dos 50 anos do início do Concílio Vaticano II (1962-1965), pretendemos apresentar um dos aspectos mais relevantes de seu ensinamento sobre a Igreja, ou seja, a proposta de uma nova autocompreensão. Na verdade, depois de quatro séculos de confronto, primeiro, com a Reforma protestante, depois com o mundo moderno, a Igreja sai de seu isolamento e ensaia um novo caminho de diálogo, reconhecendo a nova situação histórica na qual ela deve responder à sua missão de evangelizar. Os fortes ventos da renovação perpassam o tecido eclesial, desgastado pelo tempo, e impulsionam a Igreja a redescobrir a realidade do mundo contemporâneo.

Mas a realidade que ela encontra já não é mais a que deu origem ao duplo confronto. Ela encontra uma realidade contraditória. Por um lado, o mundo novo da razão moderna, emancipada e autônoma. Nele o indivíduo se define a partir de si mesmo, de seus próprios interesses. Ele se afirma como sujeito livre, adulto e responsável pelo seu destino. Por outro, a realidade se revela perversa e opressora para as classes populares. Nela se nega ao pobre o “ser sujeito”. Ele é condenado a se definir não a partir de si mesmo e de seus interesses objetivos, mas a partir do outro que o nega.

Internamente, a Igreja se defronta com a relação desigual entre hierarquia e batizados. A reforma protestante do século XVI havia reivindicado o sacerdócio comum dos fiéis. Por ele, cada cristão devia ter acesso aos bens da fé, à Palavra de Deus e à plena participação na Igreja. A reação da Igreja católica reforça justamente a tendência contrária, que vinha desde o início do segundo milênio, com a reforma gregoriana, de distanciar clero e fiéis, até reduzir a Igreja à hierarquia, deixando o leigo na condição de menoridade.

Ora, um dos grandes objetivos, senão o objetivo sem mais, do Concílio era responder à experiência moderna de ser sujeito numa sociedade autônoma, livre e adulta, devolvendo ao batizado a condição de ser sujeito eclesial. O cristão poderia, assim, deixar de ser um estranho no mundo contemporâneo, plenamente participante da história e, ao mesmo tempo, sentir-se plenamente participante da vida eclesial como sujeito autônomo, livre e adulto. Esse é um dos pontos fundamentais da nova autocompreensão da Igreja.

Tratamos a seguir:

- 1) Da dupla virada eclesiológica do Concílio Vaticano II: de uma Igreja voltada sobre si para uma Igreja dentro do mundo; da hierarquia ao povo de Deus.
- 2) Do processo de recepção da eclesiologia conciliar a partir da realidade social e eclesial da América Latina e Caribe.¹

1 A dupla virada eclesiológica do Concílio

A autocompreensão da Igreja se articula a partir de sua relação de origem: sua raiz no mistério trinitário; a partir de sua relação com o mundo e, dentro dela, a partir das relações internas entre hierarquia e fiéis. Aqui nos interessam mais diretamente os dois últimos aspectos.

1.1. De uma Igreja voltada sobre si para uma Igreja dentro do mundo

A primeira virada eclesiológica do Concílio foi a passagem de uma Igreja voltada sobre si mesma para uma Igreja voltada para o mundo. Esse fato foi interpretado como o “fim da era constantiniana” e a saída do “ghetto” de uma Igreja que se compreende como “sociedade perfeita” para um reencontro com o mundo. Parte-se de uma situação de “alta concentração eclesial” em direção ao mundo. Agora ela se autodefine em relação ao mundo não mais como “senhora” (*domina*) ou “mãe e mestra” (*mater et magistra*), mas como “servidora da humanidade” (cf. PAULO VI, 2007, p. 671-672). Nessa perspectiva, tornou-se patente que a *Lumen Gentium* só recebeu luz suficiente a partir da consciência que a Igreja tomou de sua missão ou diaconia frente ao mundo e de suas responsabilidades na construção de um futuro para a humanidade toda, dito de outra forma, a partir da *Gaudium et Spes*. A exemplo de Cristo, “ser para os outros”, a Igreja toma consciência de que ela não existe para si mesma, mas para o mundo a ser salvo. A experiência secular, vivida na fé, começa a fazer parte da sua autocompreensão.

¹ Esses dois pontos pedem um terceiro: a nova identidade histórica da Igreja pós-Vaticano II. Por motivo de espaço, deixamos para outra oportunidade.

1.2 Da hierarquia ao povo de Deus

A segunda e não menos importante virada eclesiológica do Concílio tem sua expressão na ordem dos três primeiros capítulos da *Lumen Gentium*. O esquema anterior previa três capítulos assim ordenados: primeiro, a Igreja como Mistério; segundo, a Estrutura hierárquica da Igreja; terceiro, dos Leigos. Nas discussões em plenário, os Padres conciliares acolheram a sugestão de colocar um capítulo sobre o “povo de Deus” entre “a Igreja como mistério” e o capítulo sobre a “constituição hierárquica da Igreja”. O povo de Deus, constituído pelo conjunto dos batizados, passou a ser considerado “elemento básico da nova visão da Igreja” (Cf. FRANSEN, 1969). Esse passo foi fundamental para superar o vício de origem da eclesiologia. Ela nasceu jurídica, para defender o poder eclesiástico diante das pretensões de Filipe, o Belo, rei da França, no início do século XIV, e se constituiu como discurso sobre a hierarquia eclesiástica, que Y. Congar chamou de “hierarcologia”.² O Concílio coloca como chave da compreensão de Igreja o povo de Deus como realidade primeira e meta de toda a organização eclesiástica do poder.

A nova eclesiologia não toma a parte (hierarquia) pelo todo (o povo de Deus). Estabelece, antes de tudo, o que é comum a todos e afirma a igualdade fundamental de todos os membros da Igreja na graça do batismo, como vocação comum para participar do povo de Deus. Só depois estabelece o que distingue os membros da Igreja entre si, quer pelo carisma próprio quer pelo ministério ou serviço eclesial. No momento imediato do pós-concílio falava-se da passagem de um governo “monárquico” para um mais “democrático” na Igreja. Para garantir juridicamente a participação e a corresponsabilidade de todos previu-se uma “Lei fundamental da Igreja”, que não foi levada adiante³.

Para fazer a passagem de um sistema de governo predominantemente monárquico para outro mais “democrático” buscou-se na tradição mais antiga da Igreja a ideia de “colegialidade”. Foge-se, desse modo, à ambiguidade de termos como “democracia” e “democrático”, pelas diferentes matrizes ideológicas do ordenamento político da sociedade que presidem o seu uso, e afirma a participação e corresponsabilidade do ministério

² Cf. CONGAR, 1970, p. 372. Cf. tb. CONGAR, 1966, p. 138. Fries (1975, p. 41) fala de “nova forma de hierarcologia, de clericalismo” e cita a conhecida afirmação de MOEHLER, J.A., (1823): “Deus instituiu a hierarquia e assim providenciou à Igreja ajuda mais do que suficiente até o fim do mundo”.

³ Cf. PROJETO, 1970, p. 401-422.

episcopal na busca de um caminho comum para responder à missão da Igreja (Cf. HOUTART, 1969, p. 82).

1.3 Significado da dupla virada eclesiológica

A dupla virada eclesiológica do Concílio tem um significado tanto para a relação da Igreja com o mundo quanto para a sua autocompreensão. Na verdade, o quadro conjuntural da relação da Igreja com o mundo, centrado sobre a modernidade eurocêntrica, e da nova compreensão da Igreja como povo de Deus, pressuposto das decisões conciliares, foi superado no pós-concílio. A teologia pós-conciliar foi além desse quadro conjuntural e do projeto histórico que ele pressupunha. Mas não superou os princípios que o próprio Concílio se propôs para presidir a relação da Igreja com o mundo e sua nova autocompreensão: o mistério e o diálogo.

Primeiro, o Concílio colocou a categoria *mistério* para presidir a compreensão tanto da Igreja quanto do mundo. Essa categoria permite pensar o mundo em sua realidade primordial, no projeto de Deus, anterior ao pecado, como criação de Deus e, portanto, como “lugar teológico”. Nele, Deus diz sua Palavra, num diálogo salvífico com o ser humano (*Dei Verbum*, 2). O mundo, assim positivamente interpretado, torna-se também lugar da plena autorrealização da Igreja. Nele acontecem, em relação dialética, graça e pecado, salvação e perdição. Nesse contexto, a relação da Igreja com o mundo não fica exterior ao próprio mistério. Mas lhe é interior, faz parte da vida e do ser eclesial. A Igreja, desde então, não pode ser concebida separada do mundo. Com essa nova compreensão do mundo, a Igreja se sente interpelada pelos “sinais dos tempos”⁴ e se abre ao diálogo.

Segundo, é sob esse horizonte transcendental do mistério de Deus e de seu Reino que se estabelece o *diálogo* entre Igreja e mundo. Assim, o “estranhamento cultural e espiritual entre Igreja e sociedade moderna” (PAULO VI, *Ecclesiam Suam*, 5), se torna objeto de diálogo pelo reconhecimento da diferença entre as partes e de um objetivo

⁴ “Sinais dos tempos” é uma expressão que vem dos Evangelhos, em especial, Mt 7, 11-13. Clodovis Boff (1979) trata de forma sistemática o tema. Boff propõe “abandonar a expressão para uso teológico” e substituí-la por “teologia das realidades terrestres” ou “teologia do mundo”, ou “teologia da práxis” entre outras. Enfim, entra na teologia da história. Ratzinger (1986, p. 313), em seu comentário sobre *Gaudium et Spes*, 11, afirma que os “sinais dos tempos” são a voz de Deus para nós hoje.

comum, que transcende as partes: o futuro histórico e escatológico da humanidade. O que aproxima Igreja e mundo não são os princípios. Estes são, na prática, inconciliáveis. A diferença permanece. Mas a própria realidade histórica na qual “todos os valores ditos profanos, que emanam de século em século da consciência dos homens e da construção do mundo, são reconhecidos como "sinais dos tempos" na era messiânica que agora se abre. Não, pois, um conjunto contingente de fatos, que estimulariam uma vida sobrenatural transcendente, mas eventos que, no espaço e no tempo, são pontos de referência na realização da economia da salvação, compreendida globalmente no evento absoluto, que é Jesus Cristo, seu ponto culminante, seu centro, sua medida histórica" (CHENU, 1965, p. 4).

De outra parte, o fato de centrar a autocompreensão da Igreja não diretamente em sua realidade jurídico-institucional, mas no povo de Deus, significa para o Concílio, primeiro, situar a Igreja no horizonte do mistério de Deus uno e trino, em sua relação de origem última; segundo, situar a Igreja no horizonte do mundo, pelo reconhecimento de sua plena historicidade. Por esse povo, como realidade situada no tempo e no espaço, o mistério de Deus se realiza na história do mundo como sacramento universal da salvação. Enfim, significa estabelecer na Igreja uma nova consciência daquela “cidadania” eclesial, de que falava Paulo (“politeia”), fundada na morte e ressurreição de Jesus Cristo, capaz de gerar o sujeito da fé eclesial.

1.4 Por uma eclesiologia integral

A dupla virada eclesiológica percorrida pelo Concílio, por um lado, visava a superar uma abordagem meramente jurídico-institucional, preocupada com a defesa da autoridade da Igreja diante das contestações da Reforma protestante e do mundo moderno. Por outro, pretendia colocar as bases de uma compreensão da Igreja a partir dos fundamentos da fé, isto é, fazer a passagem de uma abordagem jurídica para uma abordagem teológica da Igreja. Essa passagem exige uma teologia da Igreja.

Essa teologia da Igreja exige estabelecer alguns pontos básicos sem os quais o todo eclesial não pode ser adequadamente compreendido. Aqui, destacamos quatro pontos: unidade na diferença de suas dimensões, contra o risco de visões unilaterais; a natureza

essencialmente sacramental da Igreja; a plena eclesialidade do batizado; o primado da fé.

a) *Unidade e diferença.* Há sempre o risco de uma visão unilateral da Igreja pela afirmação de uma dimensão em prejuízo de outra, estabelecendo-se um dualismo inaceitável entre eclesiologia “de cima”, “vertical” e eclesiologia “de baixo”, “horizontal”; uma Igreja divina e outra humana; uma Igreja institucional e outra profética; uma Igreja da unidade e outra da diversidade carismática. Supera-se esse tipo de abordagem da realidade eclesial captando as várias dimensões numa unidade mais profunda. Nesse sentido, a formulação do dogma cristológico de Calcedônia (451) pode nos oferecer o modelo para uma fórmula eclesiológica: Assim como em Jesus Cristo há uma só pessoa em duas naturezas, há uma só e mesma Igreja em duas dimensões, "do alto" e "de baixo", ao mesmo tempo institucional e profética; sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação.

b) *A natureza sacramental da Igreja.* Para uma correta teologia da Igreja se exige captar sua natureza essencialmente sacramental, relacional, no horizonte do mistério de Deus, em três relações constitutivas do ser da Igreja (cf. LIBANIO, 1982, p. 187ss):

- entre *Igreja e Reino*. Como ponto de partida, deve-se afirmar que a Igreja não é o Reino, mas seu sacramento histórico. O Reino é uma realidade da ordem escatológica, enquanto expressa o sentido último e definitivo do mundo e da história (Cf. SOBRINO, 1982, p. 205s). A Igreja é realidade da ordem sacramental, relativa ao que ela anuncia. Como sacramento, “ela exprime a unidade cheia de tensões entre o humano e o divino” (Cf. BOFF, 1981, p. 129). Como “sacramento histórico do Reino”, a Igreja peregrina revela em seu ser o poder santificante e libertador do Reino e a fraqueza e pecaminosidade do mundo. Ou seja: frente ao Reino ela se percebe, à distância, “ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se” (Cf. *Lumen Gentium* n. 8c);

- entre *Igreja e Jesus Cristo*. De saída, a Igreja não é Jesus Cristo, mas o seu sacramento no mundo. No seu corpo “espiritual” nasce a Igreja, dimensão social e histórica do Cristo libertador. Na fé e pela fé a Igreja se constitui, desde então, como expressão visível da realidade salvífica: “A comunidade eclesial é a forma de manifestação histórica da vitória conseguida por Cristo” (Cf. SCHILLEBEECKX, 1964, p. 60). A *Lumen Gentium* expressa essa convicção ao afirmar que a luz de Cristo brilha na Igreja e, através dela, ilumina a humanidade inteira (n. 1). Por isso, requer-se preservar tanto a diferença quanto a continuidade entre Jesus e a Igreja. Como realidade pós-pascal, a Igreja retoma a missão e a prática de Jesus, dando-lhe forma como seguimento histórico. Assim, seguir Jesus é encontrar uma prática histórica coerente com o Reino que ele anunciou (SOBRINO, 1982a, p. 60). Sob esse aspecto, se compreende a preocupação da teologia latino-americana da libertação de valorizar teologicamente a prática histórica de Jesus de Nazaré como ponto de partida para a compreensão da Igreja pós-pascal;

- entre *Igreja e mundo*: Também nesse ponto, cabe preservar a diferença sem cair no dualismo, separando a Igreja do mundo. A Igreja enquanto realidade humano-divina só existe no mundo. Ao mesmo tempo que haure do mistério o seu existir, ela necessariamente configura sua realidade enquanto histórica, inserida no todo social, como exigência de sua missão. Inserindo-se no todo social como exigência da missão, ela se vê envolvida pelo conflito do mundo: “Ao fazer a missão como Jesus, o conflito do mundo se introduz no interior da Igreja” (Cf. SOBRINO, 1982a, p. 212).. Sob esse aspecto, a Igreja se vê inacabada, como toda obra histórica. Percebe a diferença entre a realidade histórica gerada pela fé, ainda imperfeita, e o seu princípio último.

- c) *A eclesialidade batismal*. A eclesiologia conciliar tem seu ponto de partida na graça batismal, pela qual o fiel é inserido no conjunto do povo de Deus. Esse ponto de partida visa a superar a distância mantida pela eclesiologia jurídico-institucional entre hierarquia e fiéis, clérigos e leigos, pastores e rebanho. O princípio batismal vem afirmar a radical e plena eclesialidade do batizado. Essa eclesialidade não é derivada da hierarquia, mas do Espírito de Jesus Cristo. Assim, se insere o batizado

dentro do povo de Deus como membro ativo e participante e, em consequência, o ministério no conjunto desse povo de Deus, como serviço.

- d) *O primado da fé.* A plena eclesialidade do batizado é expressão do primado da Palavra e da fé. Por isso, pertence a uma eclesiologia integral a afirmação desse primado, enquanto a Palavra e a fé presidem a vida eclesial e sua missão. Somente por essa afirmação pode-se garantir a "cidadania" de todos os batizados, sem acepção de pessoas por raça, sexo, cultura ou classe social. Mais ainda: a afirmação desse primado é condição "*sine qua non*" para afirmar a cidadania do destinatário preferencial do Evangelho, o pobre. Por um lado, a mesma fé nos diz que o pobre é preferido de Deus e por ele reconhecido. Por outro, o pobre não tem condições de levantar títulos históricos de pertença por posição social, por classe ou *status*. O título que o pobre pode apresentar é sua fé.

Por esse passo em direção ao pobre na Igreja e na sociedade se reconhece, por um lado, a plena transcendência da fé à qual não se impõe nenhum limite ideológico; por outro, a plena historicidade da Igreja, cuja vocação é de realizar-se para além dos limites ideológicos dados. A vocação escatológica da Igreja só se realiza numa encarnação histórica concreta de despojamento de si em nome da missão recebida. Por isso mesmo, a realização histórica da Igreja não pode ficar prisioneira de ideologias, mas deve guiar-se pela missão.

A afirmação do primado da fé tem, como corolário, a afirmação do primado do sujeito da fé: o ser humano enquanto chamado a seguir Jesus Cristo na comunidade eclesial, sem discriminação por condição étnica, de gênero ou social. A Igreja, assim, se realiza na missão, em fidelidade à fé recebida e ao ser humano, sobretudo o pobre e o indefeso, destinatário preferencial do Evangelho.

2 A recepção da eclesiologia conciliar

O Concílio significou para a Igreja uma grande experiência do Espírito e um poderoso impulso na passagem de sua figura histórica medieval e tridentina para uma nova figura histórica, mais adequada ao mundo de hoje. Mas, como todo acontecimento histórico, revelou-se também ele um evento inacabado. Por isso, na sua interpretação, deve-se prestar atenção não só aos seus grandes princípios e ampla orientação, mas também aos seus limites histórico-conjunturais. Foi um Concílio tipicamente europeu. O lugar do seu discurso é a cultura ocidental. Os Padres conciliares, divididos entre uma tendência dita tradicional e outra progressista⁵, não conseguiram chegar a uma síntese em pontos importantes, dando ocasião a leituras “seletivas e reducionistas”. Por isso, pode-se dizer que foi um “Concílio de transição”. Deve-se, pois, considerá-lo não só como um evento transcendente, consumado pelo poder do Espírito, mas também como um evento do tempo que, como fato eclesial, recebe influência do processo histórico e, por isso, tem sua marca específica e seus limites.

Especificamente, a recepção da eclesiologia do Concílio já fica, de antemão, condicionada pela indefinição eclesiológica da *Lumen Gentium*. Enquanto o capítulo II traz uma eclesiologia a partir do conjunto dos batizados, o povo de Deus, o capítulo III, retoma pontos essenciais da eclesiologia jurídica clássica, que parte da estrutura hierárquica da Igreja. O possível equilíbrio entre essas duas eclesiologias foi prejudicado pela *Nota explicativa prévia*, determinando que o capítulo III deve ser interpretado segundo o espírito e o sentido dela⁶. Uma definição maior da eclesiologia conciliar fica para a etapa da recepção da doutrina eclesiológica conciliar.

⁵ O termo “progressista” é usado aqui para expressar o pensamento teológico dominante no contexto da modernidade burguesa, de cunho mais eurocêntrico, diante do qual vai se delimitar a teologia do terceiro mundo, consciente dos limites do pensamento teológico moderno e da originalidade de seu ponto de partida.

⁶ A *Nota Explicativa Prévia* se encontra no final do texto da *Lumen Gentium*, como um adendo. O texto foi imposto por autoridade superior, não foi discutido e não foi posto à votação pelos Padres Conciliares. Foi proposto como critério para interpretar o cap. III, que trata da Constituição hierárquica da Igreja.

2.1 Que é “recepção”

Antes de prosseguir, cabe aqui uma breve indicação, em termos gerais, do que se entende por “recepção”. Recepção é um conceito teológico para indicar a acolhida da Palavra da fé pelo conjunto dos fiéis, a partir do *sensus fidei*, gerando a experiência da fé que se expressa na vida eclesial e em seus processos culturais. Assim, acolhendo na sua própria experiência da fé eclesial, historicamente situada, as intuições fundamentais do Concílio, o povo de Deus vai moldando a nova figura histórica da Igreja. Não se trata, portanto, de mera assimilação intelectual de conceitos ou doutrinas conciliares, mas daquela assimilação criativa, como experiência espiritual, do Concílio nas suas dimensões mais profundas e abrangentes por parte do povo de Deus, o sujeito real dessa recepção.

2.2. A nova situação da recepção

Antes de mais nada, é importante sublinhar que a situação da recepção do Concílio já não é a mesma de sua celebração. O Concílio foi celebrado no horizonte histórico-cultural das Igrejas centrais. O cenário de sua realização é a cultura ocidental, eurocêntrica. Nessa situação, a cultura ocidental oferece os códigos de leitura da experiência da fé, colocando-se como metacultura ou cultura de referência para a assimilação da fé no contexto de outras tradições culturais. É nesse sentido que se fala de monocentrismo cultural ⁷.

Já a recepção se dá noutro cenário. Ela é influenciada, primeiro, pelas transformações socioculturais globais, em que a consciência do pluralismo e as diferenças culturais adquirem cada vez mais importância e, dessa forma, constroem-se diferentes identidades históricas. A nova situação da recepção revela, assim, uma nova abordagem da cultura: não a partir de uma cultura de referência ou metacultura, mas a partir dos sujeitos culturais e de seus valores. Em segundo lugar, a recepção é influenciada pela emergência

⁷ Cf. METZ, 1986a, p. 119-128. O autor adverte que o fim do monocentrismo cultural não significa “a entronização de um novo monocentrismo não europeu na Igreja e na teologia” (p. 126). Cf. tb. METZ, 1986b, p. 147-157.

no cenário da Igreja universal das Igrejas do Terceiro Mundo e, dentro delas, pela emergência dos pobres, sobretudo na América Latina e Caribe.

Na verdade, há um deslocamento observável até do ponto de vista demográfico. A maioria dos fiéis vive nos países do Terceiro Mundo. A experiência eclesial das Igrejas emergentes, em sua proximidade com o mundo dos pobres, coloca em crise os pressupostos culturais não só da Igreja, mas do próprio cristianismo histórico. Ou seja: a consciência de que o mundo é cada vez mais culturalmente policêntrico vai definir também o novo horizonte dentro do qual se opera a recepção do Concílio. São as novas exigências da inculturação como expressão não apenas da emergência das diferentes culturas, mas também como exigência da própria fé cristã. Ela só se expressa no horizonte concreto da vida.

Esse novo cenário, que ainda se delineava no imediato pós-concílio, adquire densidade histórica já nos inícios dos anos 1970. Ele pode ser medido pela importância que as Igrejas emergentes tiveram no Sínodo de 74 sobre *A evangelização no mundo de hoje*, que deu origem à Exortação pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI. Abre-se, pois, uma nova fase da interpretação do Concílio.

2.3 Nova fase da interpretação da eclesiologia conciliar

O otimismo eufórico do imediato pós-concílio imaginava um novo começo para a Igreja. Mas logo veio a prova dos fatos⁸. Para superar “interpretações parciais e seletivas”, era preciso encontrar um caminho que tivesse como ponto de partida não uma visão idealista da Igreja e do Concílio sem mais, mas a realidade do povo de Deus e de sua missão dentro do mundo de hoje. Essa nova fase de leitura deveria estar atenta: a) à orientação básica do Concílio como Concílio pastoral de renovação; b) à sua eficácia histórica, sua repercussão como acontecimento que transcende o próprio fato conciliar e o seu texto. Ou seja: uma hermenêutica que seja a expressão da fidelidade ao Concílio, à sua

⁸ Cf. RATZINGER; MESSORI, 1985, O card. Ratzinger caracteriza o pós-concílio como fase de decadência e dissociação da identidade católica, p. 27-28. O Sínodo Extraordinário de 1985, em comemoração aos 20 anos do término do Concílio, na sua “Relatio Finalis”, II, 1, parte do pressuposto da “mudança de contexto histórico”. Cf. KASPER, 1986, p. 50-54. Kasper foi secretário especial desse Sínodo.

intenção, ao seu método e ao seu caráter de transição.

Essa nova fase da recepção da eclesiologia conciliar não se apresenta sem conflitos. Eles vêm tanto daqueles que lutavam por uma profunda renovação da Igreja quanto daqueles que pretendiam defendê-la contra “desvios” de novas experiências eclesiais, que por toda parte reivindicavam direito de cidadania na Igreja. No fundo, nesse conflito de interpretações está em jogo a questão da unidade e diversidade. Ou seja: “como assegurar, por um lado, a diversidade de experiências e de identidades das Igrejas particulares e, por outro, a unidade na comunhão da Igreja universal? Como assegurar a unidade sem comprometer a originalidade das Igrejas particulares?” (CALIMAN, 1988, p. 86). Todos estão comprometidos com esse objetivo, mas por caminhos divergentes.

O concílio usou várias categorias para explicitar sua compreensão de Igreja, entre elas “mistério”, “sacramento”, “povo de Deus”, “comunhão”. No processo de recepção pós-conciliar, logo se revelam divergências entre conservadores e progressistas, partidários da teologia da libertação e neoconservadores. O uso dessas categorias não aparece como inocente. Agrega interesses e orientações que ultrapassam a pura doutrina e se radicam em diferentes práticas eclesiais, que, por sua vez, refletem o “lugar social” dessas práticas e o surgimento de novos polos de poder dentro da própria Igreja, sobretudo pela emergência das Igrejas do Terceiro Mundo e do Leste europeu. Fica claro que o uso de diferentes categorias eclesiológicas no interior de um conflito de interpretações adquire conotações do lugar social e eclesial dos seus portadores.

Por outro lado, na prática eclesial do dia a dia, nem sempre é fácil evitar a contaminação ideológica das categorias eclesiológicas. Assim, ficando naquelas categorias que tiveram mais destaque nesse quadro de divergência, alguns acusam certa interpretação da Igreja a partir da categoria “povo de Deus” mais político-ideológica do que teológica. Do outro lado do campo, o uso da categoria “comunhão” Não está isento de ambiguidades. Vai desde a leitura romântica da Igreja como comunhão nas pequenas comunidades contestatárias à leitura eclesiástica da comunhão como “comunhão hierárquica”.

Em vista disso, a próxima tarefa será definir a relação entre povo de Deus e comunhão, como aquelas categorias que mais chamaram a atenção no pós-concílio. Pretende-se preservar a indicação básica do Concílio e, ao mesmo tempo, integrar os passos do processo de recepção.

2.4 Povo de Deus e Comunhão

A inversão eclesiológica da *Lumen Gentium*, colocando o capítulo sobre a Igreja povo de Deus antes do capítulo sobre a estrutura hierárquica, trazia a indicação de que a categoria povo de Deus era, de fato, a chave que o Concílio oferecia para a compreensão da Igreja. No entanto, a reflexão eclesiológica pós-conciliar se revelou “desordenada e fragmentária” (COLOMBO, 1985, p. 135), sem aquela unidade desejável para fundamentar, a longo prazo, uma renovação mais consistente da Igreja.

No imediato pós-concílio, ainda sob o influxo de teologia transcendental de corte rahneriano, prevalece a categoria “sacramento”. Exemplo dessa abordagem pode ser a do primeiro L. Boff (1972). Mas essa categoria, teologicamente correta, revela-se distante da realidade histórica dinâmica da Igreja no mundo.

Foi-se logo em busca de uma categoria de antiga tradição: “comunhão”. Como categoria “de baixo”, ela é mais próxima à realidade eucarística da Igreja local e serve de contraponto aos assim considerados “exageros” da eclesiologia do “povo de Deus” e seus impulsos centrífugos e “democratizantes”. Mas seu uso mostrou também suas ambiguidades. Serviu para fundamentar tanto formas alternativas e contestatárias de vida cristã, nos países de tradição burguesa quanto um novo modo de ser Igreja a partir do povo, nas CEBs, nos países periféricos, em especial na América Latina e Caribe. Na verdade, a categoria “comunhão” se mostra adequada para expressar a realidade interior da Igreja. É o modo mais profundo de ser da Igreja, mas insuficiente para detectar as realidades concretas e expressar o dinamismo específico do processo conflituoso em que a comunidade eclesial vive. Sob esse ponto de vista, revela-se uma categoria não suficientemente histórica.

O Sínodo extraordinário de 1985, em comemoração aos 20 anos do término do Concílio, representa mais um passo na recepção, mas já no sentido de uma reorientação da doutrina eclesiológica do Concílio. A *Relatio Finalis* deixa no esquecimento a categoria “povo de Deus” e assume como chave de leitura da Igreja a categoria “mistério”, ajuntando-lhe a expressão “de comunhão”. Retoma o capítulo I da *Lumen Gentium* para colocar em evidência a relação *fundante* da Igreja. De fato, a categoria “mistério” revela o próprio princípio de inteligibilidade da Igreja. Mas essa Igreja “mistério” só tem condições

de realizar-se com o suporte de um "sujeito histórico". Na verdade, temos um *significado* que só se "viabiliza" na mediação de um *significante* histórico localizado e datado.

Já o Sínodo de 1987 sobre *A vocação e a missão dos leigos na Igreja e no mundo* é mais matizado. Nele há a preocupação de colocar a eclesiologia de comunhão como base de toda a reflexão sobre a Igreja (Cf. CALIMAN, 1988, p. 88). Nesse sentido, o Sínodo indica duas dimensões essenciais da comunhão. A primeira, diz respeito à relação de origem, no mistério de Deus uno e trino. A partir da comunhão trinitária que transborda para o mundo, há uma segunda dimensão da comunhão enquanto vivida, pelo dinamismo do Espírito, como “comunhão dos discípulos de Jesus Cristo, enviados ao mundo a ser salvo”. Portanto, é uma comunhão a ser vivida “não num espaço puramente subjetivo, intimista e privatizante, mas numa forma pública, historicamente comprometida [...] no contexto da realidade conflitiva”. Como "comunhão dos santos", ela “exige circulação profunda da graça libertadora no coração dos fiéis não apenas para o gozo próprio, mas, sobretudo para a vida do mundo” (CALIMAN, 1988, p. 89). Aí se revela a preocupação de superar quer uma interpretação intra-ecclesial, quer uma interpretação tendencialmente hierárquica da comunhão.

A interpretação intraecclesial enfraquece a relação da Igreja com o mundo. Vai, justamente, em sentido contrário à indicação conciliar. Mais: no contexto da eclesiologia conciliar, “o mundo faz parte da definição da Igreja. Ela é mundo já salvo pelo sangue de Cristo”. Para sanar esse vazio, Dom Luciano Mendes de Almeida, em sua contribuição ao Sínodo de 1987, fala de “comunhão missionária”, justamente para indicar que a Igreja só se realiza como tal na diaconia da missão no mundo (CALIMAN, 1988, p. 93)⁹.

Por um lado, a interpretação tendencialmente hierárquica da comunhão traz consigo o risco de retornar à eclesiologia anterior ao Concílio, centrada na hierarquia e não no conjunto do povo de Deus. Passa por cima do nível mais fundamental da comunhão como “comunhão eclesial”, baseada na graça batismal que nos faz todos participantes no único povo de Deus. Por isso, muitos Padres Sinodais do Terceiro Mundo manifestam a preocupação de não deixar à margem a categoria "povo de Deus", mas recuperá-la dentro de uma articulação com uma eclesiologia de comunhão. Essa articulação se faz dando um

⁹ Cf. tb. CALIMAN, 1988, p. 47-49. Essa compreensão influi no Documento 40 da CNBB: **Igreja: Comunhão e Missão**, São Paulo: Paulinas, 1988.

sujeito histórico à comunhão eclesial.

2.5 O sujeito da comunhão eclesial

Na determinação do sujeito da comunhão eclesial, na prática, se colocam três questões. A primeira: quem é o “sujeito histórico” da Igreja? ou seja: de quem falamos quando falamos Igreja? A segunda: como se relaciona a categoria “comunhão” com o seu “sujeito histórico”? A terceira: de quem estamos falando quando falamos de sujeito na Igreja?

a) *Povo de Deus, sujeito histórico.* Entende-se aqui, em termos gerais, por “sujeito histórico”, um povo ou grupo social consciente de seus interesses objetivos e de seus fins, capaz de buscar os meios e defini-los para realizar-se na história. Nesse processo, esse sujeito histórico define doutrinas, crenças e normas para delimitar a adesão e a pertença a um povo ou grupo social.

A Igreja é uma realidade singular. Como fato eclesial, ela é também fato social e, como tal, faz parte do todo social e de sua história. Assim, ela é objeto de análise das ciências humanas. Mas ao mesmo tempo, enquanto ela coloca a sua origem na iniciativa de Deus, em Cristo, pelo Espírito, transcende à história. Sob esse aspecto, a Igreja é uma realidade da fé e somente compreendida na fé a partir da iniciativa de Deus. Assim, a Igreja como realidade da fé e como “comunhão dos santos”, se realiza na história humana, como acontecimento social que adquire forma eclesial.

Para estabelecer quem é o sujeito histórico da Igreja, portanto, não basta proceder de forma dedutiva, a partir de uma consideração teológica abstrata. É necessário considerar concretamente as condições históricas de sua realização e como esta configura historicamente sua realidade eclesial, ou seja, suas práticas de poder e de participação. É justamente nesse plano que se moldam as várias figuras ou modelos históricos de Igreja e suas respectivas eclesiologias. Aqui nos interessa, na prática, verificar como o povo de Deus, em condições reais, se constitui sujeito histórico da Igreja, sacramento da salvação.

Primeiro, pela superação da eclesiologia jurídica clássica que define a Igreja como uma “*societas perfecta, inaequalis et hierarchica*”. Essa “sociedade desigual” estabelece uma ruptura entre

duas categorias de pessoas, os pastores e o rebanho, os que ocupam uma posição nos diversos graus da hierarquia e a multidão dos fiéis. E essas duas categorias são tão distintas entre si que só no corpo pastoral residem o direito e a autoridade necessária para promover e dirigir todos os membros ao fim da sociedade; quanto à multidão, esta não tem outro dever senão o de se deixar conduzir e, rebanho dócil, seguir os seus pastores. (PIO X, 1957, p. 10)

Nesse contexto, o sujeito histórico real da Igreja é a hierarquia. A ela cabe, de forma autônoma, determinar os caminhos da Igreja como um todo. À multidão dos fiéis cabe a submissão passiva do rebanho dócil. A Igreja é o clero, a hierarquia.

Segundo, pela superação dos limites da eclesiologia do “Corpo Místico” (PIO XII, 1943). Essa eclesiologia já afirma a igualdade entre todos os fiéis, mas ainda no plano do mistério. Esse é seu princípio básico: no mistério de Cristo todos somos iguais. Essa eclesiologia já significa um avanço notável em relação à eclesiologia jurídica clássica. Ela recupera a dimensão mística e sacramental da Igreja, abrindo espaço à participação dos leigos na comunidade eucarística e no exercício dos diferentes carismas.

Terceiro, afirmada a igualdade radical no plano do mistério, falta agora afirmá-la no plano histórico. Esse passo dá-se na passagem da teologia do laicato para a teologia da Igreja povo de Deus. A teologia do laicato preservava ainda âmbitos específicos para clero e leigos. A Igreja para o clero, o mundo secular para os leigos. A teologia da Igreja povo de Deus afirma, antes de tudo, a totalidade dentro da qual estão todos os membros do povo de Deus em condição de igualdade fundamental diante de Deus e entre si. Qualifica teológica e eclesialmente essa totalidade para ser sujeito histórico da realização da Igreja.

Povo de Deus se apresenta, pois, como uma categoria histórica e dinâmica capaz de expressar a totalidade do corpo eclesial a partir da vocação de Deus, da eleição e da fé. Ao mesmo tempo, é uma categoria que situa o conjunto dos fiéis dentro da realidade terrena como lugar da Igreja toda inteira. Nessa nova compreensão da Igreja a partir do todo, qualificado pela graça batismal, não se parte da diferença entre hierarquia e fiéis, mas daquilo que é comum a todos e qualifica a todos como povo de Deus. Assim, o povo de

Deus é diretamente o sujeito histórico da Igreja porque é o sujeito histórico de sua realização.

b) *Povo de Deus, sujeito histórico da comunhão eclesial*. Quando se fala em comunhão ainda não está explicitado quem é o suposto histórico dessa comunhão. Aqui também persiste uma ambiguidade a ser superada. Não há dúvida alguma sobre a proposição “a Igreja é uma comunhão”. A tradição mais antiga da Igreja, no primeiro milênio, partia da ideia de *communio ecclesiarum*. Assim, a Igreja antiga expressava o modo de ser da Igreja a partir da comunhão trinitária, ponto de partida da *communio*. A ambiguidade aparece quando se fala de uma “eclesiologia de comunhão”. A eclesiologia é, neste contexto, tomada como uma teoria de uma prática histórica, social e culturalmente situada. A “comunhão”, como dimensão fundamental da Igreja, pode e deve articular-se em toda e qualquer realização histórica da Igreja. É necessário, por isso mesmo, explicitar as condições históricas geradoras de práticas eclesiais e sua respectiva teoria eclesiológica.

Antes de prosseguir, importa distinguir, sem separar, “comunhão eclesial” e “comunhão hierárquica”. A “comunhão eclesial” corresponde ao povo de Deus como um todo animado pelo Espírito. Ou seja:

[...] a comunhão eclesial é decorrência imediata da ação do Espírito Santo em cada um e no conjunto dos batizados. A docilidade a essa presença do Espírito de Jesus Cristo resulta no mistério da comunhão, dom inestimável repartido na comunidade dos fiéis. Essa comunhão eclesial mais profunda antecede e, de certa forma, fundamenta a comunhão hierárquica, colocando-a a serviço do bem maior da comunidade dos fiéis, para que possam aprofundar sua fidelidade à missão (CALIMAN, 1998, p. 269).

A “comunhão hierárquica” diz respeito ao exercício do ministério apostólico dentro do povo de Deus e dentro da *communio ecclesiarum*. Nesse sentido, a “*communio hierarchica*”, derivada da iniciativa do Senhor, não pode ser adequadamente compreendida fora do conjunto dos fiéis: nem acima, nem abaixo, mas dentro da comunidade dos fiéis, como ministério ou serviço. Dentro desse povo, habitado pelo Espírito, se desenvolve o “*sensus fidei*” e o próprio “*sensus ecclesiae*” como horizontes necessários do serviço hierárquico.

Portanto:

- o sentido radical da comunhão eclesial não se situa na hierarquia, mas na Igreja como um todo, como dom do Espírito dado a todo o corpo eclesial, constituído pela graça do batismal;

- O mesmo Espírito que gera e sustenta a comunhão eclesial, gera e sustenta a comunhão hierárquica. Esta tem uma dimensão diaconal;

- deve-se, pois, qualificar duplamente essa comunhão, primeiro, dando-lhe suporte histórico. Esse suporte histórico é o povo de Deus, consagrado pelo batismo. Assim, define-se o povo de Deus como sujeito histórico da comunhão. Segundo, deve-se afirmar uma espécie de “sujeito oculto” da comunhão tanto eclesial quanto hierárquica. Esse “sujeito oculto”, como que a “alma da Igreja”, faz-se presente no sujeito histórico como ator principal da vida eclesial: o Espírito Santo.

c) *Os sujeitos na Igreja.* Aqui não se pretende fazer um discurso geral sobre os sujeitos na Igreja, mas apenas situar, dentro do povo de Deus, a presença de sujeitos eclesiais divergentes no contexto de uma sociedade conflitiva e periférica. Mais precisamente, trata-se do sujeito eclesial burguês e do sujeito eclesial popular. Essa leitura da realidade eclesial tem sua situação histórica bem definida na América Latina e Caribe nas décadas de 1970 e 1980. Nos anos 1990, talvez, a discussão seria mais matizada.

O ponto de partida é que o sujeito da Igreja é o povo de Deus na sua totalidade. Nele se constituem, historicamente, diferentes sujeitos eclesiais. Mas estes não se constituem, sem mais, de maneira isolada, mas enquanto inseridos no todo social. Há uma mútua implicação entre sujeito eclesial e sujeito social. Ora, a sociedade não é uma realidade homogênea. Nela se expressam interesses conflitantes e se constituem os diferentes “sujeitos sociais” enquanto tomam consciência dos próprios interesses objetivos e os projetam para o conjunto da sociedade, constituindo práticas sociais diferenciadas e mesmo divergentes. Pode-se afirmar, desta forma, que “o lugar real da divergência são as práticas”, não diretamente as teorias. As práticas têm um “lugar social” historicamente delimitado

pelas relações sociais existentes (CALIMAN, 1983, p. 498)¹⁰.

O que se quer afirmar é que a constituição de diferentes sujeitos na Igreja não pode estar desligada dessa inserção no todo social e, conseqüentemente, a partir das práticas sociais divergentes. Limitando-nos à situação histórica pós-conciliar na América Latina e Caribe, pode-se dizer que a constituição do “nós” eclesial é condicionada pelo conflito estrutural entre ricos e pobres, capital e trabalho, mundo burguês e mundo popular.

Esse conflito estrutural entra na Igreja, por um lado, pela inserção dos “sujeitos eclesiais” no todo social conflitivo. E mais: o conflito da sociedade torna-se explícito dentro da Igreja pelo reconhecimento pleno da historicidade da organização eclesial. Por outro, pela exigência evangélica de definir como a Igreja deve agir dentro da sociedade conflitiva, como deve realizar sua missão. “Ao fazer a missão como Jesus, o conflito do mundo se introduz no interior da Igreja” (SOBRINO, 1982, p. 212). Ou seja: realizando sua dimensão profético-libertadora a Igreja revela não só o conflito que está fora dela, mas também o conflito que se encontra dentro dela.

Em nosso continente, o processo de mudança na Igreja se opera no contexto de uma sociedade conflitiva e periférica em relação ao centro do sistema burguês, capitalista e liberal e no interior de dois processos dialeticamente relacionados. Primeiro, o processo de modernização, pela assimilação dos postulados da racionalidade moderna nos vários ordenamentos do todo social, exprime a hegemonia do sujeito social burguês. Segundo, há um processo, que avança em contradição e confronto com o anterior, da emergência das classes populares, novo ‘bloco histórico’ com sua reconhecida e legítima aspiração à libertação (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, I, n.1). Esse processo gera o sujeito social popular com sua utopia, suas práticas e sua consciência histórica.

Esse sujeito social popular é duplamente ameaçado em sua aspiração à libertação. Primeiro, pelo “fato brutal e mais imediato da pobreza”; segundo, pelo “fato brutal da destruição da identidade do povo por uma cultura de massa”, no contexto do processo de

¹⁰ Cf. LIBANIO, 1982, p. 17; SOBRINO, 1982b, p. 199-230. Sobre “lugar social”, cf. LIBANIO, 1977, p. 23 e FREITAS, 1982, p. 46-84.

secularização que ameaça o núcleo religioso de sua cultura¹¹.

A pergunta que se pode fazer neste ponto é se o "*aggiornamento*" da Igreja, promovido pelo Concílio, tem condições de se verificar, na América Latina, sem o reconhecimento desse novo sujeito popular não só na sociedade, mas também na Igreja. As hipóteses são duas: ou se afirma o sujeito eclesial burguês pela negação do popular ou se reconhece o novo sujeito eclesial popular como expressão legítima da intenção fundamental do Concílio.

A primeira hipótese pode ser assim formulada: a Igreja pode chegar à (pós-)modernidade afirmando o sujeito eclesial burguês pela repressão e consequente "supressão" do sujeito eclesial emergente e, assim, realizar o "*aggiornamento*" do Concílio. Nessa hipótese, nega-se ao pobre a condição de se tornar sujeito na Igreja. Continua subalterno, dependente, na sua histórica minoridade, sem voz e sem vez, sem condições de ser sujeito autônomo, livre e responsável. Essa via, além de catastrófica para o pobre, pode ser também para a Igreja. O novo sujeito eclesial ficaria sem um caminho pedagógico, adequado à sua condição de pobre na sociedade e de fiel na Igreja, para chegar à (pós-)modernidade, preservando sua "identidade histórica" (na linguagem de Puebla: seu "substrato católico"). O confronto com a modernidade viria pelo atalho da "recusa" da Igreja, gerando a migração para fora da Igreja, numa atitude de resistência.

A segunda hipótese pode ser assim formulada: o "*aggiornamento*"¹² do Concílio se efetiva pelo reconhecimento do novo sujeito eclesial e de sua práxis não como concessão ou desvio, mais ou menos tolerado pela "ortodoxia", mas como expressão legítima da práxis cristã dos pobres e, por isso, também expressão legítima da intenção fundamental do Concílio. Esse caminho constituiria então a real chance de uma Igreja no mundo pós-moderno. Para levar adiante essa tarefa histórica é fundamental articular a via ideo-política da práxis da libertação com a via religiosa da afirmação da cultura popular, impregnada pelo "substrato católico". Essas duas vias podem ser mutuamente fecundantes na medida em que o mundo religioso do sujeito eclesial popular se abre, por um processo crítico e interativo, à realidade conflitiva, como sujeito histórico da transformação da sociedade, à

¹¹ Essas expressões repercutem o Documento de Puebla (1979) na caracterização da realidade da América Latina.

¹² Termo usado pelo Papa João XXIII para expressar a tarefa do Concílio de atualizar a Igreja, colocar em dia sua auto compreensão e sua visão do mundo, depois de séculos de apologética antiprotestante e antimoderna.

luz da fé. Assim, esse sujeito popular chega à via ídeo-política da práxis da libertação pela assimilação dos postulados positivos da modernidade da qual ele não pode ser excluído.

Na construção de uma nova identidade histórica, a Igreja latino-americana, pela opção pelos pobres, reconhece o novo sujeito social popular, enquanto pobre e crente, também como sujeito eclesial preferencial, e assume a via do compromisso histórico com a transformação social como passagem para os novos tempos. A Igreja prepara melhor o seu futuro, afirmando uma nova práxis da fé, uma nova maneira de a Igreja ser dentro da realidade conflitiva e a consequente identidade histórica aberta e dinâmica, como manifestação da experiência espiritual da fé, experiência ao mesmo tempo mística e política, desse novo sujeito social.

Conclusão

Num tempo de “mudança de época” é difícil, senão impossível, traçar os rumos de uma instituição bimilenar como a Igreja na entrada do terceiro milênio. Na medida em que a história avança é que descobrimos a relatividade de transições como a realizada pelo Concílio. É uma passagem necessária, mas certamente condicionada às mudanças históricas. Em nossa análise, a virada eclesiológica realizada pela Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium*) colocou no centro a Igreja como povo de Deus. No processo de sua recepção, no entanto, percebemos a entrada de outras chaves de leitura da eclesiologia conciliar, em especial, a categoria clássica da comunhão. Nossa proposta foi justamente articular os dois termos, perguntando-nos sobre o sujeito histórico da comunhão eclesial. Assim chegamos à afirmação básica: o povo de Deus é o sujeito histórico da comunhão eclesial.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Clodovis. **Sinais dos Tempos**. Princípios de leitura. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.
- BOFF, Leonardo. **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung**. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- CALIMAN, Cleto. A comunhão e participação no povo de Deus. In: PINHEIRO, J. E. (Org.). **O Sínodo e os Leigos**. São Paulo: Loyola, 1988. p. 47-49.
- CALIMAN, C. Relações entre vida religiosa e Igreja local à luz da missão. Uma aproximação teológica. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 166, 496-513, 1983.
- CALIMAN, Cleto. Visão eclesiológica do Sínodo. In: PINHEIRO, J. E. (Org.). **O Sínodo e os leigos**. São Paulo: Loyola, 1988. p. 83-95.
- CALIMAN, Cleto. O Espírito Santo e a Igreja. **Convergência**, Rio de Janeiro, v. 313, p. 264-271, 1998.
- CHENU, M.-D. Une constitution de l'Église. **DO-C**, Paris, n. 205, p. 4, 1965.
- COLOMBO, G. Il 'popolo di Dio' e il 'mistero' della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare. **Teologia**, Milano, v. 2, n. 10, p. 97-169, 1985.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Evangelização no presente e no futuro da América Latina [1979, Puebla]. In: **Documentos do CELAM: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellin, Puebla e Santo Domingo**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 225-584.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Igreja: comunhão e missão**. São Paulo: Loyola, 1988. (Documento 40 da CNBB)
- CONGAR, Ives. **Esquisse du Mystère de l'Église**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- CONGAR, Ives. Igreja. In: FRIES, H. (Org.). **Dicionário de Teologia**. v. II. São Paulo: Ed. Loyola, 1970, p. 352-376.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-11965)**. Constituição Dogmática *Lumem Gentium* sobre a Igreja. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 101-197.
- FORTE, B. **Teologia della Storia**. Cinisello Balsamo: Ed. Paoline, 1991.
- FRANSEN, P. A Igreja como povo de Deus. In: LAMBERT, B. **A nova Imagem da Igreja**. São Paulo: Herder, 1969. p. 79-99.

FREITAS, Maria C. de. O novo lugar social da vida religiosa no Brasil e formação permanente. In: BOFF, Clodovis et al. **Formação para a vida religiosa hoje**. Rio de Janeiro: CRB, 1982. p. 46-84.

HOUTART, F. **A undécima hora**. São Paulo: Herder, 1969.

KASPER, Walter. **Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode**. Freiburg: Herder, 1986.

LIBANIO, J. B. **Discernimento e política**. Petrópolis: Vozes/CRB, 1977.

LIBANIO, J. B. **Pastoral numa sociedade de conflitos**. Petrópolis: Vozes, 1982.

METZ, J. B. Theologie im Neuen Paradigma: politische Theologie. In: KÜNG, H.; TRACY, D. **Das neue Paradigma von Theologie**. Zürich: Benziger Verlag, 1986a. p. 119-128.

METZ, J. B. Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie. In: METZ, J.B. (Ed.). **Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?** Duesseldorf: Patmos Verlag, 1986b. p. 147-157.

PAULO VI. Homilia do Papa Paulo VI na conclusão solene do Concílio. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 663-673.

PAULO VI. **Carta encíclica Ecclesiam suam de sua Santidade Paulo VI sobre os caminhos da igreja**. 3. ed. São Paulo: Pia Sociedade das Filhas de São Paulo, 1964.

PIO X. **Encíclica Vehementer Nos** (02 fev.1906). Petrópolis: Vozes, 1957. (Documentos Pontifícios, n. 88).

PIO XII. **Carta encíclica do Corpo Místico de Jesus Cristo e da nossa união nele com Cristo de sua Santidade Pio XII, aos veneráveis irmãos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e mais ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica/ Pio XII**. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1943(Encíclica *Mystici Corporis Christi*, 29 jun. 1943).

PROJETO de Lei fundamental da Igreja. **SEDOC**, Petrópolis, n.29, p. 401-422, 1970.

RATZINGER, J.; MESSORI, Vitorio. **Raportto sulla Fede**. Vitorio Messori a Colloquio com Joseph Ratzinger. Cinisello Balsamo: Ed. Paoline, 1985.

RATZINGER, J. **Lexikon fuer Theologie und Kirche**. v, 13. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1986.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**. São Paulo: Paulinas, 1984. v. 1.

SCHILLEBEECKX, E. **Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu**. Paris: Ed. du CERF, 1964.

SOBRINO, J. **A ressurreição da verdadeira Igreja**. São Paulo: Loyola, 1982a.

SOBRINO, J. A unidade e o conflito dentro da Igreja. In: SOBRINO, J. **Ressurreição da verdadeira Igreja**. São Paulo: Loyola, 1982b. p. 199-230.

KASPER, Walter. **Zukunft aus der Kraft des Konzils**. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Freiburg: Herder, 1986.