

POVO DE DEUS/IGREJA

O CONCÍLIO VATICANO II^o quis renovar a auto-compreensão da IGREJA^o. Colocou seu fundamento na vontade salvífica universal de DEUS^o, que quer a SALVAÇÃO^o de todos. Para realizar seu plano salvífico, Deus escolhe para si um povo, com ele faz aliança e lhe dá uma MISSÃO^o sacramental de mediação da salvação para todos os povos, o povo de Israel, o Povo de Jahweh. O novo Povo de Deus está em continuidade com o único Povo de Deus que se realiza no decorrer de diferentes regimes salvíficos, até seu destino escatológico. O termo grego *ekklesia* traduz o hebraico *qahal* e designa o povo da aliança. Expressa a continuidade da HISTÓRIA^o salvífica na descontinuidade dos tempos. A *ekklesia* do NT está ligada espiritualmente à estirpe de Abraão (cf. NA 4) e foi “enxertada” nas “raízes santas” (Rm 11,16), na vocação e missão de Israel. Pode-se dizer, pois, que “a humanidade como um todo é, antes de uma decisão pessoal do indivíduo e antes da formação da Igreja, uma grandeza constituída pela ação gratuita de Deus em JESUS CRISTO^o: o ‘Povo de Deus’” (Rahner, 1969, col. 1200). Esses postulados são o horizonte de compreensão da Igreja no Concílio.

I. O termo. As Escrituras hebraicas e a versão dos LXX usam termos distintos para significar o povo de Israel e os diversos povos: *gojim* = *ethne* para os gentios ou os demais povos; ‘am = laos para o povo de Israel. O termo “povo” nas línguas modernas, tem um sentido profano, da ordem da criação. Para evitar o uso ideológico é necessário qualificá-lo como conceito religioso. Assim, ele pode ser aplicado a Israel e à Igreja: Povo de Jahweh, novo Povo de Deus em Jesus Cristo.

a) Significado no AT. Contra uma interpretação exclusivista de Israel como Povo de Deus frente aos gentios, a corrente universalista e escatológica dos profetas e livros sapienciais desenvolve uma compreensão de Deus como Senhor de todos os povos (cf. Blinzler, 1986, col. 845). Essa posição prévia orienta a compreensão da própria constituição de Israel como povo: na relação com Jahweh, como relação de propriedade, parceria na aliança e presença mútua. Por ela, Deus como que inabita o povo de Israel; e Israel se manifesta como lugar da presença

de Deus na história humana; e na compreensão da missão de Israel como povo entre os povos, povo sacerdotal e mediador, em vista da salvação universal. Em seu itinerário peregrinante, Israel amadurece sua consciência histórica numa relação única e singular com Deus no nomadismo, no êxodo, no cativo e na diáspora; no alargamento dessa consciência para o passado de Abraão e desde a criação, e para o futuro, superando a moldura histórica da aliança em vista dos tempos messiânicos. A *ekklesia* do NT é, assim, antecipada na vida e na consciência de Israel (cf. Sartori, 1977, 131ss).

b) Significado no NT. A *ekklesia* do NT tem seu sentido pleno a partir de Jesus Cristo. Não é um povo “nacional”, fundado na carne, mas fundado no Espírito e na FÉ no Ressuscitado. No Povo novo não se dá uma “nova fundação”, mas uma retomada do projeto salvífico universal de Deus não mais na obscuridade da fé, mas em sua realidade definitiva, Jesus Cristo (cf. Rahner, 1969, col. 1197). Esse escatológico Povo de Deus... não é senão um só povo (cf. Schlier, 1976, 127) que se realiza através dos tempos. Na verdade, na compreensão neotestamentária o “Israel de Deus” é um postulado teológico e não simples grandeza empírica; um conceito supratemporal e não meramente sociopolítico. O “santo resto” de Israel se realiza como obra de Deus em meio aos outros povos: entre todos os povos da terra habita este uno e único Povo de Deus (cf. LG 13b). Para Paulo, a novidade da vida da Igreja e da ação do ESPÍRITO SANTO nela é que a realidade cristã evidencia o quadro teológico da continuidade de Israel. De fato, Paulo vê se constituir uma raça de seres humanos que não são mais nem judeus nem gentios, mas simplesmente e unicamente cristãos (cf. Cerfaux, 1942, 56). Enfim, pode-se dizer que há uma continuidade estrutural em condições históricas mudadas (cf. Kehl, 1997, 251).

II. Na história cristã. A categoria Povo de Deus, pano de fundo da compreensão neotestamentária da Igreja, em quase dois milênios da história cristã, foi sendo aos poucos colocada em segundo plano.

a) PATRÍSTICA. Nos primeiros séculos do cristianismo os Padres da Igreja leem a categoria Povo de Deus à luz da ideia de mistério da fé. O novo Povo de Deus, convocado de judeus e gentios, como cumprimento das promessas dadas a Israel, supõe a “preexistência da Igreja” como “primeira das criaturas”. Ela é a *ekklesia* desde Adão, desde Abel, desde o princípio (cf. Fries, 1975, 6s). O mistério da Igreja, o novo Povo de Deus, no sentido mais profundo, é o Corpo de Cristo. Tertuliano defende a unidade do Povo de Deus do Antigo e do Novo Testamento contra Marcião (cf. Schmaus, 1978, 53). Mais tarde, Cipriano reconhece dois conceitos de povo: o primeiro, enquanto comunidade de culto presidida pelo bispo. Os leigos então se ligam ao

bispo para expressarem a unidade da Igreja; o segundo, enquanto povo espiritual que vive pela fé. A compreensão de Igreja, desde então, desliza para uma dualidade de membros: o povo, plebs, se liga de ora em diante cada vez mais à “comunidade de leigos” (Schmaus, 1978, 53), contrapondo-se ao *kleros*. A “virada clerical” chega antes da constantiniana (cf. Almeida, 2006, 41).

b) Era Constantiniana. Nesse longo tempo histórico, o centro da compreensão da Igreja se desloca da ideia do mistério para a do império. O *populus Dei* é compreendido como *populus christianus*. Dá-se a passagem do conceito bíblico-patristico de Igreja para o conceito político. O “povo cristão” na era constantiniana é um fato político. Introduce-se uma ambiguidade evidente entre uma identidade mística, recebida da Trindade, mediante a missão do Filho e do Espírito, e uma identidade político-institucional. A maioria das eclesiologias implícitas ou explícitas do tempo da cristandade sofre dessa ambiguidade. O horizonte da compreensão da Igreja se reduz aos limites da cristandade. A compreensão da Igreja como *societas perfecta et inaequalis*, que prevaleceu nos últimos séculos, expressa essa ambiguidade.

c) Retomada do conceito de Palavra de Deus. A consciência dessa ambiguidade das eclesiologias da cristandade e, sobretudo, de sua evolução no contexto do iluminismo e do deísmo, despertou o esforço de renovação da Igreja como comunidade animada pelo Espírito de Cristo (J. A. Möhler). Esse esforço começa a dar frutos no séc. XX. Na teologia católica, entre os anos de 1937 e 1942, retoma-se a ideia de Povo de Deus por obra, sobretudo, de M. D. Köster (*Ekklesiologie im Werden*, 1940), L. Cefaux (1942) e outros (cf. Congar, 1965, 10s). Mas, com a Encíclica *Corporis mystici Christi* (cf. Pio XII: 1943), surgem dúvidas sobre qual o conceito-chave da compreensão da Igreja: Povo de Deus ou Corpo de Cristo? Os trabalhos posteriores mostraram, no entanto, que os dois conceitos se completam de maneira necessária e feliz (cf. Schnackenburg e Dupont, 1965, 80). Povo de Deus expressa melhor natureza peregrinante da *ekklesia tou Christou*. Corpo de Cristo exprime com mais propriedade o princípio interior de vida da Igreja, o Espírito Santo, e sua unidade no amor, que se manifesta especialmente na EUCARISTIA.

III. Povo de Deus na *Lumen Gentium*. O Vaticano II deixa para trás as eclesiologias da cristandade. Desloca o eixo de compreensão da Igreja do plano jurídico para o teológico-sacramental do mistério insondável da vontade salvífica universal de Deus, que se apresenta na história do mundo como Povo de Deus peregrino. Essa categoria Povo de Deus foi alçada no Concílio como definição dominante da Igreja (cf. Fries, 1975, 52).

a) Debate conciliar. Nele se abrem novos caminhos para a compreensão da Igreja. O texto

preparatório, ainda sob a influência do VATICANO I^o e sob a tutela da Cúria Romana, alongava-se por 11 capítulos, com preocupação prevalentemente jurídico-institucional. O conjunto foi apresentado na primeira sessão conciliar de 1962, depois do Discurso Inaugural do Papa João XXIII^o (11/10/1962), que apontava para uma renovação a partir das fontes da REVELAÇÃO^o, com preocupação pastoral e ecumênica. No debate, prevalece a posição do Cardeal L. Suenens: o tema da Igreja devia ser o ponto principal do Concílio, dar um sentido unitário ao conjunto dos documentos conciliares e responder à pergunta fundamental de sua existência: Igreja, o que dizer de ti mesma? Deveria ainda evitar qualquer triunfalismo, clericalismo e juridismo (cf. Philips, 1986, 140s.). Entre as sessões conciliares de 1962 e 1963, a comissão para a Constituição sobre a Igreja, depois de intenso trabalho, chegou a um esquema mais teológico-sacramental, seguindo as grandes orientações da primeira sessão, com quatro capítulos: I. O mistério da Igreja; II. A constituição hierárquica; III. O Povo de Deus e, em particular, os leigos; IV. Vocação à santidade na Igreja. O debate da segunda sessão (1963) ainda privilegia a Instituição hierárquica, numa eclesiologia da parte para o todo. Na discussão sobre o capítulo III, Igreja Povo de Deus e Leigos, duas definições são especialmente importantes. A primeira sugere a divisão em dois capítulos: um sobre o Povo de Deus e outro sobre os Leigos. A segunda, mais decisiva, situa o capítulo sobre o Povo de Deus imediatamente depois do capítulo sobre o Mistério da Igreja. Do ponto de vista da autocompreensão da Igreja, essa inversão opera uma histórica virada eclesiológica, destinada a influenciar os debates sobre a Igreja no pós-Concílio. Chega-se a 1964, com a discussão e aprovação do esquema definitivo com o título de Constituição Dogmática *Lumen Gentium*^o sobre a Igreja.

b) Discussão pós-conciliar. A maioria dos que viveram a experiência espiritual do Concílio saiu dele com a convicção de que sua grande contribuição teológica foi a compreensão da Igreja como Povo de Deus. Mas logo apareceram as críticas ao uso do conceito Povo de Deus dos que temiam a renovação querida pelo Papa João XXIII e encaminhada pelo Concílio. Acusam o uso da chave eclesiológica Povo de Deus de sociologismo e interpretação ideológica. No contexto latino-americano, porém, nas Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), os bispos acolhem a TEOLOGIA^o do Povo de Deus junto com a teologia da Igreja dos pobres, que o Concílio não havia conseguido desenvolver. Num processo de recepção criativa e original, interpretam a eclesiologia do Vaticano II do lugar teológico dos pobres (cf. Gutiérrez, 1987, 213s). Nesse sentido, o tema do Povo de Deus foi o símbolo de toda a mudança que o Concílio queria imprimir (cf. Comblin, 2002, 17).

Nos primeiros 20 anos após o Concílio, abriu-se uma nova trincheira. Propõe-se outra chave eclesiológica em substituição a Povo de Deus: o conceito de COMUNHÃO^o. Para o Sínodo Extraordinário de 1985, é o conceito central e fundamental dos documentos do Concílio (cf. *Relatio Finalis* II, C, 1). A categoria “Povo de Deus” ficou no esquecimento. Em seu lugar aparece como chave da eclesiologia conciliar a categoria “mistério”, ajuntando-lhe a expressão “de comunhão”. Na verdade, o Sínodo retoma *Lumen Gentium* I para colocar em evidência a relação fundante da Igreja. A categoria “mistério” revela o próprio princípio de inteligibilidade da Igreja. Mas essa Igreja “mistério” só tem condições de se realizar com o suporte de um “sujeito histórico”. Temos, assim, um significado que só se “viabiliza” na mediação de um significante histórico localizado e datado. Mas também o uso desse conceito de longa tradição, desde o primeiro milênio do cristianismo, não está isento de ambiguidades: desde a leitura romântica da Igreja como comunhão nas pequenas comunidades contestatárias à leitura eclesiástica da comunhão como “comunhão hierárquica”. Desse modo, a eclesiologia de comunhão pode cair também ela na suspeita de uso ideológico. Seus defensores fizeram uma crítica radical ao uso ideológico da eclesiologia do Povo de Deus, mas não enxergaram que também o conceito de comunhão, como todo conceito histórico, se presta a uma aplicação redutiva como comunhão hierárquica, reforçando o centralismo eclesiástico. Sai enfraquecido o legítimo desejo de renovação querido pelo Concílio. Nem por isso se pode negar o valor do conceito de comunhão como dimensão da graça da fé batismal que nos une a Cristo e entre nós. Ela é o modo próprio de a Igreja existir no mundo a partir da comunhão trinitária. Como categoria “de baixo”, ela é mais próxima à realidade eucarística da Igreja local. Mas seu uso no pós-Concílio revela 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 COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE^o, nos países periféricos, em especial na AMÉRICA LATINA^o. A categoria “comunhão” se mostra adequada para expressar a realidade interior da Igreja, mas insuficiente para detectar as realidades concretas e expressar o dinamismo do processo conflituoso em que a comunidade eclesial está inserida. Tal dimensão precisa de uma referência que lhe dê realidade histórica no tempo de sua peregrinação. Essa referência é justamente o Povo de Deus como sujeito histórico da comunhão eclesial (cf. Caliman, 2011, 1018).

IV. Principais temas. Introduzimos os grandes temas da *Lumen Gentium*, capítulo II, com algumas premissas: Povo de Deus expressa o amor misericordioso de Deus para com o ser humano em sua

história, e antecede a qualquer decisão histórico-existencial do ser humano; o Povo de Deus se realiza em processo de continuidade entre o antigo e o novo povo e, ao mesmo tempo, na diferença que expressa a ação salvífica na ENCARNAÇÃO^o do Filho de Deus, Jesus Cristo; esse povo uno e único se realiza na Igreja como comunhão, o modo próprio de o novo povo existir no mundo como Povo de Cristo; a redescoberta do conceito de Povo de Deus no séc. XX foi necessária para fundamentar a Igreja peregrina no plano histórico-salvífico e superar a abordagem excessivamente jurídica da eclesiologia clássica; por fim, a afirmação da plena historicidade da Igreja acompanha a redescoberta da dimensão histórica da revelação.

a) *Lumen Gentium* 9 - o Povo de Deus peregrino.

Aqui se apresenta o Povo de Deus em sua totalidade, afirmando a igualdade e a dignidade comum de todos os fiéis batizados, em três pontos: a eleição, a comunidade messiânica e a "Igreja de Cristo".

- *Lumen Gentium* 9a parte da iniciativa de Deus que quer a salvação de todos. Mostra-nos como a salvação de Deus chega à nossa história não apenas em determinado período ou pela pertença a um povo singular. Israel não se torna Povo de Deus por decisão própria, mas por eleição livre e soberana de Deus. Deus quer salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que o conhecesse na verdade e santamente o servisse. Em vista disso, escolheu Israel como seu povo. Estabeleceu com ele uma aliança. Sob a pressão dos acontecimentos históricos e libertadores, Israel toma consciência cada vez mais clara de constituir um Povo para Deus e a partir dele. Essa consciência, especialmente na pregação dos profetas, se alarga para o horizonte escatológico das promessas de Deus. A vocação de um povo em favor dos demais povos faz parte de um processo pedagógico de Deus em busca de suas criaturas. O primeiro passo desse processo, por nós reconhecido, é a eleição de Israel no qual existe o Povo de Deus. Israel é escolhido para ser povo mediador. Ele não pode se fechar em si mesmo. Sua eleição não é privilégio que o distingue e separa dos outros povos. Pelo contrário: a salvação que se realiza em Israel e por meio dele tem o selo da universalidade da oferta salvífica de Deus, mesmo na penumbra dos tempos. O segundo passo para desvendar o mistério escondido de Deus se dá na plenitude da revelação em Cristo, com a nova aliança em seu sangue derramado na cruz. O NT atesta a consciência que as primeiras comunidades cristãs desenvolveram de serem o novo Povo de Deus, em continuidade com suas raízes na cepa da fé abraâmica e, ao mesmo tempo, na diferença específica dos tempos salvíficos. Por isso, chamou "de entre judeus e gentios um povo, que junto crescesse para a unidade, não segundo a carne, mas no Espírito". A diferença desse novo Povo de Deus está

na novidade absoluta da pessoa e da obra de JESUS CRISTO^o, origem e sentido da comunidade messiânica, constituída com o próprio Jesus terreno em comunidade de vida e destino com seus discípulos; depois da morte e ressurreição, a comunidade dos discípulos e discípulas do Ressuscitado no poder do Espírito.

- *Lumen Gentium* 9b qualifica o novo Povo de Deus como comunidade messiânica e enumera os pontos distintivos dele: esse Povo tem por cabeça Cristo; por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus; por lei o mandamento novo do amor a Deus e ao próximo; por meta o Reino de Deus, já iniciado por ele, até a consumação em Cristo pela força do Espírito.

- *Lumen Gentium* 9c: esse Povo, que no tempo da peregrinação de Israel já é chamado de Igreja de Deus, *qahal* Jahweh, agora se apresenta como Igreja de Cristo. No seu sangue, ele a "adquire" como sua propriedade. Essa Igreja tem caráter interino, em situação de êxodo, na tensão dialética entre o "já" e do "ainda não", entre as promessas de Deus e sua plena realização. Nessa história, o Povo peregrino se apresenta como pequeno rebanho (9b) e se torna mediador da salvação para todos. Esse SACRAMENTO^o visível de salutífera unidade entra na história dos homens, enquanto simultaneamente transcende os tempos e limites dos povos. Enfim, a *Lumen Gentium* tem uma linha fundamental que perpassa o AT e o NT: O sujeito da salvação, para quem Deus dirige a sua misericórdia, é sempre o Povo, o conjunto dos Povos, é a Igreja como parceira da aliança; o indivíduo é sempre e apenas membro desse Povo da promessa (cf. Grillmeier, 1986, 180).

b) *Lumen Gentium* 10-12 - Sacerdócio comum dos fiéis. Essa parte forma um conjunto que expressa a dignidade do Povo de Deus. Introduce os elementos comuns a todo o Povo de Deus, adotando a tríplice distinção do ministério próprio de Cristo: sacerdote, profeta ou mestre e pastor ou rei. O tema do SACERDÓCIO COMUM^o dos fiéis teve que vencer algumas dificuldades no Concílio: uma dificuldade histórica: os Reformadores do séc. XVI, Lutero à frente, afirmam o sacerdócio dos fiéis em detrimento do sacerdócio ministerial. O Concílio de Trento responde a essa posição unilateral com outra, também unilateral, sublinhando o sacerdócio ministerial em detrimento do sacerdócio comum dos fiéis. Essa resposta marcou fortemente a IGREJA CATÓLICA^o nos quatro séculos que se seguiram. Com a chave eclesiológica da Igreja Povo de Deus, o Vaticano II não poderia deixar de fora esse tema de grande tradição bíblico-cristã; outra dificuldade refere-se à figura da Igreja na visão da cristandade como sociedade desigual. Para alguns PADRES CONCILIARES^o, o apoio ao sacerdócio comum dos fiéis poderia incentivar a intromissão dos leigos no exercício do ministério hierárquico; por fim aparece a dificuldade da

nomenclatura: como falar dessa dimensão do Povo de Deus: “certo sacerdócio”, “sacerdócio incoativo”, “sacerdócio espiritual”, “sacerdócio universal”? Para evitar qualquer ambiguidade, preferiu-se a expressão “sacerdócio comum”. Comum porque diz respeito a todos os que foram incorporados ao Povo de Deus pelo batismo, quer sejam leigos quer ministros. Seguindo a tradição bíblico-cristã, o Concílio liga tanto o sacerdócio comum de todo o Povo de Deus quanto o ministerial ao sacerdócio próprio de Cristo. Por fim, define como o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial se relacionam entre si.

- *Lumen Gentium* 10 parte do princípio teológico: Deus fez do novo povo “um reino e sacerdotes para Deus Pai” (Ap 1,6; cf. 1Pd 2,4-10). A todos é dada a graça da participação no sacerdócio de Cristo. Estabelece, a seguir, a diferença, sem separação, entre “sacerdócio comum” e “sacerdócio ministerial”. Eles se diferenciam na essência e não apenas em grau. O texto oferece algumas indicações: ambos participam, a seu modo, do único sacerdócio de Cristo; o sacerdócio ministerial, pelo poder sagrado de que goza, forma e rege o povo sacerdotal, realiza o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo e o oferece a Deus em nome de todo o povo; enquanto os fiéis, em virtude de seu sacerdócio régio, concorrem na oblação da eucaristia e o exercem na recepção dos sacramentos, na oração e ação de graças, no TESTEMUNHO^o de vida santa, na abnegação e na caridade ativa. Liga, pois, o exercício do sacerdócio comum à existência cristã; por fim, estabelece como se relacionam entre si: o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial ou hierárquico ordenam-se um ao outro. Como entender essa ordenação mútua? O sacerdócio comum é a realidade mais ampla que diz respeito à totalidade do Povo de Deus. Todos os batizados devem vivê-lo diante de Deus e dos outros. O Sacerdócio ministerial é uma realidade de serviço, *diakonia*, para formar e pastorear o povo sacerdotal para que ele apresente a Deus a própria vida como oferenda agradável no testemunho de fé, esperança e caridade. Colocados os pontos gerais, os números 11 e 12 vão explicitar como o Povo de Deus participa do sacerdócio de Cristo.

- *Lumen Gentium* 11 – Povo sacerdotal. A dimensão sacerdotal de todo o Povo de Deus abrange dois âmbitos da existência cristã: a vida sacramental e a vida moral pessoal do cristão na conformação com Cristo. Seria de desejar no texto uma referência à relação entre devoção pessoal e sacramental; entre “Palavra” e “SACRAMENTO^o”. A primeira relação toca de perto a religiosidade de muitos católicos ligados à devoção dos santos, mas pouco assíduos aos sacramentos. A segunda diz respeito à controvérsia entre católicos e protestantes depois do séc. XVI. Os protestantes acentuam unilateralmente a Palavra, enquanto a Igreja Católica acentua a prática sacramental como sinal de pertença visível à Igreja. Palavra

e Sacramento, no entanto, fazem parte da mesma realidade da fé vivida na comunidade cristã. Os dois elementos são distintos entre si, mas não separáveis. Por fim, é preciso salientar que cada sacramento se liga intrinsecamente ao sacramento primordial que é a própria Igreja. Postas essas observações prévias, o texto oferece indicações básicas para a vida cristã, sublinhando a dimensão eclesial dos sacramentos: *Lumen Gentium* 11a nos apresenta os sacramentos de iniciação cristã como sacramentos que fazem a Igreja. Esses sacramentos são bem conhecidos das comunidades; *Lumen Gentium* 11b trata dos sacramentos que dizem respeito a situações existenciais de fragilidade do cristão em seu caminho de vida: a Reconciliação visa sanar a desordem introduzida pelo pecado pessoal e social na vida da graça. Pela primeira vez, desde a práxis sacramental da Igreja antiga, um documento conciliar aborda a confissão do ponto de vista eclesiológico, recuperando assim sua dimensão eclesial que explicita a dimensão pública da reconciliação com Deus e com os irmãos pela mediação da Igreja; a Unção dos Enfermos, não mais Extrema Unção, visa à vida pessoal do cristão fragilizado pelo sofrimento do corpo marcado pela enfermidade. A comunidade vem em socorro do enfermo, ligando seu sofrimento ao mistério do sofrimento de Cristo na cruz como caminho para retomar a esperança de vida plena; ainda *Lumen Gentium* 11b trata de dois sacramentos que significam não a incorporação do fiel à comunidade de salvação, mas à construção, cada um a seu modo, do Povo de Deus: a Ordem consagra o ministro para o serviço do Povo de Deus pela Palavra e pelos Sacramentos; o MATRIMÔNIO^o abençoa o amor humano entre os esposos como sinal do amor de Cristo por sua Igreja. Assim, o casal cristão constrói a Igreja pela santidade da vida matrimonial, formando a célula básica da humanidade e da própria Igreja, a família. Os sacramentos, na sua visibilidade eclesial, são sinais eficazes da vida divina na existência dos fiéis como Povo de Deus peregrino, e devem se associar às questões que tocam a vida moral e suas decisões.

- *Lumen Gentium* 12a – Povo profético. Esse parágrafo coloca uma questão de relevância quer para o ecumenismo quer para a pastoral. Liga o sacerdócio profético ao Povo de Deus e não diretamente ao ministério hierárquico da Igreja. Desta forma, o Povo de Deus inteiro não é meramente passivo, mas ativo na acolhida e no testemunho da palavra de Deus. Sublinhamos os pontos básicos da posição do Concílio: a função profética do Povo de Deus se liga ao múnus profético de Cristo, pela difusão do seu testemunho vivo, sobretudo através de uma vida de fé e caridade, seguindo o exemplo de Cristo, o grande profeta que proclamou o Reino do Pai quer pelo testemunho da vida, quer pela força da palavra (cf. LG 35a); colocada a base da dimensão profética no inteiro Povo de Deus, o Concílio oferece uma

moldura mais ampla ao dogma da infalibilidade, proclamado pelo Vaticano I (1870). Interpretada imediatamente no contexto da eclesiologia clássica, marcada pela controvérsia com os protestantes e com o mundo moderno, a infalibilidade era, no mais das vezes, interpretada como privilégio e não na sua dimensão teológico-sacramental, como dom ou carisma dado à Igreja. O Vaticano I, no entanto, ligava o MAGISTÉRIO^o solene do bispo de Roma à Igreja. Ele afirma que esse magistério goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja (cf. Denzinger-Hünemann, 3074). Na verdade, a afirmação dogmática em questão só adquire significado a partir da fidelidade de Deus ao seu desígnio salvífico universal, o grande mistério que nos é dado a conhecer em Jesus Cristo (cf. LG 2; DV 2). Outro aspecto é que a infalibilidade se ligava unilateralmente ao magistério solene do Bispo de Roma, sem referência ao conjunto do episcopado e à fé do conjunto dos fiéis; o texto da LG amplia a compreensão do dado da fé no horizonte mais amplo da história da salvação. Assim, a participação ao múnus profético de Cristo se realiza de duas formas: primeiro, enquanto o conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo, não pode enganar-se no ato de fé. Isso não por obra humana ou por um vago sentimento religioso comum, mas pelo “senso sobrenatural da fé” (*sensus fidei*) que objetivamente conduz o conjunto do Povo de Deus à Verdade, sem erro. É a infalibilidade *in credendo* de todo o Povo de Deus. Segundo, o *sensus fidei* conduz ao *consensus fidelium* de todos os fiéis, que convergem em questões de fé e de moral. O texto liga, pois, a infalibilidade da Igreja ao inteiro Povo de Deus e, dentro dele, ao magistério. O conjunto do EPISCOPADO^o e seu chefe, o Papa, participam daquela infalibilidade no crer própria do inteiro Povo de Deus e, pelo carisma de mestres da fé, exercem ministério infalível *in docendo*. Os dois modos de exercício da infalibilidade da Igreja se relacionam do mesmo modo como o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial. “Ordenam-se um ao outro”, mas não de qualquer forma. O magistério da Igreja está a serviço do inteiro Povo de Deus.

- *Lumen Gentium* 12b – Povo ornado de CARISMAS^o.

O Concílio retoma a doutrina dos carismas dos primeiros tempos da Igreja, sobretudo na tradição paulina, depois de longo tempo de desconhecimento da estrutura carismática da Igreja (cf. Küng, 1968, 216ss), quer pelo monopólio clerical quer pelo juridismo. A doutrina dos carismas, retomada pela Encíclica *Mystici Corporis Christi* (cf. Pio XII: 1943) e depois pelo Concílio, suscitou, por um lado, o surgimento de novos movimentos, em linha mais espiritualista e mesmo “entusiasta”; por outro, numa linha de realização histórico-profética do Povo de Deus e de uma prática histórica radical do Evangelho, a experiência das Comunidades Eclesiais de Base. Elas são uma forma de prática histórica dos carismas

(cf. Caliman, 1978, 358). Com base na grande TRADIÇÃO^o da Igreja desde o NT, o texto conciliar: parte da liberdade do Espírito. Os carismas não se limitam aos extraordinários, só para uma classe especial de carismáticos, “entusiastas” ou “iluminados”, nem devem ser presunçosamente pedidos e esperados. O texto aponta para o quotidiano dos fiéis: não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e os orna de virtudes, mas, repartindo seus dons “a cada um como lhe apraz” (1Cr 12,11), distribui entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais; pelos carismas o Espírito Santo torna (os fiéis) aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios. Em seu exercício quotidiano, os carismas têm como critério não o bom êxito ou satisfação das pessoas ou grupos, mas a edificação da Igreja a serviço do Reino; afirma ainda que cabe ao ministério da Igreja o juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício, é claro, com a prudência de não extinguir o Espírito e ficar com o que é bom; à teologia resta a tarefa de explicar o que se entende por carisma: seja como chamado de Deus dirigido a alguém para determinado serviço da Igreja e que capacita para esse serviço (cf. Küng, 1968, 227), ou como aptidão natural, liberada e destinada pelo Espírito Santo para servir à edificação e ao crescimento do Corpo de Cristo. De qualquer modo, os carismas são força de mobilização presente em todo o corpo eclesial (cf. Mühlen, 1980, 213). Por essa força, a Igreja de Cristo sempre nasce e renasce, na situação da vida, pelo poder do Espírito, para expressar a riqueza do mistério de Cristo, canalizando o impulso missionário da graça batismal em dada direção como resposta às exigências da realidade. Por isso mesmo, o carisma é sempre uma concreção histórica da fé, uma “parcialização”.

c) *Lumen Gentium* 13-16 – *Universalidade do único Povo de Deus*. Esse conjunto forma um todo. Nele o Concílio enfrenta a questão de uma compreensão ecumênica da Igreja, não mais limitada ao significativo histórico Igreja Católica, que no período pós-tridentino adquire um viés confessional, mas ligada ao seu significado transcendente, numa compreensão amplíssima da Igreja como mistério a partir da Trindade. O conjunto é introduzido por *Lumen Gentium* 13, que trata da catolicidade do Povo de Deus. LG 13a: começa com a afirmação básica: todos os homens são chamados a pertencer ao novo Palavra de Deus. A vocação à unidade do Povo de Deus pressupõe a universalidade do gênero humano, pela criação, e do desígnio salvífico, pela oferta de salvação a todos; *Lumen Gentium* 13b: essa catolicidade se apresenta em dois polos. De um lado, o Povo de Deus; de outro, a multiplicidade dos povos. De fato, esse único Povo se estende a todos os povos, recebendo de todos eles seus cidadãos para fazê-los cidadãos do Reino com índole não terrestre, mas celeste; Lu-

men Gentium 13c adverte que essa catolicidade não se reduz à uniformidade, mas acolhe a participação de todos na diversidade das Igrejas particulares, com suas tradições e peculiaridades. Mas com um limite: que as particularidades não prejudiquem a unidade, mas antes estejam a seu serviço; *Lumen Gentium* 13d, por fim, retoma a afirmação básica do início do número: todos os homens são chamados a essa católica unidade do Povo de Deus.

Essa introdução coloca a questão: se o único Povo de Deus tem uma missão universal e deve abrir-se a toda a humanidade, como se dá a pertença a ele? Para responder a essa questão, a *Lumen Gentium* traz, como preâmbulo, a difícil e complexa problemática histórica e teológica da necessidade da Igreja peregrina para a salvação. A solução para a questão vem pela gradual pertença ao único Povo de Deus.

- *Lumen Gentium* 14a – Afirmação teológico-dogmática. Esse parágrafo tem uma formulação positiva: a Igreja peregrina é necessária à salvação, e não na tradicional fórmula: *extra ecclesiam nulla salus*. De qualquer modo, pertença e ordenamento para essa católica unidade exigem uma eclesiologia “integral” e não excludente. No decorrer do Concílio, a discussão deu um grande passo para o ecumenismo, o diálogo com as religiões não cristãs e com o mundo dos não crentes sobre o ensinamento da necessidade da Igreja para a salvação, no contexto de uma leitura sacramental da Igreja. Na visão do Concílio, a Igreja é expressão histórica da vontade salvífica e universal de Deus. Como tal é mediação salvífica, derivada e não original, em Cristo pelo Espírito. Essa posição teve, porém, que superar os entraves históricos da interpretação rigorista do *extra ecclesiam*, que se impôs ainda na patrística, por exemplo, em Cipriano (+258). Respondendo à questão dos cristãos “lapsos”, isto é, que haviam caído em apostasia na perseguição do Imperador Décio, afirma que para eles não há salvação fora da Igreja. Esse rigorismo poderia ser compreensível pela estreiteza da compreensão do mundo da época. Entendia-se que o mundo então conhecido (*oikoumene*) já tinha recebido o Evangelho. Quem estava fora da Igreja era por própria culpa. Mas logo surgem dúvidas: para os que, sem culpa, desconhecem a Igreja, não seria possível a salvação também fora dela? Resumindo, essa questão sofreu os limites próprios de uma interpretação excludente da Igreja. Acresce ainda que na cristandade se revela uma “mistura” ambígua da figura misteriosa com a figura política da Igreja. O interesse político condiciona a leitura teológica. A figura política da Igreja histórica não é necessária à salvação. Mas o mistério da Igreja “do justo Abel até o último eleito”, sim! A Igreja histórica, como significante, recebe o sentido do mistério escondido em Deus. Esse é realmente o significado que dá eficácia à realidade histórica da Igreja. Essas premissas dão entrada à questão da pertença à Igreja, Povo de Deus peregrino: primeiro, essa

pertença é uma “grandeza indivisível”, ou seja, existe por inteiro ou não existe. Segundo, o Concílio se abre a uma pertença gradual: desde aquelas experiências ainda não tematizadas do existir no mundo que nos faz humanos (cf. Schillebeeckx, 1994, 21ss), até a plena expressão dos que são incorporados de modo pleno ao Povo de Deus.

- *Lumen Gentium* 14 b, 15 e 16 – Pertença gradual ao único Povo de Deus. Para caracterizar a pertença à Igreja o texto final do Concílio evita o termo “membros”. Prefere expressões como “são incorporados” (*incorporari*) ou, para dar forma à pertença gradual, “ligados a”, no caso dos não católicos.

- *Lumen Gentium* 14b – Os plenamente incorporados. A pertença plena à Igreja Palavra de Deus é assim expressa: “são incorporados plenamente à sociedade da Igreja os que, tendo o Espírito de Cristo, aceitam a totalidade de sua organização e todos os meios de salvação nela instituídos e na sua estrutura visível”. O novo desse enunciado em relação ao de Belarmino no séc. XVI é a expressão: *qui habentes Spiritum Christi*. Esse detalhe tem grande significado para o ecumenismo. Vai de encontro a um dos pontos da controvérsia entre católicos e protestantes. Estes definiam a Igreja mais pelos aspectos existenciais, não mensuráveis ou controláveis da Igreja abscondita, da fé subjetiva no único Salvador Jesus Cristo. Essa dimensão que permitia valorizar a caridade vivida. Por isso o Concílio afirma: não se salva, embora incorporado à Igreja, aquele que, não perseverando na caridade, permanece no seio da Igreja “com o corpo”, mas não “com o coração”.

- *Lumen Gentium* 15 – Os batizados que são ordenados com o nome cristão. A eles a Igreja Católica “sabe-se ligada”, mesmo admitindo que não professem na íntegra a fé ou não guardem a unidade da comunhão sob o sucessor de Pedro. Essas ressalvas não impedem que haja “certa união verdadeira no Espírito Santo” com esses cristãos. Desse modo, o Concílio coloca uma base objetiva para o diálogo ecumênico, encaminhado no Decreto *UNITATIS REDINTEGRATIO* \varnothing . O texto enumera ainda alguns elementos de pertença à Igreja, cultivados por esses cristãos: sacramentos, em especial o Batismo e a Eucaristia, a confissão de fé, o apreço às Escrituras, a oração. E acrescenta: “também neles o Espírito Santo opera seu poder santificante por meio de dons e graças, tendo fortalecido a alguns deles até à efusão de sangue”. A partir dessa mudança de enfoque, não mais se fala de “cismáticos” ou “hereges”, mas de “igrejas” e “comunidades cristãs”.

- *Lumen Gentium* 16 – Os que ainda não receberam o Evangelho. Também eles se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus. Esse exórdio se desdobra num leque de caminhos de salvação. Primeiro, o texto assume a visão de Paulo sobre a relação da Igreja dos cristãos com a sinagoga (cf. Rm 9, 4-5): em primeiro lugar, aquele povo a quem foram dados

os testamentos e as promessas e do qual nasceu Cristo segundo a carne. A fidelidade do Deus da Aliança não se esgota, mas sua misericórdia para com o povo das promessas permanece firme. Segundo, temos os muçulmanos, que mantêm a fé de Abraão, adoram conosco o Deus único, misericordioso, juiz dos homens no último dia. Mantendo a fé abraâmica, professam o monoteísmo, mesmo sem a doutrina da Trindade. Terceiro, encontram-se as mais diversas religiões dos povos, desde os que procuram o Deus desconhecido em sombras e imagens, aos que, sem culpa, ignoram o Evangelho de Jesus Cristo e sua Igreja e seguem o ditame da consciência, ou mesmo os que sem culpa não chegaram ao conhecimento expresso de Deus, explicitamente dizem não crer em Deus e, não sem a divina graça, levam uma vida reta. Essa abertura tão ampla em relação às posições tradicionais se apoia em dados prévios objetivos: a vontade salvífica universal de Deus, a unidade da humanidade e de sua história e, não por último, a união de Cristo com a humanidade pela Encarnação.

d) *Lumen Gentium* 17 – Índole missionária da Igreja. O mandato missionário dado à Igreja é visto agora na nova luz da teologia do Povo de Deus. Partindo do princípio de que o ser humano na história está objetivamente ligado à salvação em Cristo e ao seu sinal histórico, o Povo de Deus peregrino, abre-se novas perspectivas: para a teologia da missão que sai da moldura estreita das cristandades para o vasto mundo pluralista e cada vez mais secular, por um lado, e injusto para as maiorias empobrecidas e excluídas das sociedades atuais da economia de mercado e do consumismo; para a relação entre o processo de evangelização e as diferentes culturas e religiões; para a Igreja, que vivendo entre os povos e deles formando o único Povo de Deus, deve cada vez mais aprofundar sua consciência de testemunha do Reino de Deus. A dimensão escatológica deve iluminar cada vez mais a esperança dos filhos e filhas de Deus que peregrinam na história até a plenitude final em Deus por Cristo na força do Espírito Santo.

Termos correlatos: *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, leigos, modelos de Igreja, mundo, pobres, revelação e sacerdócio comum.

Bibliografia: ALMEIDA, A. *Lumen Gentium. A Transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005; BLINZLER, J. Volk Gottes. In: HÖFER, J. - RAHNER, K. (orgs.). Freiburg: Herder, 1986, col. 845-847; CALIMAN, C. Igreja, Povo de Deus, Sujeito da comunhão eclesial. *Horizonte* 9 (2011) 1047-1071; CALIMAN, C. Carismas e Carismáticos. Boletim bibliográfico. *Rev. Atualização* 103/104 (1978) 349-360; CERFAUX, L. *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*. Paris: du Cerf, 1965 (Original: 1942); COMBLIN, J. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002; CONGAR, Y. A Igreja como Povo de Deus. *Concilium* 1 (1965) 8-26; FRIES, H. Modificação e Evolução histórico-dogmática da Imagem da Igreja. In: FEINER, J. - LÖHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis*

IV/2. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 5-55; FÜGLISTER, N. Formas de Existência da *Ekklesia* do Antigo Testamento. In: FEINER, J. - LÖHRER, M. (orgs.). *Mysterium Salutis* IV/1. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 11-78; GRILLMEIER, A. *Lumen Gentium*. Kommentar. In: VORGRIMLER, H. et alii. *LThK* 12. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1986, p. 176-209; GUTIÉRREZ, G. La Recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El Lugar teológico "la Iglesia de los Pobres". In: ALBERIGO, G.; JOSSUA J.-P. *La Recepción del Vaticano II*. Madri: Ed. Cristiandad, 1987, p. 213-237; KASPER, W. *A Igreja Católica. Essência, realidade, missão*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012; KEHL, M. *A Igreja. Uma Ecclesologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997; KÜNG, H. *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1968; MIDALI, M. Il Popolo di Dio. In: FAVALE, A. (org.) *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*. Torino-Leumann: Elle Di Ci, 1965, p. 371-523; MÜHLEN H. *Fé cristã renovada. Carisma, Espírito, Libertação*. São Paulo: Loyola, 1980; PHILIPS, G. Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche – *Lumen Gentium*. In: VORGRIMLER, H. et alii. *LThK* 12. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1986, p. 139-155; RAHNER, K. Volk Gottes. In: RAHNER, K. - DARLAP, A. (orgs.). *Sacramentum Mundi*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1969, col. 1196-2000; RATZINGER, J. *Il nuovo Popolo di Dio*. Brescia: Queriniana, 1971; SÁRTORI, L. Chiesa. In: BARBAGLIO, G. - DIANICH, S. (orgs.). *Nuovo Dizionario di Teologia*. Alba: Edizioni Paoline, 1977, col. 122-148; SCHILLEBEECKX, E. *História humana – Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994; SCHNACKENBURG, R.; DUPONT, J. A Igreja como Povo de Deus. *Concilium* 1 (1965) 79-87; SEMMELROTH, O. Igreja, novo Povo de Deus. In: BARAÚNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 471-485.

Cleto Caliman