

## A Eclesiologia e as Eclesiologias

A Eclesiologia nasce da fé que procura a compreensão envolvente do mistério da Igreja. O esforço de compreensão da origem, da natureza, da estrutura, da história, da vocação e missão da Igreja é comum a todos os seus membros, porque a fé compromete o homem todo, com a sua capacidade de se interrogar, de pensar e de compreender. E todos estão animados do Espírito que dá a cada um a capacidade de intuição para reconhecer e viver o mistério eclesial. Consequentemente, o esforço de compreensão do mistério da Igreja é uma forma intensiva de realizar o próprio acto da fé eclesial; e quanto mais intensiva for a fé no mistério da Igreja tanto maior será o interesse pela sua compreensão.

A fé viva é sempre uma fé que reflecte e se transforma em linguagem, a diferentes níveis. Portanto, a fé na Igreja precisa de se transformar em palavra eclesiológica, para ser viva, corajosa e audaz. Certamente que a realização da fé na Igreja é muito mais que uma «verbalização eclesiológica», mas deve incluir a possibilidade da dita verbalização como condição decisiva para o seu enraizamento e crescimento. A fé na Igreja transforma-se em palavra sobre a Igreja, em diferentes discursos eclesiológicos; cada qual com o seu respectivo jogo linguístico.

Transforma-se em palavra evangelizadora no «kerygma eclesiológico». A Igreja diz-se a si mesma no discurso kerygmático, quando anuncia o Evangelho da Igreja. Efectivamente, o Mistério da Igreja faz parte do desígnio salvífico de Deus, revelado e realizado em Cristo<sup>1</sup>. A dinâmica própria da proclamação do kerygma eclesiológico gera uma *Eclesiologia kerygmática*, a qual apreende a realidade eclesial, numa perspectiva peculiar. Transmite a verdade sobre a Igreja em forma narrativa, narrando sempre de novo as intervenções salvadoras de Deus; e deve comunicar a Boa Nova sobre a comunidade escatológica da salvação numa linguagem antropológica e cultural que seja compreensível para o homem.

---

<sup>1</sup> LG. cap. I, *De Ecclesiae mysterio*. Evangelii Nuntiandi n.º 13. A. Marto em *Humanística e Teologia*, 1980, fas. 3 (Setembro-Dezembro), pp. 237-261.

A «catequese eclesiológica» é outra forma de discurso eclesiológico, que possui a sua pedagogia e metodologia próprias<sup>2</sup>. Transmite a consciência que a Igreja tem de si mesma. Está ordenada a amadurecer a fé inicial e a educar os seus membros mediante o conhecimento mais aprofundado e sistemático do mistério da Igreja.

A liturgia é outra forma de «verbalização da fé» na Igreja. A Igreja manifesta a sua compreensão e cresce nela ao celebrar o seu mistério na Liturgia. *A Eclesiológia litúrgica* é pois um discurso eclesiológico peculiar, caracterizado pelas regras do discurso litúrgico que tem o seu modo de apreender a realidade, a sua linguagem própria, o seu jogo linguístico.

Cada forma do discurso eclesiológico é um acto linguístico da fé na Igreja que capta a realidade eclesial numa perspectiva peculiar em forma de ideias, de conceitos e de imagens; cada um tem o seu nível de compreensão; possui diferentes expressões da mesma fé e constitui uma forma de comunicação humana mediante uma linguagem própria. Além do discurso kerigmático, catequético e litúrgico sobre a realidade eclesial pode haver o discurso apologético, histórico, confessional, profético, parenético, ético, etc. Mas é ao nível do discurso teológico sobre a Igreja que se situa a origem do problema sobre a existência de *Eclesiológias dentro da Eclesiológia fundamental*.

Para melhor entender o discurso teológico sobre a Igreja é necessário distinguir entre o *Eclesial* — realidade objectiva da Igreja — e o *Eclesiológico* — a representação intelectual da realidade objectiva da Igreja no sujeito —. E a nível da consciência — do *Eclesiológico* — convém manter a distinção entre a fé eclesial como consciência sapiencial sobre o eclesial, gerada pela palavra de Deus e a acção do Espírito, e *Eclesiológia* como ciência teológica sobre o eclesial<sup>3</sup>.

Os discursos eclesiológicos são o processo normal que o sujeito-interlocutor utiliza para representar e transmitir o seu pensamento sobre a realidade objectiva do eclesial. Tais discursos são sempre o reflexo do pensamento do sujeito que procura representar a realidade objectiva do fenómeno da Igreja real mediante aproximações, com a ajuda de imagens, de categorias culturais e outros factores ao seu alcance.

Esta aproximação pode processar-se em forma sapiencial e existencial com os recursos comuns do povo de Deus, o que se verifica numa *Eclesiológia popular*. Alguns teólogos qualificam tal eclesiológia de discurso religioso sobre a Igreja, para reservar o qualificativo de teológico apenas para a aproximação feita com o rigor da técnica epistemológica e com a metodologia científica<sup>4</sup>, que caracterizam a *Eclesiológia científica*. A ausência de uma distinção crítica nos discursos eclesiológicos entre o *Eclesial* e *Eclesiológico* pode gerar graves deformações! Pode incorrer-se num racionalismo eclesiológico ao pretender fazer uma teoria teológica da Igreja com ideias claras e distintas, apresentando o eclesial com definições exactas. Cair-se-á numa eclesiológia idealista ao identificar o *Eclesial* com o *Eclesiológico*; ou então numa *Eclesiológia ideológica*, quando os factores subjectivos do sujeito determinam o discurso eclesiológico, escamoteando o eclesial objectivo.

Os diferentes discursos eclesiológicos nascem da mesma fé na Igreja que procura a compreensão do próprio mistério e tematizar a sua experiência, confessando-o e celebrando-o. Possuem as mesmas Fontes, a Palavra viva de Deus, transmitida pela Tradição e pela Escritura. Não se identificam, mas há uma osmose vital entre eles, uma complementaridade fecunda e uma reciprocidade enriquecedora ou deformadora. Funcionam como o processo dinâmico da auto-compreensão existencial da Igreja, que cresce em forma de espiral no sistema do círculo hermenêutico, no qual um discurso eclesiológico constitui a pré-compreensão da Igreja em relação aos outros discursos eclesiológicos<sup>5</sup>. Na estrutura circular da auto-compreensão da Igreja, a eclesiológia começa pela experiência vital do mistério da Igreja, gerada pela palavra evangelizadora e pela acção do Espírito Santo que confere aos crentes uma capacidade quase instintiva para compreender o mistério da Igreja, sob a forma de intuição da fé. Com a mesma intuição da fé percebem o sentido das Fontes da revelação sobre a Igreja e interpretam os acontecimentos da sua história. Os teólogos clássicos qualificam-na de «conaturalidade sobrenatural», e a Tradição de «sensus» ou «consensus fidelium»; ou então de «sensus fidei»,

<sup>2</sup> Catechesi Tradendae n.º 29, § 3.

<sup>3</sup> Boff, C. *Teologia e Prática*, Vozes (1978) pp. 175-188. O autor distingue no discurso teológico o *Teologal* e o *Teológico*. O teologal é o fundamento da objectividade do discurso teológico. Distingue o *Cristico* e o *Cristológico* na Cristologia; e no discurso eclesiológico faz a distinção entre o «eclesial e o eclesiológico».

<sup>4</sup> H. Estevão Groenen, *Povo, religião do povo e papel da Igreja*, em *Revista Eclesiástica Brasileira*, 39 (1979), pp. 435-465.

<sup>5</sup> Grabner-Haider A., *Semiótica y Teologia*. Estela, Navarra (1975), pp. 105-123. O sistema do «círculo hermenêutico» como teoria sobre a compreensão da realidade generalizou-se a partir de Heidegger com o seu livro *Sein und Zeit* (1927).

ou ainda de «sensus catholicus», ou de «sensus Ecclesiae»<sup>6</sup>. Esta compreensão sapiencial aprofunda-se e alarga-se com o discurso da catequese eclesiológica, e enraiza-se na Eclesiologia litúrgica, para se ampliar numa Eclesiologia científica; a qual é elaborada pelas diferentes eclesiologias, com vários modelos eclesiológicos.

### I— A Eclesiologia e Imagens da Igreja

O carácter misterioso da Igreja e a sua estrutura sacramental contêm importantes implicações metodológicas. A Igreja é uma realidade divino-humana, salvífica e transcendente que se manifesta e revela de modo visível. E o acesso ao conhecimento do seu Mistério começa pela experiência e vivência do mistério envolvente de quem o investiga e analisa. A linguagem mais apta e apropriada para apreender e comunicar a experiência e vivência do mistério é sempre a linguagem das imagens, dos símbolos e do mito. As experiências e vivências do mistério traduzem-se originariamente com uma expressão metafórica e comunicam-se por símbolos. Efectivamente, a metáfora é o princípio vital da linguagem humana<sup>7</sup>. No jogo da linguagem religiosa, a experiência do Incondicionado ou do Santo, o sentido divino e transcendente da vida articulam-se com imagens, com símbolos e mitos; e comunicam-se mediante a exploração da polissemia da linguagem simbólica, a mais apropriada para exprimir as dimensões profundas do espírito humano e a experiência inefável da realidade.

Portanto, a linguagem simbólica, construída com imagens, com símbolos e mitos, é a mais apropriada para pensar, viver e transmitir o mistério da Igreja. Efectivamente, a Bíblia é extremamente luxuriante no seu reportório de imagens e de símbolos com que pensa, fala e interpreta a realidade da Igreja<sup>8</sup>. Tais imagens entraram na Eclesiologia patrística que as interpretou, transmitiu e ampliou, formando o património linguístico da Eclesiologia, no decorrer dos séculos. Este modo de proceder enquadra-se perfeitamente nas perspectivas do «pensar simbólico», proposto e esclarecido pelas Ciên-

<sup>6</sup> Congar, Y., *La Tradition et les traditions*, Paris (1960), p. 89.

<sup>7</sup> Langer S. K., *Philosophie auf neuem Wege, Studium Generale* 6 (1953) 296-302.

<sup>8</sup> Minear, P., *Images the Church in the New Testament*, Westminster, Filadelfia (1960). O autor apresenta uma lista de noventa e seis imagens da Igreja na Bíblia sem fazer, porém, a distinção entre imagens e símbolos.

cias da Linguagem; pela Hermenêutica filosófica e teológica; pelo Estruturalismo e pela Psicologia das profundezas<sup>9</sup>.

A Igreja tem procurado incessantemente promover a sua auto-compreensão pela mediação das «imagens reveladoras» da Escritura, algumas das quais foram introduzidas na Constituição Dogmática da Igreja:

«Assim como, no Antigo Testamento, a revelação do Reino é muitas vezes apresentada em imagens, também agora a natureza íntima da Igreja nos é dada a conhecer por diversas imagens tiradas quer da vida pastoril ou agrícola, quer da construção ou também da família e matrimónio, imagens que já se vêem nos livros dos Profetas.»<sup>10</sup>

Gustave Weigel, perito conciliar, comentando o valor das imagens eclesiológicas utilizadas pela Eclesiologia do Concílio, fez a seguinte observação:

«O resultado mais significativo do debate conciliar foi a persuasão profunda de que a Igreja, nos seus dois mil anos de história, foi tomando consciência de si mesma, não tanto mediante definições verbais e conceituais quanto à luz das imagens. O valor teológico das imagens foi vigorosamente afirmado pelo

<sup>9</sup> Boff L., *O Evangelho do Cristo Cósmico*, Vozes, Petrópolis (1971), p. 56. O autor apresenta, numa nota, a abundante bibliografia sobre as teorias do modo de «pensar simbólico», que o próprio autor gosta de qualificar de «forma de pensar sacramental».

Gadamer, H. J., *Wahrheit und Methode*, Tubinga (1965), pp. 145-147. Este autor, com a autoridade que lhe é reconhecida em hermenêutica e linguística, analisa as diferenças entre a categoria de *Sinal*, a categoria de *Símbolo* e de *Imagem*. Descreve o *Sinal* como um puro referir-se e remeter-se para fora de si mesmo; e a sua função é apontar para. O *Símbolo* é pura representação; e participa daquilo que representa, tornando presente aquilo para que aponta. A *Imagem* permanece no meio termo entre o «puro referir-se» para fora do sinal e o puro representar do símbolo. A imagem não representa apenas outra realidade; mas por si mesmo e pelo seu conteúdo torna presente outra realidade. O representado está dentro da imagem, que só por ela se torna presente. O *Mito* é uma concatenação de um grupo de imagens e de símbolos que formam um relato, narram uma história e contêm uma explicação.

<sup>10</sup> L. G. n.º 6 § I.

Concílio. Em vez de uma definição aristotélica foi proposta uma análise bíblica do significado eclesiológico das imagens»<sup>11</sup>.

Além do conteúdo de revelação que as imagens bíblicas da Igreja contêm, elas desempenham, no Povo de Deus, as funções gnoseológica, psicológica e sociológica semelhantes às funções desempenhadas pelas imagens culturais na vida de um povo ou de uma sociedade; semelhantes às funções exercidas pela imagem do mundo numa cultura ou numa época histórica.

Efectivamente, as imagens da Igreja falam existencialmente ao crente mediante o seu poder evocativo. São captadas pela inteligência, mas também pela fantasia e pelo coração; e encontram eco nas profundezas do psiquismo humano. Mantêm a coesão do Povo de Deus como as imagens do ideal de um povo. Inspiram coragem e militância. Sugerem atitudes e comportamentos. Intensificam a confiança e a devoção. Configuram a auto-realização histórica da Igreja, enraizando-se no chamado «inconsciente colectivo». Diz Paul Minear:

«A auto-compreensão da Igreja, a sua coesão interna, o espírito do seu corpo derivam da imagem dominante de si mesma, embora essa imagem permaneça inarticulada nos estratos do subconsciente. E, se uma imagem for reconhecida a nível verbal e renegada na praxe eclesial, haverá desintegração dos ligamentos da vida!»<sup>12</sup>.

Analistas, oriundos de diferentes quadrantes, concluem as suas análises psicológicas e sociológicas sobre a crise da identidade da Igreja, afirmando que tal crise tem sua origem na crise das imagens tradicionais da Igreja, crise gerada pela transformação cultural do mundo e pelas novas experiências do Mistério da Igreja, suscitadas pela acção do Espírito Santo<sup>13</sup>.

A Eclesiologia científica terá de trabalhar as imagens bíblicas da Igreja e as imagens da Tradição. Terá de interpretá-las com o auxílio das Ciências bíblicas, para formular em proposições significativas o seu conteúdo de revelação. Terá de coordená-las para apresentar

<sup>11</sup> Weigel G., *América* 109 (Dezembro 1963), p. 730.

<sup>12</sup> Minear, P., *Images of the Church in the New Testament*, Westminster (1960), p. 2.

<sup>13</sup> Libanio, J. B., *Theologie populaire: Legitimité et Existence*, Lumière et Vie 140 (1978), 85-100.

uma imagem global e englobante do mistério da Igreja. Terá de repensar as suas funções psicológicas e sociológicas, com o recurso às Ciências do homem. Mas terá, sobretudo, de traduzir a sua significação originária noutra linguagem simbólica. Efectivamente, as imagens bíblicas da Igreja, significativas para um povo pastoril com uma estrutura patriarcal, perderam a sua força de sugestão e o poder evocativo para os homens de uma civilização onde não se conhecem por experiência própria cordeiros, lobos, ovelhas, etc. As imagens, tiradas das estruturas sócio-políticas do povo bíblico onde há reis e patriarcas, incomodam a sensibilidade do homem das democracias modernas. É preciso criar «imagens suplementares» que sejam significativas para os homens de outras civilizações e com outra experiência da vida e do mundo. Terá de repensar o processo da «aculturação ou inculturação» das imagens tradicionais da Igreja, traduzindo-as em imagens de outras áreas sócio-culturais. Tal processo deve incluir, cultural e historicamente, três momentos importantes. Deve ser fiel às imagens da tradição e fazê-las compreender desde as categorias e representações de cada área sócio-cultural para que se possam re-dizer, re-formular conforme a compreensão, o génio, a simbólica, a cultura e a idiosincrasia de cada povo. Só assim se poderá re-inventar e re-engendrar, na fidelidade à Escritura, à Tradição e ao Magistério da Igreja, as imagens da Igreja em cada Igreja regional<sup>14</sup>.

## II — A Eclesiologia e as Eclesiologias

Etimologicamente, Eclesiologia é um discurso da fé sobre a Igreja; mas nem todos os discursos legítimos sobre a Igreja são eclesiologia científica. Para traçar uma linha de demarcação entre os discursos legítimos sobre a Igreja e a Eclesiologia científica, no interior da fé que procura a compreensão do mistério envolvente da Igreja,

<sup>14</sup> *Evangelii Nuntiandi* n.º 20. *Catechesi Tradendae* n.º 53. *A Evangelização no mundo de hoje*, Ed. Loyola, S. Paulo (1975). Col. dirigida por Libanio J. B. Os autores caracterizam o processo de aculturação da Igreja pelas áreas sócio-culturais, conforme as experiências e reflexões teológicas dos Padres sinodais: pela *Indigenização da Igreja*, tema acentuado pelos Padres da Africa; pela relação com as *Grandes Religiões não-cristãs* proposta pelos Padres da Asia; pelo processo teológico, ético e social da *Libertação* proposto pelos Padres da América Latina; pela *Secularização* e *Secularismo* apresentado pelos Padres da América do Norte e Europa; e pelo *Ateísmo* apresentado pelos Padres do Leste.

convém distinguir a Igreja como objecto da fé e a fé como consciência da Igreja sobre si mesma; e ao nível da consciência, convém distinguir a consciência imediata da Eclesiologia como apreensão teórica da Igreja mediante sistemas conceituais. A linguagem da fé sobre a Igreja situa-se originariamente ao nível da fé como experiência espiritual da Verdade da Igreja e acolhimento da doutrina revelada sobre a Igreja, dentro do qual se abre o campo próprio do pensar teológico. No interior do horizonte eclesiológico, aberto pela Palavra da Revelação e da fé, situa-se o discurso religioso como resposta humana à Palavra da fé, diversificado numa pluralidade de práticas discursivas como, por exemplo, a catequese, a homilia, a profecia, a liturgia eclesiológica, o testemunho, o ensino magisterial, a hinologia eclesiológica, etc. O discurso religioso sobre a Igreja tem o seu estatuto próprio, a sua linguagem. E está no cruzamento da Palavra da fé com a Eclesiologia científica. É a Palavra da fé da Igreja em vias de tornar-se Eclesiologia.

O terceiro nível epistemológico da linguagem da fé sobre a Igreja é o da Eclesiologia científica. Surge quando a razão da fé, já presente em graus diferentes no discurso religioso, se torna sistemática, metódica e disciplinada. Todas as formas de conhecimento eclesiológico recebem o conteúdo do conhecimento da Palavra da fé, mas distinguem-se pelo modo de conhecer o mesmo conteúdo. Há identidade substancial entre a Palavra da fé, o discurso religioso e a teoria teológica sobre a Igreja; mas, no plano da elaboração racional, a Eclesiologia científica caracteriza-se e distingue-se dos outros discursos eclesiológicos pela «discursividade, criticidade e sistematicidade» do seu método, pelo jogo da linguagem normalizada com que objectiviza a experiência e consciência do Mistério da Igreja<sup>15</sup>. É a este nível epistemológico da linguagem da fé sobre a Igreja que se situam as diversas Eclesiologias formais; as quais se constituem como tais e se distinguem formalmente pelos seus respectivos princípios hermenêuticos e sistemas, utilizados na apreensão científica da realidade eclesial. E no interior de cada Eclesiologia formal há as hipotéticas «sistemizações eclesiológicas», caracterizadas por um «princípio arqui-

<sup>15</sup> Boof, C., *Teologia e Prática*, Vozes, Petrópolis (1978), pp. 201-237. O autor distingue, na linguagem da fé em geral, o nível da Palavra da Revelação, o nível do discurso religioso e o nível do discurso teológico; esta distinção é extensiva à linguagem da fé sobre a Igreja.

tectónico» da Eclesiologia<sup>16</sup>. Contudo, a teologicidade de qualquer Eclesiologia formal ou sistematização eclesiológica implica a relação objectiva com o mistério da Igreja, objecto da Revelação acolhido pela fé; o que impõe como elemento constitutivo do seu processo metodológico o recurso à Escritura, à Tradição e às declarações dogmáticas do Magistério sobre a Igreja, situado dentro da Tradição<sup>17</sup>.

Cada eclesiologia realiza a sua operação científica sobre a Igreja dentro da concepção total e englobante de cada Teologia formal, em que se situa, caracterizada pelo seu princípio hermenêutico; ou então dentro de alguma sistematização teológica geral, qualificada pelo princípio arquitectónico. É pois natural que tenham surgido Eclesiologias diversificadas dentro da Teologia configurada pelas diferentes cosmovisões culturais ou mundovidências. Efectivamente, a compreensão da Igreja e do seu significado dentro da antiga cosmovisão teocêntrica ou cosmocêntrica da realidade é diferente dos questionamentos, das interrogações e da problemática inerentes à cosmovisão da modernidade<sup>18</sup>. Até porque as Eclesiologias são a expressão histórica e cultural da compreensão do mistério da Igreja. É pois natural que hajam surgido diferentes eclesiologias dentro das teologias marcadas pelos diferentes horizontes de compreensão de carácter histórico e cultural; pelas diferentes ontologias e epistemologias. Não se pode pensar, interpretar, articular e sistematizar de maneira significativa os dados fundamentais das fontes da Revelação sobre a Igreja no horizonte helénico de compreensão, na base da ontologia aristotélica ou platónica ou até da epistemologia nomina-

<sup>16</sup> Mondim B., *Antropologia Teológica*, ed. Paulinas, S. Paulo (1979), pp. 7-28. Para o autor, as Teologias fundamentais ou formais constituem-se como tais e distinguem-se entre si formalmente pelo princípio hermenêutico, descrito como o horizonte de compreensão da realidade de uma cultura e as «sistemizações teológicas» pelo «princípio arquitectónico», formado pelo aspecto da revelação que serve de base e eixo de ordenamento de todos os conteúdos de Revelação.

<sup>17</sup> *Del Verbum* n.º 24.

<sup>18</sup> Mondim, B., o. cit. pp. 13-20. A opção por determinado princípio hermenêutico em Teologia procede da maneira de compreender, de pensar e explicar a realidade daqueles para quem se faz Teologia.

Cfr. Zahrnt, H., *Avultas con Dios*, ed. Hechos y Dichos, Saragoça (1972), pp. 253-289. O autor chega à mesma conclusão ao propor o funcionamento do método do «círculo hermenêutico» em Teologia.

lista<sup>19</sup>, para a compreensão histórico-existencial do homem actual, com uma estrutura mental, com uma linguagem, interrogações e aspirações profundamente marcadas pelas correntes do pensamento moderno<sup>20</sup>. Até porque a verdade aparece sempre numa figura histórica peculiar; e o objecto real da fé vivida é captado desde os diferentes horizontes de compreensão do crente; desde as diversas perspectivas, em forma de ideias e conceitos; e transmitida em diferentes linguagens<sup>21</sup>.

Para situar correctamente as Eclesiologias, dentro da linguagem da fé sobre a Igreja, é ainda necessário distinguir claramente entre o objecto real da fé e as formas em que ela se expressa e transmite. A fé na Igreja está centrada no mistério da realidade eclesial e não nas fórmulas. Expressa-se e transmite-se primariamente pelas fórmulas dogmáticas sobre a Igreja; as quais oferecem o objecto da fé à consciência cristã de maneira normativa. Mas tais fórmulas estão sempre enquadradas, em cada Concílio, num corpo de doutrina, nos grandes

<sup>19</sup> Congar, Y., *La Tradition et traditions, I Essai historique*, Paris (1960), p. 160 s. As teorias filosóficas do Nominalismo acerca do voluntarismo marcaram profundamente a Eclesiologia. Pode falar-se de uma Eclesiologia nominalista. Nela, o poder papal e episcopal estruturam a realidade eclesial, controlam a revelação a quem foi confiada como depósito ou tesouro divino; e os códigos regulam a vida e os carismas do Espírito...

<sup>20</sup> O'Meara, T., *Philosophical Models in Ecclesiology*, em *Theological Studies*, 39 (1978), pp. 3-21. A Eclesiologia escolástica está profundamente marcada pela filosofia aristotélica. Para J. Perronem — «De vera Ecclesia» — a estrutura da Igreja é formada por «corpo-alma» à semelhança da concepção aristotélica sobre a estrutura dos seres, composta de matéria-forma; e dos seres vivos com «corpo-alma». Conhecer a Igreja é conhecer as suas quatro causas, segundo a epistemologia aristotélica.

<sup>21</sup> Congar, Y., *La Eclesiología de S. Agustín en nuestros días*, ed. Bac, Madrid (1976), p. 89. Houve na História da Eclesiologia um modelo da Igreja, configurado pelo horizonte neo-platónico de compreensão. Nele, a Igreja é concebida como uma Hierarquia que se estrutura pelo movimento vertical interior de cima para a base, em forma piramidal, à semelhança da concepção neo-platónica do mundo, para a qual os seres superiores modelam os inferiores pela participação do seu ser; os quais, por sua vez, tendem, ao Uno... O'Meara, T., *Philosophical Models in Ecclesiology*, em *Theological Studies* 39 (1978), pp. 3-21. O autor exemplifica com a Eclesiologia de K. Rahner a existência de Eclesiologias dentro de cada sistema teológico. Situa a Igreja e interpreta-a desde a sua Antropologia Transcendental, segundo a qual a Igreja é uma realização histórica e escatológica da auto-comunicação de Deus à humanidade, chamada ao diálogo salvífico.

sistemas eclesiológicos, que tentam explicar o seu significado; e estes, estão marcados pelas Eclesiologias em que se integram.

A pluralidade das Eclesiologias manifesta a vitalidade da reflexão crente, embora possa gerar ambiguidades e alguma confusão com os diferentes estilos de fazer Eclesiologia. Efectivamente, cada Eclesiologia fundamental possui a sua gramática eclesiológica, formada pela respectiva sintaxe, pela correspondente semântica e por uma Pragmática consequente; e funciona com um jogo linguístico próprio correspondente ao seu horizonte de compreensão<sup>22</sup>.

Apesar das possíveis confusões, a pluralidade das Eclesiologias é salutar e enriquecedora. Ajudam a Igreja a repensar a sua identidade num mundo em transformação, a redescobrir o seu lugar no mundo; permitem a aculturação da Igreja nas diferentes culturas sem perder a sua identidade originária e a encarnação da mesma nos contextos histórico-políticos<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Grabner-Haider, A., *Semiotica y Teologia, Verbo divino*, Navarra (1976) 248 s. Welte, B., *Die Philosophische-Theologische Problematik*, em *Herder Korrespondenz* 34 (1980), pp. 77-80. O autor procura situar a controversia sobre H. Küng na perspectiva dos diferentes horizontes de compreensão; no diferente horizonte de razão, nos diferentes planos dentro de um mesmo horizonte de compreensão; nos diversos jogos linguísticos. O que é possível e correcto numa linguagem, pode ser equívoco, questionável e sem sentido noutra linguagem!

<sup>23</sup> Boff, L., *A fé na periferia do mundo*, Vozes, Petrópolis (1978), pp. 64-70. Fazendo uma leitura das relações da Igreja-mundo, desde a perspectiva da Teologia da Libertação, apresenta as seguintes fases, na sua evolução eclesiológica:

- Até ao Vat. I, a Igreja entendia-se como uma realidade fora do mundo, mas com a missão clara para o mundo; era a única portadora da salvação e do projecto do Reino de Deus.
- Com o Vat. II, a Igreja tomou consciência de «estar no mundo» (*Gaudium et Spes*). Está dentro do mundo com a missão específica de ser sinal público e testemunhante da salvação universal, oferecida a todos os homens como dom de Deus; é sacramento da salvação universal dentro da história dos homens.
- Em Medellín, a Igreja da América Latina tomou consciência de estar «nos sub-mundos» da periferia, gerados como sub-produtos pelo processo e pelas estruturas económicas, sociais, culturais e políticas dos «centros de decisão».

O'Meara, T., *Philosophical Models in Ecclesiology* em *Theological Studies*, 39 (1978), pp. 2-21. Afirma que a Eclesiologia de H. Küng, modelada pelo modo de pensar histórico-fenomenológico, herdado de Heidegger que põe

Contudo, a multiplicação das Eclesiologias, inerente ao pluralismo teológico, gerou profunda crise no pensamento eclesiológico tradicional, porque é difícil transpor o modo de pensar, o modelo eclesiológico e a linguagem de uma Eclesiologia para o pensamento, modelo eclesiológico e linguagem de outra Eclesiologia. Esta crise atinge todos os membros da Igreja; todos os seus sectores e manifestações porque há sempre uma relação vital entre uma Eclesiologia científica e a consciência da Igreja; entre esta e a vivência do seu Mistério. Há sempre repercussões profundas entre uma teoria teológica sobre a Igreja e a pastoral; entre a experiência e a linguagem <sup>24</sup>.

### III — A Eclesiologia e os Modelos Eclesiológicos

Os modelos eclesiológicos desempenham, nas Eclesiologias científicas, funções análogas às funções desempenhadas pelos «modelos ou paradigmas» nas Ciências da Natureza e nas Ciências Humanas <sup>25</sup>. A utilização de modelos nas Ciências da Natureza e nas Ciências Humanas é um processo normal, porque a inteligibilidade da realidade só é possível mediante a estrutura universal do sistema científico <sup>26</sup>.

Tal processo é ainda mais necessário em Eclesiologia por se tratar da inteligibilidade coerente e articulada da realidade misteriosa

o caminho de acesso à verdade na fenomenologia da história da verdade, permite o diálogo da Igreja com o pensamento actual e uma visão crítica da Eclesiologia tradicional. Para ele, a essência da Igreja manifesta-se mediante formas históricas que vão mudando; mas é através delas que temos acesso ao conhecimento do mistério da Igreja.

<sup>24</sup> Boff, C., *A ilusão de uma nova cristandade*. Revista Eclesiástica Brasileira 38 (1978) pp. 5-17. Cada Eclesiologia gera uma pastoral; e em cada praxe pastoral pode estar a germinar uma Eclesiologia, porque desejamos sempre construir a imagem que tenhamos da Igreja!

<sup>25</sup> A este propósito, são elucidativas as obras de Ramsey T., *Models and Mystery* em *Continuum* 7 (1969) pp. 78-91. Cousin, E., *Models and the Future of Theology*. Lonergan, B., *Method in Theology*, Herder, New York, 1872. Dulles, A., *A Igreja e seus modelos*, ed. Paulinas, S. Paulo, 1978. Este autor faz uma análise tipológica da Igreja, numa perspectiva ecuménica, com os seguintes modelos eclesiológicos:

- A Igreja como Instituição.
- A Igreja como comunhão mística.
- A Igreja como Sacramento.
- A Igreja como arauto.
- A Igreja como serva.

<sup>26</sup> Freund, J., *A Teoria das ciências humanas*, Socicultur, Lisboa (1977), p. 155.

da Igreja. Os modelos eclesiológicos são uma representação global da Igreja, feita mediante realidades conhecidas pela experiência ou mediante imagens culturais ou conceitos elaborados pela Teologia. Reflectem a realidade do Mistério da Igreja e permitem uma compreensão análoga das componentes constitucionais e institucionais da mesma. Tais modelos eclesiológicos podem ser modelos bíblicos, quando formulados a partir das imagens da Escritura sobre a Igreja, por exemplo, o modelo eclesiológico de Corpo de Cristo, de povo de Deus. Podem ser modelos teológicos, quando formulados pela reflexão teológica, por exemplo, a Igreja-sacramento; ou então sócio-políticos, por exemplo, a Igreja como sociedade perfeita; ou então filosóficos, quando tirados de alguma concepção filosófica da realidade ou das imagens de qualquer cultura, por exemplo, o modelo neo-platónico da Igreja <sup>27</sup>.

Cada modelo eclesiológico possui uma visão global e englobante da realidade eclesial; e constrói uma imagem lógica da Igreja. Tal imagem funciona, dentro da estrutura do círculo hermenêutico, como critério de interpretação dos dados bíblicos e dogmáticos sobre a Igreja. Orienta a sistematização articulada e coerente da doutrina das fontes da Revelação. Esclarece as relações mútuas dos diferentes aspectos do mistério da Igreja e descobre novas dimensões. Abre novos horizontes para encontrar soluções para os problemas sentidos e vividos. Sugere consequências. Gera deduções enriquecedoras. Apresenta novas perspectivas, dentro das quais se ultrapassam problemas de outros modelos eclesiológicos ou se formulam em termos diferentes. Usando de linguagem musical, podemos afirmar que os modelos eclesiológicos funcionam, nas Eclesiologias, como «uma clave eclesiológica» que determina a compreensão, a escala de valores e a hierarquização dos dados originários e fundacionais da Igreja; orienta a pastoral; motiva as lealdades e compromissos dos seus membros; gera um ideal eclesial que provoca aspirações e interrogações, mobilizando todos os sectores da Igreja.

A sucessão dos modelos eclesiológicos desencadeou autênticas revoluções eclesiológicas na História da Eclesiologia, semelhantes às

<sup>27</sup> O'Meara, Th., *Philosophical Models in Ecclesiology* em *Theological Studies*, 39 (1978), pp. 3-21. Os principais modelos filosóficos utilizados na Eclesiologia foram, segundo o autor: O modelo neoplatónico, no qual a Igreja aparece como uma hierarquia iluminadora; o modelo aristotélico das quatro causas, o modelo nominalista no qual a vontade determina a realidade através da linguagem; o modelo idealista do auto-desenvolvimento eclesial; o modelo histórico-fenomenológico da sua revelação parcial na história...

revoluções científicas, geradas pelos novos sistemas científicos; ou semelhantes às revoluções culturais, desencadeadas pela transformação da imagem do mundo <sup>28</sup>. Transformam o horizonte da consciência eclesial, porque cada modelo eclesiológico tem os seus critérios, as suas certezas, os seus valores, as suas interrogações e respostas, as suas prioridades e os seus compromissos; as suas evidências e as suas fraquezas.

Cada Eclesiologia tem o seu modelo favorito; que se transforma em «paradigma», quando pretende interpretar os dados da Revelação, explicar e sistematizar a multiplicidade e variedade dos aspectos do Mistério da Igreja na base de um único modelo eclesiológico. O modelo-paradigma adoptado funciona como o espaço hermenêutico da respectiva Eclesiologia; e tal Eclesiologia transforma-se na Eclesiologia oficial, que justifica cientificamente os critérios, as evidências, o sistema de valores do seu modelo eclesiológico; e esclarece as suas obscuridades e pontos debéis <sup>29</sup>.

Para melhor entender o que foi dito, exemplifiquemo-lo com alguns modelos eclesiológicos.

3.1 *O modelo eclesiológico da Igreja, sociedade perfeita.* Para a Eclesiologia institucionalista, que deteve uma posse pacífica desde a Contra-Reforma, a Igreja é uma sociedade perfeita, historicamente identificável. Possui uma constituição divina. Tem umas leis. Está provida de um corpo governativo. Concebido como uma Hierarquia em forma de pirâmide, é o elemento formal na estruturação da Igreja. Possui um rol de identificação dos seus membros que a aceitam e a reconhecem como tal. Dispõe dos meios aptos para realizar o seu fim religioso e sobrenatural <sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Boff, L., *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis (1971), p. 61. A imagem do mundo é uma componente tão caracterizante de uma cultura que a sua decomposição significa a dissolução da mesma; o que está comprovado pelos estudos feitos por W. Jaeger sobre a cultura grega, pelos estudos de J. Huizing sobre a queda do mundo medieval e os estudos de Tönnbee sobre a história.

<sup>29</sup> Dulles, A., *A Igreja e seus modelos*, Ed. Paulinas, S. Paulo (1978), pp. 29-31. Um modelo eleva-se à categoria de paradigma, quando se torna dominante numa Eclesiologia; quando é capaz de dar conta de todos os dados da Escritura, da Tradição e da experiência dos fiéis; e é capaz de resolver grande variedade de problemas e erradicar anomalias ainda não resolvidas.

<sup>30</sup> Belarmino, R., *De controversiis*, Tom. 2, Lib. 3, cap. 2, Giuliano Napoles (1956). A sua Eclesiologia tornou-se clássica na orientação da Ecle-

A Eclesiologia institucionalista procurou uma inteligibilidade científica da Igreja fazendo uma interpretação coerente da doutrina das Fontes da Revelação sobre a Igreja na base do modelo societário da mesma. Teve os seus valores. Conseguiu, efectivamente, conferir vigor às estruturas jurídicas, sacramentais, doutrinárias e governativas da Instituição divina. Manteve e esclareceu a identidade institucional e constitucional da Igreja de cada época com a Igreja das origens. Fomentou a estabilidade dos seus membros, despertando neles um forte sentido da identidade corporativa e de lealdade institucional. Mas obscureceu, deformou e criou muitas ambiguidades em vários aspectos do Mistério da Igreja, embora tal modelo tenha sido canonizado pelo Magistério <sup>31</sup>.

As fragilidades da Eclesiologia institucionalista foram denunciadas pela crítica feita por alguns padres e peritos conciliares ao esquema preliminar da Constituição Lumen Gentium <sup>32</sup>. Tal Eclesiologia identificava-se com uma «Hierarcologia» ao reduzir a reflexão sobre a Igreja à reflexão sobre os poderes da Hierarquia que governa, ensina e santifica; com uma imagem clericalista da Igreja. O clero era a sua base; a Hierarquia, fonte do poder que fôra concebido em forma piramidal ao concentrar o poder no papa, passando pelos bispos até aos presbíteros; a ponto de reduzir o apostolado dos leigos a uma participação no apostolado da Hierarquia. Transformou-se numa Eclesiologia jurídicista ao interpretar a autoridade na Igreja com os padrões do Direito no Estado secular; ao juridicizar o poder de ensinar, impondo a doutrina com a ameaça de sanções; ao juri-

---

siologia posterior. A sua definição da Igreja única e verdadeira inclui os elementos constitutivos de uma sociedade perfeita. A Igreja é «coetus hominum», reunidos pela profissão da mesma fé, consociados na comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores e especialmente do único Vigário de Cristo na terra, o Romano Pontífice. A Igreja é uma sociedade perfeita tão visível e palpável como a comunidade do povo romano ou como o reino de França ou como a República de Veneza.

<sup>31</sup> A primeira redacção da Constituição Dogmática «De Ecclesia Christi» do Vat. I afirmava: A Igreja tem todos os sinais de uma verdadeira e perfeita sociedade. Coll. Lacensis, Herder, Friburgo (1890), vol. 77, p. 567 s. Embora a definição não ficasse na redacção definitiva, ficou, porém, a imagem da Igreja como uma sociedade perfeita. Cf. L. G. n.º 8.

<sup>32</sup> O Bispo de Burges, Emile de Smedt, caracterizou o esquema preliminar, na primeira sessão do Concílio, com as palavras que ficaram famosas, de clericalismo, de juridicismo, de dualismo, de institucionalismo e de triunfalismo. Acta Concilii Vaticani II, vol. I par. 4 Typis Polyglottis, Cidade do Vaticano (1971), pp. 142-144.

dicizar o poder de santificar, limitando e condicionando a eficácia dos ministérios e dos sacramentos às prescrições canônicas. Fomentou uma imagem dualista da Igreja com a distinção entre a Igreja que governa e a Igreja governada, entre a Igreja que santifica e a Igreja santificada, entre a Igreja docente e Igreja discente. Caiu no Institucionalismo, fomentando a patologia das Instituições ao dar um tratamento preferencial ao Institucional, descuidando a dimensão teologal da Igreja. Gerou sintomas de uma Igreja triunfalista ao reivindicar o monopólio da salvação que administra, embora com a santa preocupação de salvar o mundo, metendo-o na Igreja, em vez de se preocupar com situar-se no mundo <sup>33</sup>.

3.2 *O modelo eclesiológico da Igreja, Corpo de Cristo.* O movimento teológico de regresso às Fontes redescobriu o valor da imagem bíblica da Igreja como corpo de Cristo, cultivada pela Tradição <sup>34</sup>. Pareceu o mais apto para fazer a teologia da Igreja e ultrapassar as fraquezas do modelo eclesiológico da Eclesiologia institucionalista, dentro da tendência universalizante da Teologia cristocêntrica <sup>35</sup>. Reagindo contra a aridez dos modelos institucionais, difundiu-se e popularizou-se o modelo eclesiológico do corpo de Cristo, canonizado por Pio XII na encíclica «Mystici Corporis Christi» <sup>36</sup>. Para a Eclesiologia do Corpo de Cristo, a Igreja é um organismo sobrenatural vivificado pelo Espírito e realizado pela efusão da graça divina.

<sup>33</sup> Congar, Y., *La Iglesia como Institución em Concilium* 91 (1974). O Institucional não inclui o Institucionalismo como o ministério do papa não inclui em si o papalismo; nem a lei, o legalismo; nem o dogma, o dogmatismo; mas podem degenerar, caindo neles!

<sup>34</sup> Merch, E., *La Théologie du Corps mystique*, Paris (1946). Y. Congar, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne em Hist. des Dogmes* III/3, Paris (1970), p. 421 s. A Igreja é corpo de Cristo: estabeleceu-se como tese fundamental durante o séc. XIX com J. A. Mohler e seus discípulos na escola de Tubinga e com Pessaglia e Schrader na escola romana, guiados pela «Dogmata Theologica» de Thomassin.

<sup>35</sup> Congar, Y., *Dogme Christologique et Eclesiologie*, Wurzburg (1954), p. 239 s. Ao comentar o entusiasmo sobre a encíclica de Pio XII — *Mystici Corporis Christi* — (1943), de Dom Clément Laline, diz que haveria o perigo de cair na «heresia eclesiológica» ao esquecer Jesus Cristo, por tanto falar da Igreja.

<sup>36</sup> Para a bibliografia sobre o conceito paulino da Igreja como Corpo de Cristo. Cf. H. Küng, *La Iglesia*, Herder (1969); e o tratamento que o próprio H. Küng lhe dedica.

O modelo eclesiológico do corpo de Cristo é mais orgânico do que sociológico; é mais teologal do que institucional, embora a encíclica «Mystici Corporis Christi» procurasse harmonizar o modelo de corpo de Cristo com o modelo societário da Eclesiologia tradicional. O Vat. II reafirma a ideia de que a Igreja é corpo de Cristo, mas recua nalgumas posições teológicas da encíclica «Mystici Corporis Christi» <sup>37</sup>.

O modelo eclesiológico de corpo de Cristo permitiu fazer uma Eclesiologia alicerçada na dimensão cristológica da Igreja, concentrada na sua face interior, no seu dinamismo teologal e na solidariedade mística dos seus membros. Contudo, o modelo eclesiológico de corpo de Cristo tem, também, os seus pontos débeis; quer na corrente de interpretação jurídica, quer na corrente de interpretação biológica ou organológica. Ao conceber a Igreja em termos de incarnação biológica de Cristo como cabeça do organismo eclesial, incorreu no perigo de divinizar de tal maneira a Igreja que tornava ininteligível o pecado na Igreja e pouco esclarecida a autonomia, a responsabilidade pessoal e a liberdade dos seus membros; sobretudo, na corrente eclesiológica que propunha a relação de Cristo com a Igreja em termos de relação hipostática <sup>38</sup>.

3.3 *O modelo eclesiológico da Igreja, Sacramento de Cristo.* No intuito de compor e harmonizar os aspectos externos da Igreja, numa síntese inteligível, muitos teólogos apelam para o conceito da

<sup>37</sup> Martelet, G., *Horizon Théologique de la deuxième session du Concile em Nouv. Rev. Théologique* 86 (1964). Conf. L. G. n.º 7.

— O Vat. II distingue entre a Igreja como sociedade hierárquica e Igreja como corpo de Cristo, o que a encíclica parecia identificar.

— A estrutura da Igreja é como instrumento do Espírito de Cristo que Ele vivifica, construindo o Seu corpo.

— As fronteiras do Corpo Místico não coincidem com as da Igreja católica romana, distanciando-se da encíclica que afirmava que o Corpo Místico se identificava com a Igreja católica romana.

<sup>38</sup> Hamer, J., *The Church is a Communion*, Sheed & Ward, New York (1964), p. 117. Ao comentar os antecedentes da encíclica «Mystici Corporis Christi» expõe o desenvolvimento da Eclesiologia do Corpo de Cristo entre os quais sublinha a posição de Karl Pelz (1939) que aventou a hipótese de união hipotática extensiva a todos os cristãos — pancristismo.

Igreja como sacramento, que o Vat. II introduziu nos seus documentos<sup>39</sup>.

Para a Eclesiologia sacramental, a Igreja é sacramento de Cristo para nós. Ela representa-O e torna-O realmente presente; e Cristo ressuscitado manifesta-Se nela. Ela continua a Sua obra e é a Sua própria continuação. E Cristo faz dela um sinal e o instrumento da união íntima com Deus e da unidade de toda a humanidade<sup>40</sup>.

O modelo eclesiológico da Igreja-sacramento tem muitos aspectos que o recomendam para fazer uma Eclesiologia coerente e articulada. Situa o mistério da Igreja dentro da estrutura sacramental da história da salvação; e expõe-o à luz do Mistério de Cristo, sacramento de Deus que é o fundamento e o princípio hermenêutico da sacramentalidade da Igreja. Cristo é sacramento de Deus, porque n'Ele e por Ele se manifesta e realiza em forma humana e mundana a autocomunicação escatológica de Deus à humanidade, a união definitiva do homem com Deus e dos homens entre si. A Igreja é o sacramento do Cristo glorificado porque, nela e por ela, se manifesta e realiza em forma humana e mundana a graça da filiação divina de Cristo, concedida à humanidade pelo Espírito Santo<sup>41</sup>. O Pai invisível fez-se visível pela missão histórica do Filho incarnado; e o Cristo glorioso torna-Se visível na Igreja pela missão do Espírito Santo. Além disso, o conceito teológico de sacramento esclarece melhor a relação de Cristo com a Igreja como Seu corpo, e a multiplicidade dos sinais da presença de Cristo na comunidade.

O modelo sacramental da Igreja oferece uma maior inteligibilidade das relações entre a dimensão exterior e a dimensão interior

<sup>39</sup> Smulders, P., *La Iglesia del Vat. II*, ed. conduzida por Barauna G. Flors, Barcelona (1968). Seguindo as pegadas de Henri de Lubac, alguns teólogos, de primeira grandeza, desenvolveram a Eclesiologia sacramental.

Semmelroth, *El nuevo Pueblo de Dios como sacramento de salvación*, *Mysterium salutis IV/I*, pp. 298-370. Schillebeeckx, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, Sigueme, Salamanca (1971), cap. III e IV. Y. Congar, *Un peuple Messianique*, Du Cerf, Paris (1975) e em *Concillium I* (1965), pp. 9-33. J. Groot em *Concillium 3* (1968), pp. 51-66. G. Martelet, *De la sacramentalité propre à l'Église* em *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973), pp. 25-42. K. Rahner em *Escritos de Teologia*, IV, p. 307 s. etc.

<sup>40</sup> L. G. I, 9, 48, Sac. C., 29. Ad Gentes 5. G. et Spes, 42.

<sup>41</sup> Alfaro, J., *Cristologia y antropologia*, Cristiandad, Madrid (1973), pp. 121-140. A sacramentalidade da Igreja situa-se dentro da economia da graça que é sempre encarnacional, porque a auto-comunicação de Deus ao homem implica a elevação do humano, a expressão e realização do Divino.

da Igreja, entre o institucional e o carismático, entre o estrutural e o teologal. A Igreja é sacramento visível da graça invisível de Cristo. O visível da Igreja significa o que contém; e contém o que significa; confere a graça que contém; e contém-na precisamente enquanto a confere. Como sacramento tem de procurar ser aquilo que deve aparecer; e deve aparecer aquilo que é: a tangibilidade histórica da graça redentora de Cristo, a vontade salvífica de Deus revelada em Cristo, a presença do Salvador crucificado e ressuscitado, sinal do Reino e do mundo novo, etc.<sup>42</sup> Permite compreender melhor a necessidade e o processo da «aculturação» da Igreja. Como sinal da graça redentora de Cristo, outorgada aos homens de toda a idade, raça e condição, a Igreja deve encarnar-se em toda a cultura humana.

Apesar das amplas perspectivas do modelo sacramental da Igreja, possui os seus pontos débeis para uma estruturação científica da Eclesiologia. Além da fragilidade na sua fundamentação bíblica, não concede grandes espaços para uma análise coerente das relações mútuas entre os elementos constitucionais da Igreja, nem para a reflexão sistemática sobre a missão da Igreja para o mundo. O sacramentalismo eclesiológico pode induzir a uma atitude de esteticismo narcisista que dificilmente se concilia com o pleno compromisso da Igreja com os valores éticos e sociais.

3.4 *O modelo eclesiológico da Igreja, povo de Deus.* Precisamente os mesmos teólogos, acima citados, que fizeram a Eclesiologia com o modelo sacramental da Igreja, propuseram o modelo eclesiológico do povo de Deus. Incentivados pelo Movimento bíblico e pelo Movimento litúrgico, ampliaram o modelo sacramental da Igreja com o modelo eclesiológico do povo de Deus; dentro da Teologia cada vez mais histórica e escatológica; no contexto do pensamento anti-essencialista e da imagem dinâmica e evolutiva do mundo<sup>43</sup>. Pensada a

<sup>42</sup> O modelo sacramental da Igreja está mais em consonância com a estrutura simbólica da vida humana posta em evidência pelas Ciências do homem. Watzlawick, *Natureza e formas das relações humanas* em *Antropologia Filosófica II*, organizada por Gadamer e P. Vogler Edusp, S. Paulo (1977), pp. 72-93.

<sup>43</sup> McBrien, R., *Church: The Continuing Quest*, Newman Press, Paramus (1970), p. 61. O autor faz uma crítica ao sacramentalismo eclesiológico, que não concede espaço suficiente para a reflexão sobre a diaconia da Igreja. Manifesta a sua satisfação para com as declarações de Schillebeeckx sobre a Igreja como *Sacramento do diálogo* e como *Sacramento do mundo* que ampliam o sacramentalismo estreito da Eclesiologia.

Igreja como sacramento da salvação à luz das investigações histórico-litúrgicas sobre o conceito de Mistério, levantaram-se algumas interrogações sobre as componentes da Igreja como sacramento da salvação.

A corrente da Eclesiologia institucional concentrava a atenção no Institucional, nas estruturas constitutivas da Igreja para determinar o que fazia da Igreja o sacramento da salvação: a instituição, a organização, os sacramentos, as obras e os meios de apostolado, etc. Para a corrente histórico-salvífica, o sacramento da salvação é o mesmo povo de Deus, a comunidade cristã, portador das realidades constituintes da estrutura eclesial<sup>44</sup>.

O Vat. II retomou a mesma dinâmica lógica apresentando a Igreja-sacramento no início da *Lumen Gentium* para propor, ao longo da Constituição, quem era na Igreja o sacramento da salvação<sup>45</sup>. O portador do sacramento da salvação é o povo de Deus, onde cada qual tem a sua própria vocação, os seus próprios dons, o seu lugar dentro do conjunto orgânico. O paradigma eclesiológico do povo de Deus possui a sua perspectiva eclesiológica dentro da qual é situada a doutrina dogmática da Tradição sobre a Igreja.

Para a Eclesiologia do povo de Deus, a Igreja é um povo convocado e congregado pela Palavra de Deus, portador privilegiado da história da salvação que possui dimensão universal, em virtude da Aliança realizada por Deus em Cristo. O modelo eclesiológico do povo de Deus permite que a Eclesiologia científica recupere valores bíblicos fundamentais, situe, de modo coerente, a Igreja na perspectiva da história da salvação escatológica; sublinhe a sua condição itinerante e o seu carácter messiânico; e afirme melhor a sua relação com a humanidade. Apesar de tudo, também este modelo eclesiológico tem os seus pontos débeis e as suas ambiguidades. O carácter de povo de Deus é mais genérico do que o carácter crístico da Igreja. A Igreja é povo de Deus por ser o corpo de Cristo; e não é o corpo de Cristo por ser povo de Deus, porque Israel era povo de Deus, mas não era o corpo de Cristo; ainda que os Santos Padres lhe con-

<sup>44</sup> Congar, Y., *Un Pueblo Messianico, Cristiandad*, Madrid (1975), p. 23. O autor apresenta uma bibliografia abundante e qualificada sobre o assunto.

<sup>45</sup> Congar, Y., *Un Pueblo Messianico, Cristiandad*, Madrid (1975) pp. 99-119. O autor resume o capítulo perguntando: Quem é o sacramento da salvação? E conclui, afirmando: É o povo de Deus. Onde e como? Ao longo de toda a sua vida, de toda a sua história, na História do mundo.

L. G. n.º 1 e 9.

ferissem tal título por extensão, em virtude da sua fé no Cristo que havia de vir. A especificidade da Igreja da Nova Aliança está na sua relação com Cristo. Esclarece a igualdade fundamental dos seus membros, mas não fica tão claro que só Jesus Cristo é o sujeito do poder na Igreja; o que nunca permitirá uma democratização da Igreja no sentido das democracias políticas, porque o povo de Deus não é o sujeito do poder sacramental. Abre novas perspectivas sobre a missão da Igreja para o mundo; mas pode fomentar o sentimento de triunfalismo ao sentir-se um povo privilegiado como povo de Deus, esquecendo a Aliança de Deus com toda a humanidade. Apresenta uma imagem mais dinâmica e histórica do que a imagem estática e contemplativa de Corpo de Cristo; mas pode fomentar uma certa sociologização da Igreja em detrimento da sua dimensão mística e sacramental<sup>46</sup>.

3.5 *O modelo eclesiológico da Igreja, comunhão.* Outra alternativa aos modelos eclesiológicos indicados é o modelo eclesiológico da comunhão, sugerido pelo progresso da Teologia sobre a missão do Espírito Santo no mundo e na Igreja; no contexto de uma cultura antropológica e do pensamento personalista<sup>47</sup>.

Para a Eclesiologia da comunhão, a Igreja é radicalmente uma comunhão de pessoas que se consociam com Deus e umas com as outras em Cristo, pela acção do Espírito. É uma comunhão simultaneamente interna e externa: a comunhão interna de fé, de esperança e de caridade criada pela acção do Espírito Santo, significada e gerada

<sup>46</sup> Congar, Y., *La Iglesia, pueblo de Dios em Concilium I* (1965), pp. 11-37. Ao observar as fraquezas da imagem de Povo de Deus, afirma que ela mostra menos claramente do que a imagem de Corpo de Cristo a novidade e a originalidade da Nova Aliança, na qual os homens são introduzidos pela relação filial com Deus, tornando-se por adopção o que Jesus Cristo é pela sua origem.

<sup>47</sup> Rademacher, A., *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Haas und Grebher, Augsburg (1931), p. 99. Tomando as categorias de Tönnies, afirma que a Igreja é no seu ser interior uma comunidade — (*Gemeinschaft*); e no aspecto exterior é uma sociedade (*Gesellschaft*). Nela, a sociedade é manifestação da comunidade; e a sociedade existe para promover a realização da comunidade.

Congar, Y., *Un Pueblo Messianico, Cristiandad*, Madrid (1975), pp. 104-108. Esta mesma eclesiologia havia sido apresentada por Bonhoeffer em *The Communion of Saints*, Harper & Row, New York (1963), p. 123 s., e comentada por E. Brunner em *The Misunderstanding of the Church*, para quem a Igreja é uma comunhão de pessoas (*Personengemeinschaft*).

pela comunhão externa, concretizada na comunhão com a Hierarquia, na comunhão das Igrejas locais e suas comunidades, na profissão da fé, na disciplina e vida sacramental. Com o modelo eclesiológico da comunhão é mais fácil articular o aspecto da Igreja como comunidade de salvação com o outro aspecto da Igreja como instituição salvadora<sup>48</sup>. Permite articular melhor a missão histórica do Filho com a missão do Espírito Santo, constitutiva da própria Igreja<sup>49</sup>; e aprofundar a reflexão sobre a dimensão carismática e profética da Igreja, sem desvirtuar a sua estrutura cristocêntrica. O primado das pessoas sobre as estruturas permite fazer uma Eclesiologia com categorias antropológicas e sublinhar a dimensão personalista da Igreja; e repensar o relacionamento humano, a partilha dos dons e dos bens dentro da Igreja, a cordialidade efusiva e comunicativa dos seus membros, que deve manifestar a comunhão teologal da graça e da caridade<sup>50</sup>.

3.6 *Outro modelo eclesiológico da Igreja é a fraternidade evangélica.* Na sequência da lógica interna da Eclesiologia da comunhão há quem prefira fazer a Eclesiologia com o modelo eclesiológico da fraternidade evangélica<sup>51</sup>. Fazem-no re-interpretando o mistério da Igreja,

<sup>48</sup> Hamer J., *The Church Is a Communion*, Sheed & Ward, New York (1964), p. 93.

<sup>49</sup> Muhlen, H., *Una Persona mystica*, Schoning, Paderborn (1968). O autor começa por considerar que a imagem de Povo de Deus e de Corpo de Cristo são basicamente metafóricas; e situam-se na perspectiva do sociologismo e biologismo eclesiológicos. Faz a Eclesiologia dentro da Pneumatologia. O Espírito Santo, enviado por Cristo aos crentes, realiza na Igreja e na humanidade a missão correspondente ao que Ele é no mistério da Trindade: uma pessoa na comunhão de pessoas. O fundamento ontológico sobrenatural da inteligibilidade do mistério da Igreja é o Mistério originário da Pessoa do Espírito Santo. A Igreja é a Pessoa do Espírito Santo em comunhão com Cristo e os seus membros. A união do Espírito com a Igreja é mais do que jurídica e moral; qualifica-a de «Personalógica».

<sup>50</sup> Mesters, C., *Uma Igreja que nasce do povo*, Vozes, Petrópolis (1975), p. 150 s. O fundamento eclesiológico das comunidades eclesiais de base é a Eclesiologia da comunhão. Sob a acção do Espírito de Deus nasceu o Filho de Deus da Virgem Maria. Sob a acção do Espírito de Deus nasce hoje a Igreja de Jesus na humanidade. Falam de «ecleslogénesis» em vez de fundação da Igreja.

<sup>51</sup> Maertens, T., *Los grupos pequeños y el futuro de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca (1973). Cfr. *Modelos de la Iglesia en tensión hacia un rostro evangélico em Concilium* 9 (1974). *La Iglesia del futuro em Sal Terrae* 767 (1977). *Los testigos de la fraternidad em Concilium* 6 (1971).

as componentes institucionais e constitucionais e a doutrina sobre a Igreja desde o horizonte da Filiação divina dos baptizados, desde a Fraternidade de Jesus Cristo com os homens e de estes entre si, gerada pela acção do Espírito Santo. Realizam-no, fazendo uma nova síntese da doutrina e uma nova coordenação dos diferentes aspectos do mistério da Igreja, desde a perspectiva da fraternidade evangélica, como o Vat. II o fez com o modelo eclesiológico de Povo de Deus.

Para a Eclesiologia da Fraternidade evangélica, o mistério da Igreja deve ser pensado desde a história trinitária de Deus com o mundo, acontecida e revelada na missão histórica do Filho de Deus-Pai e pela missão do Espírito Santo no mundo<sup>52</sup>. Tudo o que nela acontece, acontece trinitariamente. Tudo procede do Pai por mediação de Cristo e acção do Espírito Santo. Tudo o que ela faz, fá-lo trinitariamente. Tudo nela se faz em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo<sup>53</sup>. O Pai dá-Se à Igreja, dando-Se em Seu muito amado Filho como Pai de Família, fazendo dela a família dos filhos no Seu Filho; e o Filho dá-Se à Igreja, dando-lhe o Seu Espírito, fazendo dela povo de Deus-Pai, e a Igreja acontece como corpo de Cristo-primogénito de muitos irmãos, numa fraternidade evangélica<sup>54</sup>.

Para a Eclesiologia da Fraternidade evangélica, a Igreja é, na linha

<sup>52</sup> Moltmann, J., *La Iglesia fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca (1978), p. 73-89. Para o autor, a Eclesiologia deve ser feita desde a Cristologia, porque a Igreja é a Igreja de Cristo; e Cristo, o sujeito, o fundamento e o modelo da Igreja. Sem Cristo não há Igreja, porque a Igreja é Cristo no seu corpo. Sem Cristo a Igreja é um mito, porque ela é o sacramento histórico de Cristo. Portanto, a compreensão do Mistério da Igreja depende da compreensão do Mistério de Cristo. Consequentemente, às diferentes Cristologias correspondem diferentes Eclesiologias.

Mas o Mistério de Cristo só pode ser entendido trinitariamente, segundo todas as Tradições do Novo Testamento. Portanto, à Cristologia trinitária do N. T. deve corresponder uma Eclesiologia trinitária.

Na mesma linha, está Gomez e Guerrero J., *El anuncio del Dios cristiano*, ed. Secretariado Trinitário, Salamanca (1979), pp. 93-94.

<sup>53</sup> Miller, J., *La Teologia dopo il Vat. II*, Brescia, Morcelliana (1967), p. 151. A Igreja como Mistério é a base e o sentido profundo da Const. Lumen Gentium, n.º 2-4, que concebe a Igreja como sacramento da auto-comunicação do Pai pelo Filho no Espírito Santo ao mundo.

<sup>54</sup> Ratzinger, J., *La fraternidad cristiana*, Taurus, Madrid (1962), p. 23. As conotações protestantes da imagem eclesiológica da «fraternidade evangélica», frequente na Eclesiologia protestante, levantam suspeitas na Eclesiologia católica.

Ngühlen, H., *Una persona mystica*, ed. Schoningh, Paderborn (1968), p. 183. As propriedades da Igreja do N. T. são além da Unidade, Santidade, Catolicidade, Apostolicidade, a Escatologicidade e a «Fraternidade».

vertical, a Família de Deus, gerada pela acção do Espírito que faz dos seus membros «filii in Filio»; na linha mais horizontal, é a Fraternidade evangélica, gerada pela acção do Espírito fraternal que faz Cristo irmão de cada homem e faz os membros da Igreja irmãos uns dos outros. Tal modelo eclesiológico é o que melhor corresponde à dimensão trinitária da Igreja, e à especificidade mais radical da Igreja da Nova Aliança: A Igreja está na comunhão do Pai pelo Filho no Espírito Santo. O carácter filial do povo da Nova Aliança, renascido pela acção do Espírito, faz da Igreja a família de Deus; e o carácter fraternal dos seus membros faz dela uma fraternidade evangélica, formada pelo Unigénito do Pai feito Primogénito de muitos irmãos e por todos os que nasceram do Pai, tornando-se participantes da filiação divina de Jesus, pela acção do Espírito filial e fraternal<sup>55</sup>.

Além de uma ampla raiz bíblica e de um vigoroso fundamento teológico, o modelo eclesiológico da fraternidade evangélica oferece uma perspectiva importante para fazer uma nova síntese da doutrina sobre a Igreja e articular as dimensões do seu mistério, numa próxima Constituição conciliar<sup>56</sup>. E corresponde às aspirações e respiração da humanidade por uma fraternidade universal, que o próprio Concílio Vat. II reconhece como um dos sinais dos tempos<sup>57</sup>, e contém em si mesmo profundas implicações pastorais<sup>58</sup>.

JOAQUIM MONTEIRO

Professor do I. C. H. T.

<sup>55</sup> Brox, N., *Perfiles del cristianismo en su periodo más primitivo*, em *Concilium* 67 (1971), pp. 31-49.

<sup>56</sup> Boff, L., *A fé na periferia do mundo*, Vozes, Petrópolis (1978), p. 10. O hoje kairológico tem de ser vivido e interpretado dentro do hoje cronológico, porque os conteúdos do tempo histórico desafiam a consciência cristã. A mensagem da fraternidade evangélica não é nova; mas o que seria novo era fazer da fraternidade evangélica o princípio hermenêutico e arquitectónico da Eclesiologia.

<sup>57</sup> G. et S. n.º 9 e 22.

<sup>58</sup> A. Sanon, *La universalidad del mensaje cristiano y la pluralidad de culturas* em *Concilium* 155 (1980), pp. 258-272. O autor informa da opção pastoral do episcopado do Alto Volta, inspirada na imagem da Igreja como família de preferência a outras. Martin M., *De dos em dos*, Sígueme, Salamanca, (1980) 75-145. Boff, L., *Uma Igreja que nasce do povo*, Vozes, Petrópolis (1975) 201-237. A experiência da realidade e as interrogações sobre o significado da Igreja nas periferias geo-políticas e geo-culturais não são as mesmas interrogações da Igreja estabelecida nos «centros de dependência». E o modo de perguntar é um pressuposto para compreender a mensagem da Igreja sobre o seu mistério, porquanto as perguntas funcionam como uma pré-compreensão das respostas, na dialéctica do círculo hermenêutico.

## NOTAS E COMENTÁRIOS

### BIBLIOGRAFIA PARA A HISTÓRIA DA IGREJA EM PORTUGAL (1961-1963)

#### INTRODUÇÃO \*

Há quem pense refazer a *História da Igreja em Portugal* de Fortunato de Almeida. Muito útil pode mostrar-se para tal fim o *Dicionário da História da Igreja em Portugal* que está a ser publicado, sob a direcção de A. Banha de Andrade, mas necessária se torna também uma bibliografia completa na matéria. Esperamos, se as circunstâncias o permitirem, contribuir nesta revista para essa tarefa.

O período escolhido (1961-63) não é por si particularmente significativo no conjunto da produção bibliográfica portuguesa, ainda que seja curioso notar os grupos de escritos impulsionados pelos centenários e pelos Congressos (Beato Nuno, Gonçalo de Lagos, etc.). Está-se também nas vésperas do II Concílio do Vaticano. Os limites foram, porém, determinados simplesmente por um trabalho deste género já efectuado numa revista cultural dos franciscanos portugueses<sup>1</sup>, que publicou uma resenha bibliográfica de obras saídas entre 1953 e 1960 para a história da Igreja em Portugal. Estes artigos da *Itinerarium* são obra de vários autores, com critérios diferentes. Têm alguns erros e estão naturalmente incompletos. Será de refazer estes dados juntando outros e utilizando um critério coerente e de prática consulta. Considerei contudo mais urgente continuar o trabalho realizado pela benemérita revista, prosseguindo nos anos em que não existe nenhuma recolha.

A busca foi iniciada com a consulta do *Boletim de Bibliografia Portuguesa*, editado pela Biblioteca Nacional desde 1935, e do *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, que se publicou por alguns anos (1960-73). Estes dados foram completados com visitas às Bibliotecas: Nacional de Lisboa, Municipal do Porto, do Vaticano, da Universidade Gregoriana, do Colégio Português em Roma.

Como critério geral procurei reunir toda a produção que fosse obra de história, embora por regra excluísse obras de carácter geral, que só indirectamente e muito parcial e sumariamente interessariam à história da Igreja. Obras de carácter pastoral, como

\* Este trabalho foi inicialmente preparado e apresentado como parte da prova final do Curso da Escola Vaticana de Biblioteconomia. A forma actual é fruto de uma larga revisão e amplitude.

<sup>1</sup> MOREIRA, A. Montes, *Panorama intelectual — História Eclesiástica de Portugal (1953-1954)*, in *Itinerarium* 1 (1955) 540-556. 734-749 935-950; SILVA, J. Maciel da Costa e, *Panorama [...] (1955-1956)*, in *Itinerarium* 3 (1957) 623-631; ID., *Panorama [...] (1957)*, in *Itinerarium* 4 (1958) 534-540; GONÇALVES, Manuel, *Panorama [...] (1958)*, in *Itinerarium* 5 (1959) 345-349; A'ONSO, António M., *História Eclesiástica de Portugal (Panorama bibliográfico) (1959-1960)*, in *Itinerarium* 9 (1963) 150-161.