

O Povo de Deus como modelo da estrutura jurídica da Igreja

1 — A projecção teológica-jurídica do Vaticano II

Ao longo destas duas décadas, que já decorreram após o Vaticano II, tem-se vindo a assistir a uma proliferação de publicações com carácter científico empenhadas em reflectir e analisar o que vulgarmente se designa de «dimensão jurídica» do Concílio¹. Ou se preferirmos uma terminologia mais técnica, a «objectivização do valor jurídico» dos textos conciliares².

Tal tarefa apresenta-se perfeitamente legítima pois, como advertem alguns autores, se o magistério do Vaticano II não constitui um património de disposições legais ele equilibra uma «parte doutrinal e exortiva com outra de ordem prática e normativa»³.

Não admira portanto que um jurista de indiscutível autoridade como J. Maldonado tenha abordado tal questão nos seguintes termos: «O que o Concílio — refere — pronunciou em formas obrigatórias de conduta dirigidas aos membros da Igreja, possui, dado o poder legislativo que lhe compete, verdadeira força de regra de direito para eles. Tais formas de conduta contêm-se nas decisões conciliares,

¹ Sem pretensões de apresentar uma bibliografia exaustiva sobre a matéria, citamos P. Gismondi, *I principi conciliari e il diritto canonico*, em «Il diritto ecclesiastico», 78 (1968) I, pp. 3 e ss.; J. Lopez Ortiz, *Valoraciones y decisiones jurídicas en el Concilio Ecumenico Vaticano II*, em «Ius Canonicum» 6 (1966) pp. 5 e ss.; W. Onclin, *Church and church Law*, em «Theological Studies», 28 (1967) pp. 733 e ss.; P. Lombardia, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, em «Ius Canonicum» 9 (1969) pp. 101 e ss.; K. Moersdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, em «Arkiv für katholisches Kirchenrechts», 134 (1965) pp. 72 e ss.; A. de La Hera, *Introducción a la Ciencia del Derecho Canónico*, Madrid, 1967; P. Felici, *El Concilio Vaticano II y la nueva codificación canónica*, em «Ius Canonicum», 7 (1967) pp. 307-330.

² Cfr. P. J. Viladrich, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona, 1969, pp. 201-285; J. Maldonado, *Curso de Derecho canónico para juristas civiles. Parte general*, Madrid, 1967, p. 471.

³ Cfr. López Ortiz, *op. cit.*, p. 6.

principalmente nos *decretos*, mas também nas *constituições e declarações*»⁴.

«Existem, porém — prosegue J. Maldonado — normas jurídicas de formulação geral que, para a sua aplicação individual, necessitam de uma legislação complementar de detalhe e, por outro lado, há, entre os textos conciliares, muitas declarações de princípios doutrinários que necessitam de serem traduzidas por leis concretas».

«Por isso — conclui — à parte do que possa ter vigência imediata, resulta necessária a adopção de uma legislação aplicadora do Concílio»⁵.

A fazer-se, hoje, um balanço de todo esse trabalho desenvolvido na preocupação de aprofundar e analisar tal «objectivização do valor jurídico do Concílio», haverá que considerá-lo altamente positivo e fecundo.

Em primeiro lugar, porque o Concílio favoreceu decisivamente a transformação do Direito Canónico, constituindo-se em factor de «dinamização do fenómeno jurídico da Igreja»⁶.

De facto, hoje uma das críticas mais veementes que se levantam contra o Código de Direito Canónico de 1917 é aquela de nele se ter verificado uma ruptura histórica com as grandes colecções canónicas anteriores⁷, apesar de, no prefácio da edição autêntica, o cardeal P. Gasparri declarar formalmente vir o Código na linha das grandes colecções canónicas elaboradas ao longo da história da Igreja⁸.

Aquela compilação oficial da Igreja não escapou ao positivismo que lavrou, no século XIX, no domínio do conhecimento jurídico, instaurando o método da assim designada «jurisprudência pura».

⁴ Cfr. *op. cit.* e *loc. cit.*

⁵ Cfr. *op. cit.* e *loc. cit.*

⁶ Cfr. P. Lombardia, *El Derecho en el actual momento de la vida de la Iglesia*, em «Palabra», Madrid, 1968, pp. 8-12; P. J. Viladrich, *op. cit.*, p. 202.

⁷ Cfr. S. Kuttner, *Il Codice di Diritto canonico nella Storia*, «Commemorazione del cinquantesimo anniversario della promulgazione del Codex Iuris Canonici», vol. publicado pela «Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico», Roma, 1967, pp. 19 e ss. e 27 e ss.; P. J. Viladrich, *Teoria de los derechos fundamentales...* cit., pp. 24-29.

⁸ Cfr. Edição autêntica de 1917: *Codex Iuris Canonici Pii X Pont. Max. iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo. Petro Card. Gasparri auctus*, Roma, 1917, pp. XIX-XXXVIII.

Estabelecendo a tese fundamental de uma identidade absoluta entre jurídico e direito positivo, recusava-se toda a validade científica à busca de elementos que ultrapassassem a realidade jurídica vigente ou escapassem, na sua elaboração lógico-formal, à investigação empírica⁹.

A ciência do Direito teria de pagar pesado tributo ao deixar-se subjugar pelo positivismo: desaparece do seu âmbito a Filosofia do Direito; são afastados do campo jurídico (e referenciados como pré ou metajurídicos...) elementos que, não podendo ser demonstrados empiricamente, eram-no pela análise filosófica ou teológica.

S. Kuttner apresenta-nos uma visão algo pessimista sobre a influência que o positivismo teve no Código de Direito Canónico de 1917.

Refutando poder o Código de Pio X inserir-se na genuína tradição canónica, o citado canonista refere que, pela estrutura geral metodológica, aquela compilação distinguia-se nitidamente dos textos canónicos da Igreja antiga, ou medieval, ou pós-tridentina e que, ao contrário, aproximava-se da série de codificações civis do séc. XIX¹⁰.

S. Kuttner descrevia o método jurídico positivista como aquele que professava uma confiança absoluta no ideal da fórmula abstracta, na construção quase matemática de um sistema jurídico impecável, num conjunto racional de todas as normas jurídicas reduzidas à pura formalização, avulsas das situações sociais concretas que formam o fundo material donde surge o Direito¹¹.

De doutrina influenciadora na compreensão e interpretação da realidade jurídica, o positivismo vai-se progressivamente afirmando como método construtor do sistema jurídico: um sistema jurídico matematicamente elaborado com conceitos puros, expurgados cuidadosamente de toda a contaminação estranha ao Direito.

A «jurisprudência pura» garantiu uma autonomia e independência

⁹ Para uma visão geral das correntes positivistas e sua influência nas ciências jurídicas cfr. K. Larenz, *Metodologia de la ciencia del Derecho*, trad. espanhola de E. Gimbernat Ordeig. Barcelona, 1966, pp. 51-84; L. Recasens Siches, *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*; L. Legaz Lacambra, *Filosofia del Derecho*, Barcelona, 1961, pp. 109 e ss.

¹⁰ *Il Codice di Diritto canonico...*, cit., p. 29.

¹¹ Cf. *op. cit.*, *loc. cit.*

à ciência jurídica. Mas, apostando decididamente na pretensão de converter o positivo no absolutamente objectivo, esvaziou o fenómeno jurídico de toda e qualquer manifestação metafísica¹².

A reflexão e a análise das manifestações jurídicas do Vaticano II urgiram necessariamente um aprofundamento das relações entre Teologia e Direito Canónico: a compreensão mais nítida dos respectivos objectos materiais e formais, as diferenciações metodológicas, as relações subsistentes entre as duas ciências. Relações que se poderão apresentar sumariamente deste modo: a Teologia, reflectindo e analisando os elementos revelados, orienta-se para a formulação da *verdade revelada*, definindo-a com juízos doutrinários. O Direito Canónico recebe os dados teologicamente elaborados, positiviza-os em adequados instrumentos normativos, prescreve determinados comportamentos sociais sob a forma de *juízos práticos* com vista à obtenção do bem comum eclesial¹³.

A Teologia investiga a *vontade de Cristo*, ao passo que o Direito Canónico formula como cumprir no campo sócio-eclesial essa *vontade de Cristo* ou, se pretendermos, estuda a *vontade da Igreja* enquanto se deve manter fiel e ser concretização da *vontade de Cristo*¹⁴.

Por outro lado, o estudo sobre as manifestações jurídicas da doutrina conciliar não poderá deixar de promover um certo tipo de mentalidade científica testificadora da missão eclesial do canonista: para além dos extremos do imobilismo e da ruptura, ser «ponto de união intenso e transitório entre um passado e futuro jurídicos que urge conciliar»¹⁵.

Para o canonista vale, com todas as exigências, o princípio «Ecclesia semper reformanda». Mas vale igualmente aquele outro de que a «Igreja está na História, destinando-se embora a ultrapassá-la»¹⁶ e, por isso, tem um passado, um presente e caminha para o futuro. Hoje, tal trabalho de avaliação da «objectivação jurídica» do

¹² Cf. A. Hernández-Gil, *Metodología del Derecho*, Madrid, 1945, pp. 101-171.

¹³ Cfr. T. I. Jiménez-Urresti, *Direito Canónico e Teologia*, em «Concilium» 8 (1967) pp. 18-25; G. Fransen, *Derecho Canonico y teologia*, em Revista Espanola de Derecho Canonico 20 (1965) pp. 37-45; R. Bidagor, *De nexu inter theologiam et jus canonicum ad mentem F. Suarez*, em «Gregorianum» 28 (1947), pp. 457-470.

¹⁴ Cfr. T. I. Jiménez-Urresti, op. cit.

¹⁵ P. I. Jiménez-Urresti, *Direito Canónico...*, cit., p. 21.

¹⁶ P. J. Viladrich, *La dimension jurídica de la Iglesia*, em «El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia. Texto y analisis critico», Edições Universidade de Navarra, Pamplona, 1971, p. 102.

Vaticano II tem um outro aliciante centro de interesse: o novo Código de Direito Canónico.

Com efeito, na constituição apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* do Papa João Paulo II, pela qual o novo Código foi promulgado, aponta-se que o Código ajusta-se plenamente à natureza da Igreja conforme é proposta pelo magistério do Concílio Vaticano II. Mais ainda: o novo Código pode conceber-se como um grande esforço de transferir, para a linguagem canonística, a eclesiologia conciliar¹⁷.

2 — A estrutura jurídica da Igreja: do Código de Direito Canónico de 1917 ao Código de 1983

Um dos sectores no qual transparece nitidamente aquele grande esforço a que se refere a constituição apostólica é sem dúvida no Livro II do novo Código de Direito Canónico.

Aí se apresenta o tratamento jurídico da estrutura constitucional da Igreja como um povo de Deus.

Entendemos aqui estrutura constitucional — expressão sujeita a variadas e polémicas interpretações na sua acepção mais óbvia: a de que todos os povos estão constituídos, têm uma organização originária do seu actuar concreto.

Tal Livro II, epigrafado sugestivamente *De populo Dei*, mostra-nos à evidência que aí o legislador tentou formular, segundo as exigências da técnica jurídica, o manancial de materiais que o Vaticano II em geral e a constituição dogmática *Lumen gentium* em especial lhe forneceu para tão aliciante tarefa.

Se ela foi ou não coroada de êxito — eis uma questão que, de momento, não cabe aqui discutir¹⁸. Mas uma leitura cuidadosa do conteúdo do Livro II manifesta-nos claramente uma mente do legislador preocupada em elaborar, segundo as exigências do método jurídico, um opulento património teológico-pastoral do Vaticano II.

Tendo em conta que a doutrina conciliar procurou reflectir o

¹⁷ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Libreria Editrice Vaticana, 1983, pp. XI-XII.

¹⁸ Sobre esta matéria poder-se-á consultar a revista *Concilium* 7 (1981) dedicada ao tema: *A revisão do Direito Canónico, uma oportunidade perdida?* e, em especial os artigos aí contidos de James Provost, *O Código Revisto de Direito Canónico, Expectativas e resultados*, pp. 11-19; Thomas Green, *O uso dos textos do Vaticano II no esquema «De Populo Dei»*, pp. 65-67.

mistério da Igreja e traduzir esse mistério, tanto quanto possível, em linguagem humana. E que partindo desta base teológica compete ao legislador formalizar a mesma realidade numas tantas normas que «ajude a comunidade a expressar a sua unidade de acção»¹⁹.

Uma tarefa que envolve riscos consideráveis dentre os quais não serão de menor importância o salvaguardar um mínimo de estrutura essencial que o povo de Deus necessariamente reveste na sua condição histórica e uma suficiente abertura ao Espírito.

E consequentemente, mesmo no plano normativo, dar suficiente relevo à interacção do Espírito que «habita na Igreja e no coração dos fiéis como num templo»²⁰ e assim pôr em evidência o harmonioso equilíbrio entre a Igreja universal, comunhão de igrejas locais e as igrejas particulares «nas quais e pelas quais subsiste a una e única Igreja de Cristo»²¹; e do fiel que actua e realiza a sua dignidade e cooperação na missão da Igreja numa comunidade local, mas simultaneamente se apresenta membro de um único povo de Deus.

Ao legislador, como adverte Ladislav M. Örsy, depara-se sempre esta árdua tarefa de «conjugar a universalidade com a particularidade das igrejas»²².

O seu trabalho apresenta-se envolvido pelo inevitável dilema de que «as estruturas e organização podem ser opressoras da comunidade, mas podem também libertá-la»²³.

De que a «superorganização mutila, mas a falta de organização conduz ao caos e priva a comunidade do seu próprio vigor»²⁴.

Na abundante literatura de apreciação crítica ao novo Código de Direito Canónico, tem vindo a ser sugerida a ideia de que aquela compilação não contém uma estrutura sistemática rígida em que cada um dos seus sectores se apresente em tal relação de dependência e complementaridade que só possa subsistir e ser entendida no contexto de todo o ordenamento.

¹⁹ Cfr. D. Faltin, *Considerationes quaedam de nova legislationis Ecclesiae ordinatione*, em «Appolinaris» 41 (1968) pp. 353-360.

²⁰ L.g., 2.

²¹ *Codex Iuris Canonici* cit., can. 368.

²² *The Creative Role of Constitutional Law in the Church*, em «Studia Canonica», 2 (1968), p. 312.

²³ *The creative Role of Constitutional Law...* cit., p. 320.

²⁴ Ladislav M. Örsy, *The problem of the constitutional Law in the Church* em «The Jurist» 29 (1969) p. 31.

Pelo contrário, os sete Livros do Código foram elaborados com uma relativa autonomia de modo a que ele apareça como uma colecção de pequenos códigos.

Se a regra do Abade Panormitano — segundo a qual, entre Teologia e Direito Canónico, se verifica uma plena «confraternização» de modo a este ser parte daquela²⁵ — pode, em alguma medida, aplicar-se a todo o Código, ela vale principalmente para o Livro II.

Teriam, por isso, de aparecer em tal sector profundas inovações em relação ao Código de Direito Canónico de 1917.

Assim, neste vigorava uma visão personalista da Igreja como «sociedade desigual» constituída, por divina instituição, de clérigos e leigos, podendo uns e outros serem também religiosos.

A Igreja qual mosaico social aparecia constitucionalmente formada por duas categorias de pessoas adequadamente distintas e articuladas organicamente entre si.

Acumulava-se uma terceira categoria que se projectava sobre as duas anteriores (por isso inadequadamente distinta, dizia-se...) em virtude da situação específica daqueles que professavam os conselhos evangélicos num instituto de vida consagrada aprovado canonicamente.

Na explicação da estrutura constitucional da Igreja como «sociedade desigual», conforme aparecia traçada no C. 107, os comentadores socorriam-se de velhos conceitos do Direito Romano como aqueles de *status* e de *ordo*²⁶.

Se o *status*, naquele sistema jurídico, compreendia o conjunto dos direitos e deveres comuns a todos os cidadãos, então tal qualificação ajustava-se aos leigos.

A *ordo*, por sua vez, apresentava-se como estatuto privilegiado, englobando além dos direitos e deveres comuns, especiais prerrogativas. O termo, portanto, adequado para caracterizar, na Igreja, os clérigos²⁷.

Para afirmar a personalidade jurídica da Igreja, o Código promulgado por Bento XV (c. 100, § 1) optou claramente pela sua carac-

²⁵ *Commentaria in III librum Decretalium*, tit. «Ne clerici», c. q.

²⁶ Cf. J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, I, pp. 329 e ss.

²⁷ Cfr. I. Zeiger, *Historia iuris canonici*, II, Roma, 1940, pp. 43-44.

terização de pessoa moral por instituição divina²⁸. Conceito que os canonistas matizavam com tantos outros como «Civitas Christiana», «Sociedade Perfeita» (especialmente os tratadistas de Direito Público Eclesiástico...)»²⁹, «Corporação institucional não territorial, dotada de soberania originária e de capacidade subjectiva pública e privada»³⁰, «Ordenamento jurídico primário ou Ordenamento originário autónomo»³¹, etc., etc....

Qualquer destas tipificações jurídicas possuía a virtualidade de sugerir uma ideia fundamental: a de que a Igreja possuía uma fonte normativa (uma capacidade de produzir normas) própria, autónoma e independente de qualquer ordenamento.

Mas, em abono da verdade, qualquer delas apresentava uma deficiência: não definia quem era o titular das situações jurídicas originadas na Igreja.

Com efeito, ao caracterizar a Igreja como pessoa moral «ex ipsa ordinatione divina»³², o Código de 1917 pretendeu realçar que ela, como sujeito unitário, é centro de atribuição de relações jurídicas. A Igreja universal e não cada um dos seus órgãos.

Para ultrapassar tal lacuna conceitual, os tratadistas desta matéria preocupavam-se em completar a caracterização da Igreja como «pessoa moral» com qualquer outra adequada para sugerir a capacidade normativa da Igreja³³.

Assim concebia-se uma maneira de se apanhar pragmaticamente as duas vertentes da dimensão jurídica da Igreja: a capacidade para produzir um ordenamento próprio, autónomo e independente; e a capacidade de ela própria ser centro de atribuição de situações jurídicas.

Se tudo parecia muito lógico e coerente, notava-se, neste capítulo

²⁸ Cfr. K. Moersdorf, *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, em «Archiv für Katholisches Kirchenrechts» 134 (1965) pp. 72 e ss.; W. Onclin, *Church and Church Law*, em «Theological Studies» 28 (1967) pp. 733 e ss.; R. L. Stern, *The Catholic Church as a Moral Person by divine ordinance*, Roma, 1965, pp. 20 e ss.

²⁹ Cfr. J. Ferrante, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Roma, 1964, pp. 116 e ss.; A. Ottaviani, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, 4.^a edição revista por P. Damizia, Roma, 1958, pp. 40 e ss.

³⁰ Cfr. V. Del Giudice, *Nociones de Derecho Canónico*, ed. espanhola, Pamplona, 1964, pp. 65 e ss.

³¹ Cfr. G. Balladore Pallieri, *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Pádua, 1940, pp. 35 e ss.; P. A. D'Avack, *Corso di diritto canonico*, I, *Introduzione sistematica*, p. 30 e ss.

³² C. 100 § 1.

³³ Cfr. J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., pp. 256-265.

e por parte da reflexão mais crítica, uma dificuldade mal disfarçada. A saber: sendo a figura da pessoa moral ou jurídica um conceito relativamente moderno, como poderia — e assim o fazia o C. 100 § 1 — ser predicada como realidade de direito divino?

Responder que uma coisa é a realidade em si e é acerca dela que se enuncia a sua origem por divina instituição e outra é a expressão dessa realidade através de um conceito jurídico, seria a resposta mais consentânea.

Assim, o estado da questão resolver-se-ia desta forma: a Igreja, por ordenação divina, apresenta uma estrutura social. Tal estrutura social ajusta-se perfeitamente à figura da pessoa moral ou jurídica, sendo embora um conceito mais recente que a própria Igreja.

Daqui, não haver qualquer conclusão falaciosa em afirmar-se ser a Igreja pessoa moral «ex divina ordinatione».

Mas, por própria natureza, a pessoa moral explica-se juridicamente por uma abstracção com fundamento na realidade.

Na assim designada pessoa moral colegial, concebendo, através de um processo de abstracção, o número de pessoas que a constituem num colégio ou unidade colegial.

Na pessoa moral não colegial, o conjunto de bens numa massa ou unidade patrimonial.

É essa unidade colegial ou patrimonial que constitui o substracto social para onde convergem as atribuições jurídicas de que a pessoa moral é sujeito activo ou passivo³⁴.

Dizer que, na Igreja-pessoa moral, tal substracto social se encontra numa unidade de acções subsistente entre os vários órgãos componentes da organização eclesiástica e o povo cristão ou então numa massa de bens (dos diversos bens da Igreja...) ajudará alguma coisa a compreender a natureza dessa mesma Igreja na sua dimensão visível e social? ³⁵

³⁴ Cfr. J. A. Martins Gigante, *Instituições de Direito Canónico*, I, Braga, 1955, pp. 113 e ss.; A. Bernárdez, *Problemas dogmático-jurídicos que plantea la existencia de personas morales en el ordenamiento canonico*, em «Problemática de la Ciencia del Derecho», Barcelona, 1962, pp. 179 e ss.

³⁵ Cfr. R. L. Stern, *The Catholic Church as a Moral Person by divine ordinance*, cit. pp. 8 e ss.; J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., pp. 259-265.

3 — O povo de Deus: desde a sua proposta pela reflexão eclesiológica dos anos 40 até à consagração na Constituição Conciliar «Lumen Gentium» e no actual Código do Direito Canónico

Referimos atrás que a valorização jurídica da Igreja como povo de Deus constitui a novidade mais relevante que o novo Código de Direito Canónico nos oferece.

Não faltam razões que abonam suficientemente tal conclusão. Uma delas — que classificaremos de metodológica — consiste em obrigar a reflexão teológico-canónica a uma nova planificação da tese fundamental de que a Igreja é também juridicamente organizada enquanto em determinada extensão da sua dimensão histórico-social, se origina e se processa a realidade do direito.

Este trabalho não será mais válido, em nosso entender, a partir de padrões (pessoa moral, sociedade perfeita, ordenamento primário, etc...) estranhos à Igreja e a ela esforçadamente aplicados com os inconvenientes de não nos oferecer uma perspectiva minimamente fiel³⁶.

Uma outra razão — mais de natureza constitucional — é que efectivamente a Igreja como povo de Deus oferece-nos um modelo orgânico diferente daquele de «sociedade desigual» tripartida em clérigos, leigos e religiosos como nos apresenta o Código de Direito Canónico de 1917.

A perspectiva do Vaticano II é bem diferente: subsistindo embora uma diferenciação funcional, no plano mais fundamental, subsiste entre os membros do povo de Deus uma igualdade no que se refere à dignidade e acção comum a todos os fiéis, na edificação do Corpo de Cristo³⁷.

Importa também apontar uma razão de carácter ontológico e teleológico. Com efeito, a Igreja, na ordem do ser e do fim, é a comunidade de todos os fiéis³⁸.

Podendo embora nela distinguir-se dois planos — o da igual-

³⁶ Cfr. P. J. Viladrich, *Hacia una teoría fundamental del Derecho Canónico*, em «Ius Canonicum» 10 (1970) pp. 5-66; Hans Heimerl, *Bases para um Código de Direito Constitucional na Igreja*, em «Concilium» 8 (1967) pp. 55-72.

³⁷ L. G., 32.

³⁸ Cf. P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación*, em «La Iglesia del Vaticano II», I, Barcelona, 1966, pp. 377 e ss.

dade fundamental e o da diferenciação funcional — aquele apresenta-se na ordem lógica e de causalidade anterior a este e por causa dele.

Viria a propósito referir-se aqui a sugestiva comparação do P. Martelet entre a Igreja e a geração natural. Como os filhos não existem para os pais embora estes cronologicamente os precedam, também o povo de Deus não existe para a Hierarquia. A Hierarquia pertence ao povo de Deus. É, antes de mais, povo de Deus³⁹.

Estamos já demasiado longe da perspectiva enunciada por Möhler segundo a qual «Deus criou a Hierarquia e assim providenciou mais que suficientemente a todas as necessidades até ao fim do mundo»⁴⁰.

Haverá que apontar ainda uma razão que, à falta de melhor, se poderá designar de existencial.

De facto, a Igreja-povo de Deus subsiste não apenas na Igreja universal enquanto se concretiza numa *Communio Ecclesiarum*⁴¹, mas também na Igreja particular com aquela capacidade de representação que a constituição *Lumen gentium* e o Código sugerem sob a fórmula sugestiva de «in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit» (nas quais e pelas quais subsiste a una e única Igreja católica)⁴².

Convirá, finalmente, realçar uma razão de carácter funcional.

Assim, o modelo do povo de Deus deixa de condicionar uma visão empirista ou demasiado jurisdicista da Igreja que, durante vários séculos, se impôs na Eclesiologia e, naturalmente, na Ciência canónica⁴³.

Tornou-se clássica a definição de R. Belarmino que apresenta a Igreja «como uma comunidade de homens, unidos pela profissão da verdadeira fé, pela participação dos mesmos sacramentos e sob o governo dos legítimos pastores, principalmente do Vigário de

³⁹ G. Martelet, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile*, em Nouvelle Revue Théologique, 86 (1964) p. 455.

⁴⁰ Cit. em J. Ramón Scheifler, *La Iglesia, «Pueblo de Dios» y su tarea misionera*, em «La Iglesia, Misterio de Salvación, en la «Lumen Gentium», Colección Berriz-21, Berriz, 1966, p. 28.

⁴¹ Cfr. Marian Zurowski, «Communio Ecclesiarum». *L'uomo nella comunità ecclesiale delle comunità*, em «Ius Canonicum» 33 (1977) pp. 209-222; A. M. Rouco Varela, *Iglesia Universal — Iglesia Particular*, em «Ius Canonicum» 43 (1982) pp. 221-240.

⁴² L. G., 23; Can. 368.

⁴³ Cfr. Lamberto de Echevarria, *Teologia do Direito Canónico*, em «Concilium» 8 (1967) pp. 10-17.

Cristo na terra, o Romano Pontífice» 44. E para acentuar a dimensão visível da Igreja, Belarmino insistia em ela ser «tão visível e palpável como a Comunidade do povo romano ou o Reino da França ou a República de Veneza» 45.

Reflectir a dimensão jurídica da Igreja configurada no modelo do povo de Deus impõe aceitá-la em maior coerência com o seu mistério. Ou seja, na sua «realidade complexa» 46 constituída pelos elementos divino e humano.

A Igreja — como acentua a *Lumen gentium* — perscrutada sob uma semelhança analógica com o mistério do Verbo Encarnado. «Pois assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo» 47.

Bastarão estas observações sumárias para verificar-se como a consideração da Igreja à luz do modelo do povo de Deus se apresenta como matéria inovadora e importante no novo Código de Direito Canónico.

E como obriga consequentemente a apresentar em moldes bem diferentes, àqueles percorridos pela doutrina canónica tradicional, o importante capítulo sobre a dimensão jurídica da Igreja.

Como atrás foi referido, o Livro II do actual Código de Direito Canónico aparece com a epígrafe *De populo Dei* 48.

E, contudo, não apresenta, em qualquer lugar, uma definição técnico-jurídica de povo de Deus.

Nem admira. A *Lumen gentium*, aonde o Código foi recolher os materiais indispensáveis para estruturar aquele sector do sistema jurídico-eclesiástico, também não apresenta qualquer definição. Procura-se preferencialmente uma aproximação do mistério da Igreja através de imagens, «deixando-se que o povo de Deus actue mais em nós como noção vivencial e realidade histórica do que como definição escolar com limites precisos» 49.

44 *Controvers.*, lib. III; De Ecclesia, C. II.

45 *Op. cit.*, loc. cit.

46 L. G., 8.

47 L. G., 8.

48 Liber II, *De Populo Dei*, c. 204-746.

49 J. Ramón Scheifler, *La Iglesia, «Pueblo de Dios» y su tarea misionera* cit., p. 38.

Pese embora tal facto, uma vez que a expressão povo de Deus aparece consagrada no actual Código como modelo jurídico, a reflexão canónica não poderá dispensar-se de determinar, com o maior rigor possível, a sua significação.

Uma tarefa ainda mais árdua se pressupormos que a noção jurídica de povo não apresenta uma acepção uniforme.

Demasiado flutuante, aparece não raramente atribuída à sociedade política, à nação, como também a uma simples etnia, região ou até a um simples meio social 50.

A assim designada consciência nacional, a comunhão de determinados vínculos sócio-jurídicos que encontram o seu fulcro de unidade num único e mesmo sistema normativo, uma solidariedade de interesses conjugada pela comunhão de certos vínculos de carácter antropológico, sócio-económico e cultural... eis alguns elementos que suficientemente valorizados poderão ser decisivos para criar uma unidade sociológica para, ao menos na acepção mais vulgar, estruturar o modelo de povo 51.

Falando de povo de Deus aplicado à Igreja qual é o seu conteúdo específico?

Para quem se encontra minimamente informado dos grandes movimentos da Eclesiologia nas duas décadas anteriores ao Vaticano II e dos trabalhos preparatórios da constituição *Lumen gentium*, a resposta não oferece dificuldades: a expressão povo de Deus ter-se-á de entender numa acepção bíblica, em sentido semelhante como se aplica e realiza no povo de Israel.

De facto, a doutrina contida no n.º 9 da *Lumen gentium* — onde se aborda o modelo fundamental da Igreja como um novo povo de Deus — não apareceu repentinamente e por obra do acaso.

Traz, atrás de si, um longo movimento de elaboração teológica cujas fases principais se podem colocar na publicação de três obras: aquela de M. D. Koster, *EKKLESIOLOGIE IM WERDEN* 52; aquela outra de L. Cerfaux, *LA THEOLOGIE DE L'ÉGLISE SUIVANT*

50 Cfr. G. Dejaifve, *L'Eglise, peuple de Dieu*, em «Nouvelle Revue Théologique» 6 (1981) p. 866; J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios*, cit., pp. 30-56.

51 J. Dias Marques, *Introdução ao Estudo do Direito*, I, Lisboa, 1965, pp. 41-51.

52 Paderborn, 1940. K. Adam criticou energicamente a obra em *Theol. Quartalsschrift*, Tübingen, 1941/4, pp. 145-166.

*SAINT PAUL*⁵³; e ainda a de M. Schmaus, *KATHOLISCHE DOGMATIK*⁵⁴.

M. D. Koster defendeu ardorosamente a tese de que o modelo povo de Deus, um conceito e realidade antiquíssimos, era mais idóneo para explicitar o mistério da Igreja do que aquele de Corpo Místico.

Na sua opinião, aquele modelo tornava-se mais apto para fundar cientificamente uma Eclesiologia. Equacionando-se a Igreja como um povo de Deus no qual os homens entram pelo baptismo, são consagrados pela Confirmação e pela Ordem e os sacramentos que imprimem carácter se apresentam com a função bivalente de símbolos sobrenaturais da graça e da acção salvadora de Cristo e sinais visíveis de estruturação de uma orgânica social... por tudo isto, tal modelo ressaltaria melhor a dimensão comunitária dessa mesma Igreja e a sua continuidade dinâmica na História da Salvação⁵⁵.

A proposta de M. D. Koster dividiu, no campo católico, as opiniões com nítida desvantagem para o teólogo dominicano⁵⁶.

A encíclica *Mystici Corporis* (29/6/1943) viria a desferir um golpe muito duro no movimento eclesiológico que se havia polarizado na proposta de M. D. Koster. Nela, toma-se intransigentemente a defesa da doutrina do Corpo Místico, rebatem-se as objecções e não se faz a mínima alusão ao povo de Deus.

Mas antes que a encíclica de Pio XII viesse dirimir a questão, o saldo da controvérsia já era bastante desfavorável a M. D. Koster, segundo o balanço que E. Wolf dela nos oferece nos finais de 1941: «O pensamento do P. Tromp — refere — aparecia como mais próximo do Magistério. O do P. Koster, pelo contrário, mais longínquo»⁵⁷.

Mas, a encíclica *Mystici Corporis* não foi, afinal, o «Roma locuta, causa finita».

⁵³ (Unam Sanctam, 10) Paris, 1942.

⁵⁴ III, 1, 3, bis, 5, Aufl. (M. Meber, München, 1958) pp. 204-231.

⁵⁵ Além da obra referida, poder-se-ão citar do mesmo autor, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg, 1950; *Von den Grundlagen der Kirchen*, em *Die Neue Ordnung* 4 (1950) p. 206 e ss.

⁵⁶ Sobre tal matéria, cfr. Yves Congar, *A Igreja como Povo de Deus*, em «Concilium» 1 (1965) pp. 8-26; e J. Ramón Scheifler, *La Iglesia, «Pueblo de Dios», y sua tarea misionera*, cit. p. 38.

⁵⁷ *Der Mensch und die Kirche in Katholischen Denken*, em «Begegnung», «Theologische Aufsätze Zur Frage nach der Una Sancta», München, 1941, pp. 117 e ss.

Alguns meses antes da publicação daquele documento pontifício, o movimento eclesiológico apostado em reflectir a Igreja como um novo povo de Deus recebia novo alento com o aparecimento da obra de L. Cerfaux acima referida e cujo primeiro livro aparece sugestivamente intitulado de «Teologia do povo de Deus».

Lançando mãos a um exaustivo estudo exegético dos textos, L. Cerfaux demonstrou não ser, em S. Paulo, o conceito de corpo (místico) aquele mais fundamental com que se define a Igreja. A concepção da Igreja é assumida prioritariamente a partir de Israel como povo de Deus «a quem pertencem a aliança e as promessas, o conhecimento e o culto do verdadeiro Deus, enfim a Sua Presença»⁵⁸.

Na concepção paulina, segundo L. Cerfaux, os cristãos formam o novo povo de Deus, numa linha de profunda continuidade histórica com Israel e a sua assembleia, tal como a do povo da antiga Aliança, chama-se «Igreja de Deus».

É certo, anota ainda L. Cerfaux, que S. Paulo aplicou também à Igreja a designação de «Corpo de Cristo», mas não era a concepção mais fundamental (pois esta era de povo de Deus...) mas mais transcendente, pretendendo, por um lado, a unidade profunda de todas as comunidades cristãs (igrejas) em Cristo e, por outro, a subsistência celeste (escatológica) da Igreja e a sua «união mística a Cristo»⁵⁹.

Logo a seguir à II Guerra mundial, multiplicam-se os estudos sobre este tema fundamental da Eclesiologia.

A exegese vai trilhando caminhos mais seguros nesta matéria.

Os Santos Padres oferecem bastante material (embora não ordenado em forma sistemática...) para se elaborar uma Teologia do povo de Deus.

O movimento da Reforma Litúrgica, iniciado no após-guerra, dedica especial predilecção pela concepção da Igreja — povo de Deus convocado e reunido nas respectivas comunidades cristãs.

Assiste-se a uma multiplicação de movimentos do laicado — den-

⁵⁸ Quanto às conclusões e análise do problema, o exegeta protestante A. Oepke viria a concordar com L. Cerfaux. Na seu trabalho, *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus*, em «Theologische Literaturzeitung», 79 (1954) col. 363-368, Oepke mostra que já no pensamento judaico há a passagem do conceito de povo para aquele de corpo, mas não vice-versa. A noção de povo é a mais primitiva ao passo que a de corpo é uma construção, uma elaboração. S. Paulo parte da ideia de povo de Deus e dela se serve tanto na pregação missionária como quando propõe a sua doutrina sobre a justificação

⁵⁹ Cfr. Yves Congar, *A Igreja como Povo de Deus*, cit., pp. 11-12.

tre os quais convirá destacar a Acção Católica — que vão assumindo uma consciência cada vez mais profunda e mais nítida de determinados direitos e deveres dos fiéis na Igreja. E a concepção da Igreja como povo de Deus torna mais viva tal mentalidade.

Sem esquecer ainda o empenhamento com que a Igreja se vai solidarizando com a causa dos Direitos do Homem, especialmente nos grandes documentos onde se aborda a designada «Questão Social».

Estes e outros factores não deixaram de contribuir para a consagração definitiva da Igreja como povo de Deus⁶⁰.

Com tal exuberância que não falta quem caracterize tal fenómeno como um «sinal dos tempos».

Não admira portanto que M. Schmaus, na sua obra *KATOLISCHE DOGMATIK*, publicada em 1958, comece a exposição teológica da Igreja a partir da concepção de povo de Deus e antes de a apresentar como «Corpo de Cristo»⁶¹.

A seara estava de facto sazoadada para os frutos serem recolhidos no Vaticano II em geral e na constituição *Lumen gentium* em particular.

4 — Povo de Deus: um modelo de inspiração bíblica e não da Ciência Jurídica moderna

Desta análise sumária da reflexão teológica, que decorreu entre as primeiras tentativas de repensar a Igreja como um povo de Deus até à consagração conciliar desta doutrina, interessa-nos uma conclusão importante: o modelo de povo a aplicar à Igreja não é aquele que a Ciência Jurídica moderna nos oferece em qualquer das acepções possíveis. —

Trata-se de um modelo já perfeitamente elaborado e utilizado na Sagrada Escritura. Um conceito de raiz e inspiração bíblicas, portanto.

Tal verificação ainda se apresenta mais concludente no n.º 9 da *Lumen gentium*, quer ao estabelecer-se uma ligação essencial de continuidade entre o povo de Deus da antiga aliança e o povo de Deus da «nova e perfeita aliança» (de que aquele foi «prefiguração e fi-

⁶⁰ J. Ramón Scheifer, *La Iglesia, «Pueblo de Dios» y su tarea misionera...* cit., pp. 38-40.

⁶¹ 7. III/I: *Die Lehre von der Kirche*, 3.ª-5.ª ed., München, 1958, pp. 204-239.

gura»...) ⁶² quer ao especificar-se os elementos estruturais que modelam constitucionalmente o novo povo de Deus.

Frank B. Norris apresenta-nos sugestivamente a natureza de tal ligação ao referir que «a Igreja é esse povo que Deus constituiu para si, que se encontrou em gestação na História de Israel e tomou a forma de Igreja que conhecemos por obra do Verbo Encarnado e pela missão do Seu Espírito»⁶³.

Mas a caracterização bíblica de povo aparece ainda sugestivamente retratada nos elementos constitutivos da estrutura orgânica do novo povo de Deus.

«Este povo messiânico tem, por cabeça, Cristo (...)»⁶⁴. Logo se a «cabeça» (naturalmente que nos expressamos em linguagem analógica...) é comum, os membros apresentam-se conjugados e unificados por uma mesma linhagem. Entenda-se tal expressão como um conjunto de caracteres pessoais e vitais que integram ontologicamente os referidos membros na totalidade do corpo.

De facto, no contexto sócio-cultural de que partilhou a sociedade israelita, a unidade integradora de um povo não se concebia como uma unidade institucional no sentido em que hoje a explicamos. Uma unidade consolidada por dois elementos integradores: um grupo humano (abstracto material) sob um mesmo sistema normativo (abstracto formal).

Um elemento material complexo por ser constituído por elementos de diversa ordem: elemento humano ou seja o conjunto das pessoas pertencentes ao grupo institucional; o elemento patrimonial integrado pelo conjunto de bens com função de meios para se atingir os fins institucionais; o elemento teleológico especificado pelo próprio fim que a instituição visa atingir; e, porventura, o elemento territorial concretizado em determinada área ou território que localiza espacialmente a instituição.

Elementos de natureza diversa que se aglomeram no abstracto material da instituição mas a que o sistema jurídico vem garantir uma unidade formal ou institucional⁶⁵.

Se, na Teoria Jurídica moderna, tal explicação sobre a unidade

⁶² L. G., p.

⁶³ Cf. *God's own People. An Introductory Study of the Church*, Baltimore, 1962, pp. 35 e ss.

⁶⁴ L. G., 9.

⁶⁵ Cfr. J. Dias Marques, *Introdução ao Estudo do Direito...* cit., pp. 193-200.

institucional se tornou corrente, falhar-se-ia rotundamente pretender aplicá-la ao povo de Deus. Pois a unidade de tal povo resulta fundamentalmente de uma união de famílias que entroncam numa mesma origem consanguínea.

Por exemplo, os ismaelistas apresentam-se com tal designação porque são descendentes de Ismael; os amonitas, porque descendentes de Amon, etc....⁶⁶.

Poderá pois concluir-se que, na definição da unidade de povo, segundo a concepção bíblica entra fundamentalmente uma consciência étnica.

Mas tal consciência étnica não aparece primariamente fundada num determinado território, numa identidade sócio-cultural ou até mesmo numa consciência nacional no sentido em que os constitucionalistas actuais a entendem, mas sim num direito de sangue (*ius sanguinis*). A unidade de povo deriva de uma união de famílias por estas se reunirem num mesmo tronco comum.

No novo povo de Deus não existem vínculos de sangue, evidentemente, mas, de modo análogo, uma inserção comum de todos os fiéis em Cristo através da graça divina.

Tal facto garante uma condição fundamental a cada membro do novo povo de Deus que a constituição conciliar refere sugestivamente como a «dignidade (uma personalidade que se afirma através de um conjunto de direitos fundamentais...) e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo»⁸⁷.

Analogamente àquilo que o «direito de sangue» operava no velho Israel, no novo povo de Deus, os vínculos da caridade, a comunhão da mesma fé e dos bens salvíficos garantem uma coesão e uma unidade solidária. Mais sinteticamente: uma mesma consciência cristã. Na descrição do povo de Deus conforme é apresentada na *Lumen gentium* aparece bem vincada a assim dita «unidade de missão e de interesses»⁶⁸.

«Estabelecido por Cristo (este povo messiânico) — acentua-se naquele documento conciliar — como comunhão de vida, de caridade e de verdade, é também por Ele assumido como instrumento de reden-

⁶⁶ Cfr. J. Hervada-P. Lombardia, *El Derecho del Pueblo de Dios...* cit., p. 32.

⁶⁷ L. G., 9.

⁶⁸ Cfr. F. G. Matarranz, *Estudio Teológico de la Iglesia como Pueblo de Dios en la Constitución Lumen Gentium del Concilio Vaticano II*, em «Scriptorium Victoricense», XII (1965) pp. 241 e ss.

ção universal e enviado a toda a parte como luz do mundo e sal da terra»⁶⁹.

Ainda em ligação com «Israel segundo a carne que peregrinava no deserto», a constituição *Lumen gentium* sugere que o novo Israel se apresenta estruturado numa unidade jurídica superior.

Para tanto, refere-se que a Igreja de Cristo foi dotada por Ele dos «meios convenientes para a unidade visível e social»⁷⁰. Que relativamente àqueles que acreditam em Cristo, «Deus chamou-os e constituiu-os em Igreja, afim de que ela seja para todos e cada um sacramento visível desta unidade salutar»⁷¹. E finalmente, em ligação de causalidade com a missão universal da Igreja, apresenta-se a sua inserção na História, destinando-se embora a transcender os tempos e as fronteiras das povos⁷².

Apresentar uma unidade visível e social, ser no mundo sacramento de unidade com o dinamismo que tal expressão teologicamente sugere, inserir-se na História, mas destinada a ultrapassar a própria História — eis três bases fundamentais destinadas a estruturar a Igreja como «situação objectiva de salvação ao alcance de todos os homens», para nos servirmos da expressão de K. Rahner. E como adverte ainda aquele autor, a Igreja para ser isso mesmo não pode deixar de configurar-se como sociedade formal⁷³.

O que implica necessariamente relações de alteridade e de intersubjectividade que só subsistirão perpetua e universalmente se ordenadas em unidade jurídica superior.

Aliás, como anota O. Semmelroth, com a expressão povo de Deus aplicada à Igreja pretendeu-se ressaltar quatro notas fundamentais, qualquer delas a reclamar para a Igreja uma organização de unidade jurídica superior. São elas: a unidade, a sociabilidade, a igualdade e a historicidade⁷⁴.

A da unidade porque o conjunto dos fiéis formam um só corpo social.

O Projecto Trinitário da Salvação, conforme vem explicitado nos números 2, 3 e 4 da *Lumen gentium*, atingindo o homem assegura-lhe

⁶⁹ L. G., 9.

⁷⁰ L. G., 9.

⁷¹ L. G., 9.

⁷² L. G., 9.

⁷³ *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln-Köln, 1955, p. 84.

⁷⁴ Cfr. *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*, cit., pp. 453-456.

ontologicamente a condição de membro de um povo: o novo povo de Deus.

A da sociabilidade porque os fiéis cristãos não formam apenas uma unidade numérica, mas apresentam-se integrados e relacionados solidariamente, através de vínculos sociais num corpo orgânico.

A da igualdade porque antecedentemente a qualquer diferenciação funcional, os membros do povo de Deus apresentam-se num plano de igualdade ou, como preferem alguns, numa relação fundamental primária.

Na condição de fiéis, subsiste uma igualdade básica que antecede ontologicamente qualquer diferenciação funcional fundada nas diferentes formas de colaboração que possam prestar em ordem à realização da missão da Igreja.

A da historicidade porque a Igreja-povo de Deus está inserida na História embora, numa perspectiva escatológica, esteja destinada a ultrapassá-la.

Analisando o modelo povo de Deus (que o Vaticano II aplicou à Igreja...) conforme aparece tratado no capítulo II da *Lumen gentium*, apresenta-se o momento próprio de abordarmos uma questão: tal descrição do povo de Deus conforme nos é oferecida naquele texto da constituição dogmática é meramente teológica, podendo emitir-se dela um simples juízo doutrinal, ou apresenta também consequências jurídicas importantes?

Pelo que abordámos até ao momento, não hesitamos em assumir a segunda hipótese como resposta verdadeira ⁷⁵.

5 — A importância do n.º 8 da «Lumen Gentium» para um planeamento sobre a dimensão jurídica da Igreja

Tornou-se corrente afirmar que, hoje, qualquer planeamento sobre a dimensão jurídica da Igreja que não parta do n.º 8 da *Lumen gentium* se encontra votada ao fracasso ⁷⁶.

De facto — insiste-se — apresenta-se ali uma noção, tanto quanto possível, completa da Igreja apresentada sob a forma de tríptico descri-

⁷⁵ Cfr. P. J. Viladrich, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel...* cit., pp. 201-209.

⁷⁶ Cf. *Panorámica del Proyecto, Entrevista con Pedro Lombardía*, em «El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia, texto bilingüe y análisis crítico», Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1971, pp. 87-90.

tivo em que cada uma das três partes complementares é preenchida com dois conceitos que se reclamam reciprocamente como o verso e reverso da mesma medalha: Sociedade Hierárquica — Corpo Místico de Cristo; Assembleia visível — Comunidade espiritual; Igreja terrestre — Igreja adornada de dons celestes ⁷⁷.

Assim se apresenta a «realidade complexa» da Igreja que engloba um elemento humano e um elemento divino.

Assim se reclama a imprescindível necessidade de se evitar qualquer separação entre os dois elementos sob pena de se desfigurar a autêntica imagem da Igreja.

A dimensão jurídica da Igreja terá também de se situar nesta «realidade complexa» em que ela se apresenta.

Partindo deste pressuposto necessário, P. J. Viladrich pretendeu explicar a dimensão jurídica da Igreja, tomando como base indispensável o n.º 8 da *Lumen gentium*, mas assumido num contexto formado pelos n.ºs 2, 3 e 4 daquela constituição conciliar ⁷⁸.

A compendiar-se uma breve síntese desses textos, alude-se no n.º 2 a um «libérrimo e insondável desígnio do Pai que, tendo criado o universo, decidiu elevar o homem à participação da vida divina e não o abandonou, uma vez caído em Adão».

Tal desígnio foi realizado em Cristo e concretiza-se, no presente, num chamamento à Igreja, prefigurada já desde o princípio do mundo, preparada na história do povo de Israel e constituída no fim dos tempos ⁷⁹.

No n.º 3, contempla-se um segundo aspecto do projecto salvífico: a vinda de Cristo que, «afim de cumprir a vontade do Pai, deu começo, na terra, ao Reino dos Céus e revelou-nos o seu mistério, realizando com a própria obediência, a redenção» ⁸⁰.

Finalmente, no n.º 4, fala-se de uma terceira fase da execução de tal projecto salvífico: a efusão do Espírito Santo para que manifestasse e santificasse continuamente a Igreja. Aparecendo como «povo unido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo» é conduzida

⁷⁷ L. G., 8.

⁷⁸ P. J. Viladrich, *La dimensión jurídica de la Iglesia*, em «El Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia» cit., pp. 102-103; e *Hacia una teoría fundamental del Derecho canónico*, em «Ius Canonicum» 10 (1970) pp. 5-66.

⁷⁹ L. G., 2.

⁸⁰ L. G., 3.

pelo Espírito de Deus para a verdade total e enriquecida por dons hierárquicos e carismáticos ⁸¹.

Assim apresentado o Projecto Trinitário de Salvação, de acordo com a perspectiva de P. J. Viladrich, ele apresenta três aspectos que tornam possível reflecti-lo sob o aspecto de justiça (*sub ratione iustitiae*).

Em primeiro lugar, tal desígnio implica a constituição de um *suum* (objecto de justiça) em virtude do qual o que seja a Igreja e o cristão é fruto imediato, perpétuo, inviolável e inamovível da vontade divina.

À Igreja não lhe corresponde constituir-se, mas realizar-se em fidelidade a tal desígnio trinitário.

Tal *suum* pelo qual a Igreja e o fiel cristão se apresentam constituídos apresentam-se inseridos na História, destinados embora a ultrapassá-la.

Daqui a consequente missão de realizar-se e conservar-se perpetuamente até à consumação dos tempos.

Finalmente, este *suum*, dirigindo-se a todo o género humano e atingindo concretamente cada homem, torna-o membro de um povo salvo e resgatado: o povo de Deus.

Logo tal *suum* implica necessariamente uma *ordinatio ad alterum*, relações de intersubjectividade. Que, para perdurarem, interpelam necessariamente uma organização social. E então será caso de se aplicar o aforismo jurídico: «*ubi societas, ibi ius*».

«Pois bem — conclui P. J. Viladrich — o Direito, na Igreja, é um aspecto consecutivo desta nuclear dimensão de justiça do desígnio trinitário» ⁸².

As quatro notas caracterizadoras do povo de Deus — unidade, igualdade, sociabilidade e historicidade — apresentam-se, pois, na tese daquele canonista, como elementos essenciais na dimensionação da extensão jurídica da Igreja.

Apresentando o desígnio trinitário de salvação identificado como um *suum*, P. J. Viladrich tem diante dos olhos uma definição de justiça que aparece nas fontes do Direito Romano atribuída ao jurisconsulto Ulpiano: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum*

⁸¹ L. G., 4.

⁸² P. J. Viladrich, *La dimension jurídica de la Iglesia...* cit., p. 102.

cuique tribuendi ⁸³ (justiça é uma constante e perpétua vontade de atribuir a cada um o seu direito).

Mas, em abono da verdade, são muitos e complexos os problemas que se levantam sobre tal noção de justiça.

E tais problemas vão desde a autenticidade daquele texto jurídico romano até às relações da justiça com o direito ⁸⁴.

Na definição de Ulpiano, a justiça aparece efectivamente ligada ao direito, mas ao ser definido como uma *constans et perpetua voluntas*, ela aparece como uma virtude (um hábito de alma) não propriamente como um valor objectivo.

A valorização da *iustitia* como virtude é criação da filosofia grega ⁸⁵.

Todavia tal definição aparece consagrada na Ética escolástica. S. Tomás de Aquino aceitou a noção ulpiana como «definição completa de justiça».

«Praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur» — afirma o Doutor Angélico ⁸⁶.

Lançamos atrás abertamente a questão se o capítulo II da *Lumen gentium*, no qual se apresenta uma exposição descritiva da Igreja-povo de Deus, oferece elementos que permitam dele extrair consequências jurídicas importantes.

A resposta foi afirmativa. Mas a partir daqui pretendemos dar mais um passo em frente: tal capítulo sugere ainda alguns elementos sobre a estrutura orgânica da Igreja que, sem artificialismos, o poderão valorizar como verdadeiro texto constitucional? Por outras palavras: o capítulo II da *Lumen gentium* será susceptível de uma objectivização jurídico-constitucional?

Se entendemos por constituição da Igreja uma determinada ordem, estrutura social, conformação de carácter sócio-jurídico ditada por aqueles elementos que ordenam o conjunto dos fiéis num corpo orgânico e que moldam as assim designadas «estruturas primárias pelas quais o povo de Deus como tal se forma, se configura e se

⁸³ D. 1.1. 10.

⁸⁴ Cfr. Raúl Ventura, *Manual de Direito Romano*, I, Lisboa, 1964, pp. 244-247.

⁸⁵ Sobre os complexos problemas da justiça no Direito Romano, cfr. Carcaterra, *justitia nelle fonti e nella Storia del diritto romano*, em «Atti del Congresso di Verona», II, pp. 39 e ss.

⁸⁶ Summa, LVIII, I.

organiza»⁸⁷, então não subsistem dúvidas de que o capítulo II da *Lumen gentium* apresenta um nítido valor constitucional.

Não diremos tratar-se de um texto constitucional no sentido técnico do termo pois o Direito Constitucional é um sector da Ciência Canónica e, por isso, apresenta uma mesma caracterização epistemológica: a da positividade e o recurso ao método jurídico⁸⁸.

No capítulo II da *Lumen gentium* oferece-se uma ontologia, isto é, o ser mais íntimo e as últimas causas da realidade jurídico-canónica sobre a qual se pode construir uma axiologia, ou seja, um conjunto de valores tipicamente jurídicos.

Pôr assim o problema significa aceitar a tese comumente defendida de que o Vaticano II se apresenta como «factor de dinamização»⁸⁹ do Direito da Igreja enquanto promove a transformação e renovação das estruturas jurídicas e das concepções científicas canónicas.

A Eclesiologia do Vaticano II referendou efectivamente concepções novas quanto às ideias dominantes da reflexão canónica tradicional como, por exemplo, aquelas de a Igreja não se poder conceber apenas a partir do seu elemento hierárquico, a conjugação harmónica dos princípios da unidade e variedade na convivência do povo de Deus, a afirmação de uma condição constitucional do fiel na Igreja fundada num substracto de direitos e deveres fundamentais, etc. etc....

6 — A formalização jurídica do modelo povo de Deus no actual Código de Direito Canónico

O Livro II do actual Código de Direito Canónico, apresentado sob a epígrafe *De populo Dei*, engloba uma Parte I na qual, como o próprio título (*De Christifideles*) sugere, se procede ao tratamento jurídico dos fiéis, membros do povo de Deus.

Quatro cânones introdutórios sintetizam alguns conceitos gerais necessários para a compreensão da matéria especificamente tratada.

Assim, no c. 204, propõe-se uma noção descritiva de fiéis (§ 1)

⁸⁷ Cfr. E. Bonet, *De iure constitutivo seu potius fundamentali Ecclesiae*, em «*Apostolicarum*» 40 (1967) pp. 123 e ss.

⁸⁸ Cfr. E. Fogliasso, *Il «Ius Publicum Ecclesiasticum» e il «Ius Constitutionale Ecclesiae»* em «*Salesianum*» 27 (1965) pp. 425 e ss.

⁸⁹ Cfr. P. J. Viladrich, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel...* cit., pp. 201-219.

e a afirmação de uma identificação entre a Igreja — povo de Deus e a Igreja católica governada pelo sucessor de Pedro e os bispos em união com ele (§ 2).

Estabelece-se seguidamente o que se deva entender por plena comunhão com a Igreja católica (c. 205), explicitando-se a peculiar condição dos catecúmenos (c. 206).

Finalmente, aborda-se a diferenciação funcional, na Igreja, segundo a clássica tripartição de ministros sagrados e leigos — divisão adequadamente distinta — e dentre uns e outros destacam-se aqueles que, pela profissão dos conselhos evangélicos, «se consagram de modo peculiar a Deus e concorrem para a missão salvífica da Igreja» (c. 207).

Poder-se-á concluir que, nestas quatro normas, se procede a uma valorização jurídica dos principais elementos de carácter ontológico que moldam uma situação jurídico-constitucional dos fiéis, membros do povo de Deus, como sociedade organicamente estruturada⁹⁰.

Descendo a uma análise mais pormenorizada de cada uma destas normas, no c. 204, § 1, apresentam-se descritivamente os fiéis como sendo aqueles que, incorporados em Cristo pelo baptismo, estão constituídos como povo de Deus.

Derivando daí, segundo a citada norma canónica, duas consequências importantes: tornam-se participantes, à sua maneira, do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo; e, segundo a sua própria condição, são chamados a exercer a missão que Deus confiou à Igreja, missão essa a ser cumprida neste mundo.

O baptismo é apresentado, nesta norma canónica, matizado por duas vertentes: aquela ontológico-sacramental enquanto se configura como facto fundamental da salvação. Com efeito, pelo baptismo o homem incorpora-se em Cristo, configura-se com Ele, participando da filiação divina e consequentemente do seu múnus sacerdotal, profético e real.

Outra vertente é aquela que designaremos de jurídico-constitucional: pelo baptismo, a pessoa permanece inserida no povo de Deus, na plenitude da condição de membro, com os efeitos consequentes de tal condição: o baptizado permanece destinado ao culto da religião cristã, recebe uma vocação para o apostolado e para par-

⁹⁰ Cfr. Lamberto de Echevarria, *Teologia do Direito Canónico...* cit., pp. 13-15.

participar activamente na vida da Igreja e assume a exigência de viver conforme o ensinamento de Cristo, tendendo para a santidade⁹¹.

Para levar a efeito tais actividades, o baptizado terá de ser portador de um património jurídico, um abstracto de direitos e deveres conaturais (direitos nativos) à sua incorporação em Cristo que é o efeito primordial do baptismo.

Tais efeitos jurídicos não se originam de qualquer norma do legislador humano. Nem tão pouco, para os actuar, o baptismo se apresenta como mera condição ou meio de facto.

Trata-se de uma condição ontológico-sacramental que se desenvolve numa dimensão jurídica que lhe é inerente e conatural.

A vocação baptismal apresenta-se pois com uma acentuada plasmação jurídica⁹².

Descrita assim a condição de membro do povo de Deus garantida pelo baptismo, poder-se-á concluir que este sacramento origina um dos núcleos fundamentais da estrutura jurídico-constitucional da Igreja.

Gerando novos membros através do baptismo, ela produz, de modo actual, os vínculos sócio-jurídicos que a vão constituindo constantemente.

Uma outra conclusão importante a extrair é a de que todas as normas humanas que venham actualizar e aperfeiçoar a condição jurídica do fiel na Igreja, terão de ser uma concretização e determinação daquele núcleo fundamental de normatividade jurídica que comporta a condição do baptizado.

Não se trata, pois, de uma superestrutura acumulada à condição jurídica fundamental do baptizado, mas um desenvolvimento, concretização e especificação dela.

Às normas que se afastassem de tal dialéctica ter-se-ia de aplicar a conclusão de S. Tomás de Aquino a respeito das leis humanas que se apresentam em contradição com o direito natural: não se trata de uma lei, mas de uma corrupção da lei (*non erit lex sed corruptio legis*)⁹³.

Ao apresentar uma noção descritiva de fiéis, o c. 204, § 1, apresenta como elemento caracterizador uma participação do múnus

⁹¹ Cfr. J. Hervada-P. Lombardía, *El Derecho del Pueblo de Dios...* cit., pp. 42-43.

⁹² Cfr. P. J. Viladrich, *Teoría de los Derechos Fundamentales del fiel...* cit., pp. 268-283.

⁹³ Cfr. J. Hervada-P. Lombardía, *El Derecho del Pueblo de Dios...* cit., p. 44.

sacerdotal, profético e real de Cristo segundo a própria condição de cada um (*secundum propriam cuiusque conditionem*).

Houve quem visse em tal expressão um defeito de uma Ecclesiology estratificada assumida no Código ou mesmo um resquício da visão hierarcológica da Igreja tão a gosto da ciência canónica tradicional⁹⁴.

Não parece razoável tal conclusão.

Efectivamente, a Ecclesiology do Vaticano II definia como princípio constitucional do povo de Deus «uma verdadeira igualdade quanto à dignidade (consustanciada num núcleo de direitos e deveres fundamentais do fiel, na Igreja) e quanto à acção comum em ordem à edificação do Corpo de Cristo»⁹⁵.

O inciso do c. 204, § 1 poderá, portanto, ser referenciado como uma distorsão daquele princípio fundamental contido naquela constituição conciliar?

A objecção não tem, porém, fundamento.

De facto tal igualdade fundamental, no alcance em que o magistério do Vaticano II a propõe, sendo embora uma condição real, não se encontra mais em estado «quimicamente» puro porque todo o membro da Igreja, na ordem do tempo, aparece já atingido pela diferenciação funcional: ou é ministro sagrado ou leigo ou, sendo qualquer deles, poderá encontrar-se na posição de consagrado pela profissão dos conselhos evangélicos.

7 — O modelo povo de Deus na «Lumen Gentium» e no Código de Direito Canónico: a mesma extensão conceitual?

A Igreja-povo de Deus, como «sociedade constituída e ordenada subsiste na Igreja católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele» — eis um princípio fundamental estatuído no § 2 do c. 202.

Tal princípio de uma identificação entre povo de Deus e Igreja católica é total ou apenas parcial, isto é, o povo de Deus é exactamente igual à Igreja católica ou esta é apenas uma parcela do povo de Deus?

⁹⁴ Cfr. James Provost, *O Código revisto de Direito Canónico*, em «Concilium» 7 (1981) pp. 11-19.

⁹⁵ L. G., 32.

A questão tem alguma importância porque a *Lumen gentium* apresenta uma imagem do povo de Deus onde se processam várias graduações.

Apresenta um primeiro plano determinado por uma incorporação única e total, uma pertença plena e perfeita que corresponde aos fiéis católicos.

À recepção do baptismo como sacramento da incorporação em Cristo e porta de entrada na Igreja, acumulam-se outros elementos: a aceitação da organização da Igreja, os meios da salvação nela instituídos e a união pelos laços da profissão de fé, dos sacramentos, do governo eclesiástico e da comunhão, «na sua estrutura visível com Cristo que a governa por meio do Sumo Pontífice e dos Bispos»⁹⁶.

Num segundo plano, aparecem os que acreditam em Cristo, receberam o baptismo, mas permanecem em comunidades separadas da Igreja Católica.

A comunhão com a única Igreja de Cristo é imperfeita pois as respectivas comunidades «são realização parcial, fragmentária e inicial do que só encontra expressão plena e total na Igreja fundada por Jesus Cristo»⁹⁷.

A constituição sobre a Igreja declara estarem incorporados em Cristo pelo baptismo, pertencerem ao povo de Deus, serem honrados com pleno direito do nome de cristãos e, com toda a razão, os fiéis católicos reconhecem-nos como irmãos.

Por último, subsiste uma terceira situação: aqueles que não estão incorporados no povo de Deus (não pertencem, portanto, a ele...) porque não receberam o baptismo. Estão, contudo, ordenados para ele.

Refere a Constituição, em primeiro lugar, o povo judeu, em virtude da Aliança, das promessas e do facto de ser o povo do qual nasceu Cristo segundo a carne⁹⁸.

Mencionam-se também os que reconhecem o Criador dentre os quais se destacam os muçulmanos que «professam seguir a fé de

⁹⁶ Cfr. L. G., 14.

⁹⁷ Cfr. L. G., 15. Relativamente à problemática dos outros cristãos, à luz da doutrina do Vaticano II cf. J. Arias, *Bases doctrinales para una nueva configuración jurídica de los cristianos separados*, em «Ius Canonicum» 8 (1968), pp. 29-120.

⁹⁸ Cfr. L. G., 16.

Abraão, e conosco adoram o Deus único e misericordioso que há-de julgar os homens no último dia»⁹⁹.

Finalmente, a *Lumen gentium* recorda os que procuram a Deus de coração sincero e se esforçam por cumprir a Sua vontade enquanto ela é manifestada pelo ditame da consciência.

A Igreja considera que tudo quanto acontece de bom e verdadeiro é dom de Deus e julga-o uma preparação do Evangelho porque constitui uma relação cada vez mais definitiva¹⁰⁰.

A *Lumen gentium* esclarece ainda pertencerem ao povo de Deus os catecúmenos que, por explícita vontade, solicitam a sua incorporação na Igreja. Unem-se a ela por este explícito desejo de vontade¹⁰¹.

É-nos pois apresentado por aquela Constituição este maravilhoso quadro do povo de Deus. Constituído, segundo a bela comparação de um padre do Vaticano II (Mons. M. Dubois, bispo de Bezanzon) por diversas caravanas metidas na viagem para Deus. E, dentre as quais, aquela mais compacta e melhor equipada é sem dúvida a Igreja Católica¹⁰².

Foi esta concepção do povo de Deus em sentido lato que o actual Código formalizou juridicamente?

Costuma dizer-se (e com razão...) que o sistema jurídico-canónico não pode dispensar, como ramo científico que é, a técnica própria da ciência jurídica.

Não basta portanto lançar mão de lugares teológicos respigados

⁹⁹ Cfr. L. G., 16.

¹⁰⁰ Cfr. L. G., 16.

¹⁰¹ Cfr. L. G., 14.

¹⁰² «Sane, hodie, populus Dei, in sensu plenissimo, est Ecclesia nostra...

«Sed haec notio stricta, largior praesentari potest. Sunt enim de populo Dei, gradu eminenti, ii qui sunt uniti fere eadem fide, iisdem sacramentis, quodam eodem gubernio i. e. ab episcopis.

Sunt etiam de populo Dei «qui in Christo Iesu vident missum a Deo, redemptorem, personam divinam, et consequenter suum caput...

Sunt etiam de populo Dei nostri fratres iudaici, inter quos semper manent viri (sic) israelitae...

Sunt etiam de populo Dei fratres nostri qui credunt Deum et saepe in Deum, qui in eo vident ens supremum et remuneratorem...» (*Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. II, Pars III, pp. 24 e ss).

«... Totum nostrum genus humanum, in suo itinere ad Deum, componitur ex diversis comitatibus (Gallice: caravanes).

Sed si commeatus optime instructus, solidissimus, quem Iesus voluit, ambulans in via tutissima, est noster commeatus Ecclesia catholica...» (*ibid.*, p. 25).

dos documentos conciliares e apresentá-los como normas jurídicas. Mas — como refere P. J. Viladrich — «consiste em advertir as exigências de justiça implícitas e explícitas no actual grau de penetração do Mistério que contêm os textos conciliares e articular tais exigências de justiça dentro daquelas técnicas e instrumentos da ciência jurídica que, por um lado, reflectem mais facilmente a natureza e função de tais exigências e, por outro, resultam mais idóneas para obter uma efectiva vigência prática das mesmas»¹⁰³.

A acção de povo de Deus que é formalizada juridicamente no Código é aquela no sentido restrito ou pleníssimo: a Igreja Católica.

Além da razão fundamental de o Código ser o sistema jurídico da Igreja Católica (Latina), aparecem outros elementos a abalizar tal conclusão.

Em primeiro lugar, a identificação que o Código de Direito Canónico traça entre a Igreja — povo de Deus e a Igreja «governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele»¹⁰⁴.

Depois, a acentuada plasmação jurídica que o novo Código de Direito Canónico, na linha da concepção tradicional sobre tal matéria, atribui ao baptismo: como elemento constituinte da personalidade jurídica do cristão na Igreja (com todos os direitos e deveres próprios do cristão);¹⁰⁵ e como facto constitutivo da pessoa em sujeito das leis eclesiásticas¹⁰⁶.

Importa todavia sublinhar uma grande novidade do actual Código neste capítulo: a ligação do catecúmeno ao povo de Deus. Fê-lo formalizando juridicamente dois elementos aliás sugeridos na *Lumen gentium*: por um lado, a explícita vontade de serem incorporados na Igreja, vontade essa traduzida no desejo (voto) manifestado e na vida de fé, de esperança e caridade assumida no período catecumenal; e, por outro, a vontade da Igreja que o convida a conduzir-se numa vida segundo o Evangelho, o introduz nos ritos sagrados e atribui-lhe algumas prerrogativas dos cristãos.

Apesar de tudo, não são idênticos os estatutos jurídicos do catecúmeno e do fiel na Igreja no que diz respeito aos direitos e obrigações fundamentais.

Concordamos com a opinião de P. J. Viladrich quando refere que a vontade do catecúmeno não tem força jurídica suficiente para lhe atribuir a condição de fiel e a titularidade dos direitos fundamentais. «A condição do catecúmeno — prossegue aquele autor — é a antesala da condição do fiel; porém ambas as condições são juridicamente distintas e dão lugar a direitos individuais cujo fundamento é naturalmente diverso, ainda que a sua natureza jurídica, sem conteúdo material ou os meios de tutela possam resultar idênticos»¹⁰⁷.

MANUEL DE PINHO FERREIRA

Professor do I. C. H. T.

¹⁰³ P. J. Viladrich, *La dimension jurídica de la Iglesia...* cit., p. 105.

¹⁰⁴ C. 204, § 1.

¹⁰⁵ C. 96.

¹⁰⁶ C. 11.

¹⁰⁷ P. J. Viladrich, *Teoría de los Derechos fundamentales del fiel...* cit., pp. 281-282.