

---

# ARTIGOS

---

*Persp. Teol. 19 (1987) 151-179*

## DA AUTORIDADE NA IGREJA Formas históricas e eclesiologias subjacentes

*Carlos Palácio S.J.*

Três fatores parecem estar conspirando para tornar ainda mais delicado um tema já complexo em si mesmo: o da autoridade na Igreja. Em primeiro lugar, o fato de estar falando de autoridade numa assembléia de superiores maiores\*. É quase um gesto suicida, algo assim como atirar-se na boca do lobo... O segundo é o tema em si mesmo. Não é preciso ser muito perspicaz para captar o que poderíamos denominar a síndrome atual da "afirmação da autoridade" na Igreja. Não será demasiado ingênuo arriscar-se no alto mar de uma problemática tormentosa quando os ventos que sopram não parecem ser nada favoráveis? E, enfim, a perspectiva desta palestra deveria ser propriamente teológica. Isso significa que não seria suficiente contentar-se com "questões prévias", venham elas da história, da sociologia ou da política. Mas é possível dizer algo novo e relevante do ponto de vista teológico sobre o tema da autoridade na Igreja sem limitar-se a generalidades conhecidas? Eis os desafios que balizam, de alguma maneira, o caminho a ser seguido nesta palestra.

### I. DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

#### 1. Que significa uma abordagem teológica?

A autoridade na Igreja tem também a sua face humana. Face pela qual está exposta à curiosidade e à investigação das chamadas ciências humanas. Ninguém ignora as "suspeitas" que a sociologia ou a psicologia — para falarmos só destas duas — poderiam levantar (e levantam) sobre o fenômeno do poder ou sobre o exercício da autoridade na Igreja. E essa face, por mais obscura ou dolorosa que se revele, não deveria ser encoberta apressadamente com o véu do "espiritual" ou com o recurso indiscriminado (e por isso perigosamente ideologizável) à legitima-

---

\* A origem deste trabalho é uma palestra proferida na XIII Assembléia Geral Ordinária da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). Ele representa apenas uma parte de um conjunto mais amplo nunca publicado.

---

ção da fé. É verdade que as ciências humanas nunca nos revelarão o original, o específico, o que deveria ser a autoridade na Igreja. Mas podem nos iluminar positivamente sobre o que ela é realmente muitas vezes.

Algo semelhante poderia ser dito da perspectiva histórica. O conhecimento histórico opera uma verdadeira purificação (katharsis) no nosso inconsciente sociológico<sup>1</sup>. Como ignorar as profundas metamorfoses que a figura da autoridade na Igreja sofreu ao longo da história? Conhecê-las é saber o que elas têm de relativo, assumir também, consciente e livremente, os seus condicionamentos sobre nós e manter aberta a margem de criatividade que deixa (e exige) sempre essa "assunção" da história. Mas não é este o momento de envolver por esse caminho. A alusão do título às *formas históricas* da autoridade não deveria iludir ninguém. Não se trata de reconstruir aqui a *história dessas formas*, mas de identificar alguns dos traços que acabaram configurando historicamente duas formas de autoridade na Igreja.

"Figura" histórica é precisamente a forma visível (pessoal e social) na qual transparece um sentido, resultado da íntima articulação entre a concepção teológica, as estruturas e o exercício da autoridade que emergem de uma determinada concepção de Igreja. Por isso, comparar duas "figuras" históricas de autoridade equivale, em última análise, a confrontar duas eclesiologias. Porque a autoridade não é um valor absoluto, mas uma realidade relativa, referencial, que só se entende dentro de uma totalidade. Teologicamente, portanto, o problema da autoridade é um problema de eclesiologia. O que não significa ignorar como as estruturas nos condicionam. Só Deus sabe a que cirurgias plásticas devem ser submetidos o exercício e o estilo de governo na Igreja. Mas com isso estamos ainda no limiar da questão. Se as estruturas existentes se revelam inadequadas é porque são incapazes de conter a nova

---

<sup>1</sup> "A tomada de consciência histórica realiza uma verdadeira *kátharsis*, uma libertação do nosso inconsciente sociológico ligeiramente análoga àquela que, no plano psicológico, a psicanálise procura obter. Manifestei alguma ironia a respeito das pretensões agressivas desta última disciplina, quando se aventurava ao nosso domínio, mas é com muita seriedade que invoco aqui o seu paralelo: em ambos os casos, observamos esse mecanismo, à primeira vista surpreendente, pelo qual 'o conhecimento da causa passada modifica o efeito presente': em ambos os casos, o homem liberta-se do passado que até então pesava obscuramente sobre ele, não através do esquecimento, mas do esforço para encontrá-lo, assumi-lo em plena consciência, de maneira a integrá-lo. É nesse sentido, como muitas vezes se repetiu desde Goethe a Dilthey e a Croce, que o conhecimento histórico liberta o homem do peso do seu passado. Ainda aqui, a história aparece como uma pedagogia, campo de exercício e instrumento da nossa liberdade. H.-I. MARROU, *Sobre o conhecimento Histórico*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978, p. 218.

---

consciência que a Igreja, como um todo, tem de si mesma. É a velha questão do vinho e dos odres da parábola evangélica. Do ponto de vista teológico o problema começa quando a comunidade eclesial é incapaz de ver refletida numa determinada figura histórica de autoridade a consciência que ela tem de si mesma e do que deve ser a autoridade segundo o evangelho. Nesse momento, se não quisermos condenar a consciência eclesial a uma espécie de esquizofrenia irreparável, é necessário perguntar-se pelas causas desse divórcio entre teoria e práxis da autoridade na Igreja. É, portanto, a partir de certos *impasses históricos* que a autoridade se constitui em *problema teológico*<sup>2</sup>.

Tornar-se conscientes da mudança operada na consciência eclesial e das transformações que ela exige, ajudar a compreender, interpretar e superar essa dilaceração interna é uma das funções da teologia. É nesse sentido que esta abordagem pretende ser teológica. Não porque ignore a conveniência ou mesmo a necessidade de outros enfoques, mas por necessidade de delimitar o tema. É possível, por isso, que muitas interrogações "práticas" (os "comos" e os "por quês" que surgem das urgências imediatas e concretas, das respostas inadiáveis que exige a prática diária do governo) não encontrem aqui uma resposta. Nem por isso deixaria de ter sentido o esforço de ir até às raízes dos impasses que encontra hoje a autoridade na Igreja. Nem sempre as perguntas "interessadas" são as verdadeiras do ponto de vista teológico. Que significa teologicamente essa dilaceração da consciência eclesial?

## 2. O ponto de partida

Cada indivíduo, cada grupo ou classe social, cada época histórica tem uma série de condicionamentos (de ordem pessoal, cultural, social, etc.) que limitam inevitavelmente a sua "visão", a sua compreensão de um determinado problema. É o que a sociologia do conhecimento denomina os limites da *consciência possível*. Limites que sugerem ao mesmo tempo por que a transformação das mentalidades, a passagem de uma

---

<sup>2</sup> De fato, as contestações e as dificuldades com relação à autoridade na história começaram quase sempre por impasses muito definidos. Esta afirmação é válida — com os indispensáveis matizes que exigiria qualquer generalização de tipo histórico — mesmo para o dramático desafio lançado pela Reforma à Igreja de Roma no séc. XVI. Hoje, a quatro séculos de distância, podemos perceber melhor que aquela fantástica ruptura da unidade se configurou como verdadeiro impasse histórico antes de ser uma questão dogmática, embora o resultado tenha sido a rejeição da autoridade do Papa. Mesmo assim caberia perguntar-se se houve uma pura negação da autoridade na Igreja ou uma simples substituição do seu pólo, deslocado do Papa para a Bíblia. Os problemas colocados, sobretudo a partir do séc. XVI, pelas relações entre a autoridade da Igreja e do Estado são propriamente de outra natureza.

---

época para outra, não se faz simplesmente através de puras negações ou de rupturas absolutas. A consciência possível de cada época se dilata na medida em que assume, critica e integra dialeticamente o passado numa totalidade nova.

Aplicar ao tema da autoridade na Igreja a categoria da "consciência possível" significa perguntar-se até que ponto a atual consciência eclesiológica se separa de uma certa concepção de autoridade herdada do passado e de que forma é ainda condicionada por ela. Sem esse distanciamento crítico — que assume e integra superando — estaríamos repetindo e perpetuando de maneira mecânica um passado morto. Seria injusto condenar o passado (por ex. na sua visão unilateralmente hierárquica de Igreja) a partir da atual consciência eclesial, porque equivaleria a projetar sobre ele uma visão do problema impossível para aquela época. Mas prolongar no nosso presente os limites daquela consciência de Igreja (por ex. concepção de autoridade inerente a uma visão de Igreja como sociedade perfeita) seria uma infidelidade à nossa "consciência possível" de autoridade. E aqui o discernimento se torna indispensável. Porque esse passado não é o *nosso presente*, mas o condiciona. É essa distância crítica que transparece na inadequação percebida pela consciência eclesial como tensão entre a urgência de estruturar a vida eclesial a partir da "comunhão e participação" e a permanência de uma "figura" histórica (concepção, estruturas e exercício) de autoridade decorrente de uma eclesiologia diferente.

O Concílio Vaticano II foi precisamente a eclosão de uma nova autocompreensão da Igreja sob a moção do Espírito Santo. Consciência que atinge a Igreja *como totalidade* e não pode ser reduzida ao episódio do acontecimento (histórico), nem limitada à sua manifestação hierárquica. Nesse sentido é tomado aqui como ponto de partida, como referência inevitável (histórica e eclesialmente) dessa autêntica "virada eclesiológica"<sup>3</sup>.

Ora, passados mais de 20 anos, o Concílio parece tornar-se cada vez mais um "sinal de contradição" levantado no meio de uma Igreja dividida. Divisão esta que gira em torno da eclesiologia e através dela se estende aos principais aspectos da vida cristã. Um dos quais (e não o menos importante) é a concepção de revelação e fé. A ela estão ligadas a maneira de entender a tradição, o magistério, a teologia e finalmente a autoridade na Igreja. Não é sem razão que o Cardeal R. Etchegaray pôde afirmar: "a constituição *Lumen Gentium* não é um simples documento conciliar entre os outros; ela é a viga mestra que sustenta e dese-

<sup>3</sup> É assim que foi designada a amplitude das mutações que o Vaticano II provocou na eclesiologia católico-romana: G. DEJAIFVE, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1978.

---

nha o arcabouço do edifício todo"<sup>4</sup>. É portanto normal que seja também a eclesiologia o campo de batalha mais importante onde se decidirá a assimilação ou não do "espírito" do Concílio para a segunda geração pós-conciliar. E há muitos indícios de que, por trás de certa ânsia de "nova ortodoxia", mal consegue disfarçar-se uma clara nostalgia do passado. O que poderia nos colocar de maneira muito sutil diante de um problema de "recepção" do Concílio<sup>5</sup>.

O fenômeno em si não deixa de ser preocupante. Tornou-se quase um lugar comum falar das "duas eclesiologias"<sup>6</sup> do Vaticano II — eclesiologia jurídica e eclesiologia de "koinonia" — como de duas lógicas, de duas perspectivas diferentes que não chegaram a encontrar a sua síntese nos textos do Concílio. Se por um lado esta ambivalência eclesiológica é compreensível para quem conhece a diversidade de tendências que desembocaram no Vaticano II, essa ambigüidade não pode ser mantida impunemente por muito tempo. A experiência destes anos pós-conciliares é a prova mais cabal. A simples justaposição das duas eclesiologias de tendências contrárias tem um efeito desagregador e paralisante. E quando os conflitos se alastram para os outros domínios da teologia e da prática eclesial, tem-se a impressão de estarmos diante de duas visões não só opostas mas definitivamente incompatíveis de sermos cristãos. O que além de anormal é absolutamente inaceitável.

### 3. Atualidade teológica da questão

Eis um problema de "autoridade" que não pode ser reduzido à sua forma hierárquica (porque a divergência de interpretações passa por dentro da hierarquia) nem às suas implicações jurídicas. Trata-se, na verdade, de saber que significa para a *totalidade* da consciência eclesial (povo cristão e hierarquia) o Concílio Vaticano II como *acontecimento*

---

<sup>4</sup> R. ETCHEGARAY, "Un survol de l'oeuvre conciliaire à la lumière de 'Lumen Gentium'", em: G. DEFOIS (Coord). *Le Concile. 20 ans de notre histoire*, Desclée, Paris, 1982, p. 56.

<sup>5</sup> A "recepção", teologicamente, é o processo pelo qual a doutrina e a "novidade" de um Concílio penetram na consciência eclesial, recriando as estruturas e reformulando o direito, de maneira a criar uma nova e mais rica comunhão. Sobre este problema ver Y. CONGAR, "La réception comme réalité théologique", em *RScPhTh* 56 (1972) 369-403; ID., "La 'réception' comme réalité ecclésiologique", em: *Concilium* n. 77 (1972) 51-72.

<sup>6</sup> É o título do conhecido livro — clássico já nesse sentido — de A. ACERBI, *Due ecclesiologie* (Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"), EDB, Bologna, 1975.

*histórico do Espírito* que não pode ser reduzido à letra do Concílio, embora tenha que passar por ela.

É urgente mostrar — se não quisermos alimentar perigosamente esta esquizofrenia eclesial — que *a)* as duas eclesiologias que desembocaram no Vaticano II *podem e devem* (por fidelidade ao Espírito com maiúscula) ser articuladas *teoricamente* numa unidade superior, a partir da eclesiologia de “koinonia”, e *b)* que essa articulação teórica da consciência eclesial deve encontrar *na prática* uma tradução jurídica e estrutural capaz de suportar a nova consciência que emergiu na eclesiologia de “koinonia”.

O período pós-conciliar foi, de alguma maneira, a prova histórica da inadequação entre a nova consciência eclesial e as estruturas nas quais ela tinha que ser vivida. Apesar das tentativas em diversos níveis (colegialidade episcopal, igrejas locais, ministérios, reforma do direito etc.) persiste a sensação de que a eclesiologia do Concílio não encontrou estruturas (e portanto um direito) capazes de permitir-lhe tomar corpo no tecido eclesial. Mais ainda, haveria que perguntar-se, diante de certas manifestações eclesiásticas, se o “vinho novo” conciliar não acabou sendo a vítima dos “odres velhos” da parábola evangélica, se essa excepcional concentração da consciência eclesial, como a chamou Congar<sup>7</sup>, não foi subordinada à lógica teológico-canônica do quadro institucional já existente, em vez de desempenhar o papel de levedo em relação aos fatores variáveis que se foram acrescentando a esse quadro ao longo dos séculos<sup>8</sup>.

A questão da autoridade na Igreja deve ser colocada tendo como pano de fundo esse conflito de interpretações do Concílio. Porque a raiz das tensões é de natureza eclesiológica. A autoridade, com efeito, não é uma grandeza absoluta (i.é. ela não tem “em si” a razão da sua inteligibilidade). A concepção da mesma e a sua configuração histórica mudam segundo o lugar que ocupa dentro de uma determinada concepção de Igreja. É isso que não parecem ter compreendido os que se debatem unilateralmente pelas “reformas de estruturas” nem os promotores decididos da “restauração” pura e simples. Os primeiros, seduzidos pela miragem de todas as abordagens de tipo sociológico, acabam esquecendo que os reformismos — de todas as cores e graus — se movem ainda dentro das mesmas coordenadas da situação vigente e são prisioneiros

<sup>7</sup> Y. CONGAR, “Les théologiens, Vatican II et la théologie”, em: G. DEFOIS (Coord.), *Le Concile 20 ans de notre histoire*, Desclée, Paris, 1982, p. 181.

<sup>8</sup> A. ACERBI, “L’ecclésiologie à la base des institutions ecclésiastiques post-conciliaires”, em: G. ALBERIGO (Ed.), *Les Églises après Vatican II* (Dynamisme et prospective), Beauchesne, Paris, 1981, pp. 223-258 (aqui p. 234).

dos mesmos pressupostos que sustentam a concepção de autoridade em questão. A tentação dos segundos é o recurso fetichista à tradição petrificada. Por isso, como todas as soluções voluntaristas, a "restauração" é uma mistura indefinida de autoritarismo (afirmação cega da autoridade) e de moralismo (apelo à motivação ético-espiritual). Como se a instabilidade inerente a todas as épocas de transição pudesse ser suprimida pelo reforço sistemático do institucional, pela referência ingênua ao já conhecido ou pela prolongação desesperada de um passado ferido de morte. O destino de todo restauracionismo é agravar indefinidamente uma crise — objetiva, histórica, irredutível a uma questão de intenções — de cujas causas profundas não se pode ou não se quer tomar consciência.

Ambas tentativas cometem um erro de apreciação histórica e teológica. A crise que se desenha entre a "primavera eclesial" do imediato pós-concílio e esse lento caminhar para um incerto e obscuro "inverno da Igreja"<sup>9</sup> não é simplesmente uma crise *de* autoridade (contestação da sua necessidade ou legitimidade na Igreja) mas *de uma forma histórica* de autoridade e *do modelo eclesial* que a sustenta. O que está desabando na consciência eclesial é a solidez de um modelo histórico de autoridade, i.é. o tradicional equilíbrio entre *um* modelo eclesial (Igreja como sociedade perfeita) e *uma* concepção de autoridade (como coluna vertebral sobre a qual repousava toda a constituição social da Igreja). Em outras palavras, o que está em jogo é o lugar que deve ocupar a autoridade dentro de uma comunidade eclesial que se entende a si mesma como "koinonia". É disso que devemos tomar consciência como cristãos.

## II. MODELOS DE IGREJA E FIGURAS DE AUTORIDADE

Do ponto de vista teológico a questão da autoridade é uma questão eclesiológica. Mas a consciência que a Igreja tem de si mesma é uma consciência *histórica*: ad-vem e acontece na história ao mesmo tempo que é por ela limitada e condicionada. Eis por que a questão da autoridade é também uma questão cultural: inseparável do tipo de presença da Igreja na sociedade e, finalmente, da maneira de situar-se e interpretar os movimentos históricos, ela leva, por isso, as marcas indeléveis que a passagem do tempo foi deixando na evolução das suas formas históricas.

Em cada época a consciência da Igreja se articula ao redor de certos "pólos estratégicos" ou centros vitais. As urgências, os desafios, os impasses de cada momento obrigam-na a recriar a sua identidade como tarefa sempre nova de fidelidade ao seu mistério. É nesta perspectiva

<sup>9</sup> K. RAHNER, "L'hiver de l'Église", em: *ICJ* n. 585 (15 avril 1983) p. 17s.

---

que adquire valor paradigmático a tomada de consciência histórica da Igreja na América Latina. E o emergir da consciência eclesial se desdobra sempre na busca de expressões teóricas adequadas (eclesiologias capazes de interpretar a situação da comunidade cristã: é a dimensão reflexiva dos modelos) e se traduz necessariamente na visibilidade social da presença e ação da Igreja na sociedade (dimensão institucional ou estrutural dos modelos). Em outras palavras, a consciência eclesial transparece inevitavelmente nas formas concretas da sua presença na sociedade. É nesse duplo sentido que se fala aqui de "modelos de Igreja"<sup>10</sup>.

Não seria difícil mostrar que, do ponto de vista eclesial, estamos assistindo a uma dessas mutações históricas. Um modelo de Igreja que resistiu tenazmente durante mais de quatro séculos (Igreja como "sociedade perfeita") é lentamente substituído por uma outra concepção que não foi em primeiro lugar resultado de especulações entre teólogos mas interpretação teológica da situação real da Igreja na sociedade moderna. O Vaticano II pode ser considerado como o momento histórico da condensação e da eclosão dessa nova consciência eclesial. Mas se a nível teórico esse novo modelo de Igreja possui já uma expressão teológica sólida, a nível prático está ainda à procura de uma tradução jurídica e institucional coerente com essa eclesiologia. É o que chamaríamos "modelo de koinonia".

Com todas as precauções e matizes que exige qualquer tentativa de generalização histórica é lícito afirmar que, se a eclesiologia do primeiro milênio cristão cresceu sob o sinal da "koinonia", a eclesiologia do segundo milênio se desenvolveu sob o sinal da "auctoritas". Nessa evolução, a reforma gregoriana (séc. XI) representa a virada decisiva, um novo capítulo na concepção da Igreja e na figura de autoridade que

---

<sup>10</sup> Esta categoria dos "modelos" — que tem a sua origem nas ciências físicas e sociais — é tomada aqui não só no seu valor interpretativo ou heurístico (capacidade de dar razão das características essenciais da Igreja em contextos novos e diante de fenômenos e desafios próprios de cada época) mas também como visibilidade social na qual se encarna a consciência histórica da Igreja. Sobre a transposição desta categoria explicativo-heurística dos modelos físicos e sociais para a teologia, ver: A DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1975, pp. 15-33. Ver igualmente o n. 65 de Sal Terrae (1977/4) dedicado a este tema.

dela decorre<sup>11</sup>. O Concílio de Trento e a contra-reforma por um lado, e o Vaticano I por outro são marcos decisivos nessa história. O primeiro como momento de afirmação e consolidação; o segundo como o ápice do movimento de uniformização e centralização progressiva que caracterizaram a Igreja na segunda metade deste segundo milênio. O espaço de tempo que separa os dois Concílios do Vaticano é, simultaneamente, o tempo do apogeu e do declínio dessa eclesiologia estruturada a partir do "princípio autoridade".

Tudo indica (apesar de certos indícios de exacerbação da autoridade: mas que significam eles diante desta pulsação milenar das mudanças?) que nos encaminhamos, neste fim de século e de milênio, para a superação dialética desta eclesiologia: a vida eclesial se abre para uma nova síntese histórica, encerrando esse longo parêntese de concentração unilateral na autoridade. Que figuras de autoridade decorrem desses dois modelos de Igreja?

## 1. Modelo jurídico-societário

### a) Traços eclesiológicos

Não é fácil a transição de um modelo para outro. E muito menos a tentativa de surpreendê-los numa espécie de isolamento quimicamente puro. O discernimento deve ser feito a maioria das vezes através de uma coexistência ambígua e penosa, nada pacífica, entre o velho que resiste a morrer e o novo que luta por um lugar ao sol. É a lição cada vez mais clara destes anos pós-conciliares. Acostumados durante vários séculos a considerar a Igreja quase exclusivamente sob a perspectiva predominante da sua visibilidade institucional (tão visível e palpável — para utilizar a conhecida frase de Bellarmino — como a comunidade do povo romano, do reino da França ou da república de Veneza) é normal que muitos cristãos — não só do laicato mas da hierarquia — se sintam desorientados com esta mudança de paradigma da Igreja. Afinal, formados dentro desta mentalidade é ainda dentro do seu raio de ação que nós movemos.

Dois traços caracterizam este modelo: o desenvolvimento da eclesiologia como um tratado de "direito público eclesiástico" e a afirmação decidida da Igreja como visibilidade social na sua expressão hierár-

<sup>11</sup> "Notre conviction est que la réforme commencée par saint Léon IX (1049-1054) et si vigoureusement menée par saint Grégoire VII (1073-1081) représente un tournant décisif au point de vue des doctrines ecclésiologiques en général, et de la notion d'autorité en particulier". Y. CONGAR, "Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne", em: J. M. TODD (ed.), *Problèmes de l'autorité*, Cerf, Paris, 1962, p. 164.

---

quica. Eis o que justifica a designação do modelo como “jurídico-societário”.

É claro que a maneira de a Igreja estar presente na sociedade não podia ser a mesma em plena dilatação da “cristandade”, no momento da dramática ruptura da unidade desse “corpus christianorum” na Reforma (séc. XVI), na época da progressiva emancipação dos Estados modernos, na afirmação irreversível da separação entre Igreja e Estado, ou, enfim, na condição pós-moderna de uma sociedade que perdeu não só o referencial teológico mas a sua reinterpretação humanística, para mergulhar na pulverização da realidade (individual, social, dos valores, das normas, da tradição) entregue sem reservas à ideologia tecnocrática<sup>12</sup>.

Contudo, uma das constantes dessa evolução — apesar dos contextos e problemáticas tão diferentes — é o que poderíamos chamar a afirmação da Igreja dentro da sociedade. A partir do momento em que conheceu uma situação de harmonia ou síntese, a Igreja nunca mais deixaria de se sentir fascinada por essa utopia, esse grande sonho tomado por realidade que foi a cristandade<sup>13</sup>. Tentação esta que povoa ainda vastas camadas da consciência eclesial. A concepção da cristandade como “ideal” parece estar por trás dessa tendência da Igreja durante o segundo milênio a pensar-se como *totalidade englobante*: primeiro sob a forma mitigada da neocristandade; depois, na transposição intra-eclesial dessa totalidade que se desenvolveu como uniformização da “igreja universal”.

Do ponto de vista da presença na sociedade, o denominador comum desse complexo e agitado milênio (que se estende desde a cristandade medieval até o início do nosso século) é o que hoje chamaríamos as relações entre Igreja e Estado. À medida que se processa a desagregação da cristandade — crise da Reforma, convulsões do séc. XVIII, diversos “assaltos” à Igreja (absolutismo, regalismo, liberalismo, etc.) vindos do Estado moderno nas suas mais variadas formas de onipresença — se opera também uma nítida inversão dos termos do problema: não é mais o “Estado” que precisa justificar-se diante da Igreja; doravante é ela que

---

<sup>12</sup> A. RIZZI, “Tra nostalgia e crisi: il terzo uomo”, em: *Ras. di Teol.* 23 (1982/1) 10-25.

<sup>13</sup> “La chrétienté a donc été proclamée, théorisée, institutionnalisée. Elle n’a jamais été vécue — et elle ne pouvait pas l’être — dans une unanimité de convictions et surtout de comportements. De ce point de vue, qui est celui qui nous importe le plus au XX<sup>e</sup> siècle, elle a été un projet; un rêve qu’on a pris pour une réalité”. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, p. 41.

deverá lutar denodadamente para garantir o seu lugar nas novas situações históricas e sociais<sup>14</sup>.

Esta é uma das razões que explicam a progressiva invasão do jurídico na concepção da Igreja. Ela precisava, e foi elaborando, ao longo desses séculos, uma doutrina capaz de lhe oferecer um suporte jurídico face aos "outros" poderes temporais. Tal doutrina remonta ao séc. XI. A partir desse momento o jurídico é cada vez mais dogmatizado e passa a fazer parte da própria definição da Igreja. Mais ainda, a perspectiva jurídica se dilata até constituir-se no aspecto central e englobante da realidade eclesial: a Igreja se torna um "sujeito jurídico" de direitos e poderes; a eclesiologia, o tratado do "direito público eclesiástico". Esta hipertrofia jurídica está na raiz de uma visão de Igreja como poder. Visão que não foi só tentação, mas perigo real com todos os seus riscos a partir do momento em que a Igreja foi "reconhecida" oficialmente pelo império<sup>15</sup>.

As primeiras coleções canônicas devem a sua existência precisamente ao esforço do papa Gregório VII para tirar a Igreja da sujeição aos poderes seculares. A fantástica Reforma Gregoriana, com efeito, tinha

<sup>14</sup> Para uma abordagem um pouco diferente das metamorfoses da consciência eclesial nas suas relações com a sociedade, a partir da periodização da história eclesial, ver o meu artigo em: C. PALÁCIO (org.), *Cristianismo e História*, Ed. Loyola, São Paulo, 1982, pp. 307-350 (especialmente pp. 312-326).

<sup>15</sup> Risco paralelo e comparável ao de racionalizar a fé cristã em contato com a cultura helenística. "Le christianisme officiel a dérapé à partir de l'époque constantinienne." J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, p. 50. Esta afirmação de um exímio historiador e cristão convicto é mais do que um slogan. Congar o reconhece também: cf. a.c. em *Problèmes...* p. 155ss; cf. ainda ID., *Igreja serva e pobre*, Ed. Logos, Lisboa, 1964, pp. 131-157: "Como a Igreja tomou um ar Senhorial", onde escreve: "É preciso não atribuir todos os males a Constantino Magno, mas é necessário reconhecer a influência que teve a sua política sobre as condições de vida na Igreja" (Ibid. p. 135s.). Já S. Bernardo escrevera ao Papa Eugênio III por causa do seu aparato pomposo: "Tu te laisses accabler par les jugements à rendre en toutes sortes de causes extérieures et séculières; je n'entends chez toi que jugements et 'lois'; tout cela, et les prétentions de prestige ou de richesse, vient de Constantin, non de Pierre". (citado por CONGAR, em: *Problèmes...* p. 171; cf. *Igreja serva e pobre*, p. 148). Como não lembrar aquela frase de Dante: "Ahí, Constantin, di quanto mal fu matre non la tua conversion, ma quella dote che da te prese il primo ricco padre!" (DANTE, *Divina Comédia*, Inferno, canto 19). Sendo parte integrante dos problemas do império, o cristianismo acabou prisioneiro da política, da riqueza e do poder. "Avec le recul du temps, il apparaît que le principal péché de l'Église au cours des âges est d'être devenue un pouvoir, et donc, par la force des choses, un instrument d'oppression". J. DELUMEAU, *ibid.* p. 43.

duas vertentes: uma interna (de renovação moral) e outra externa (implicações institucionais de liberdade face aos poderes seculares) Ora, a reivindicação da autoridade papal não só sobre a Igreja mas sobre os soberanos temporais exigia, além de uma concentração de poderes no papa, uma fundamentação jurídica<sup>16</sup>.

Sobre esta base jurídica será construída a doutrina da soberania do Papado sobre os poderes seculares. As expressões teóricas dessa doutrina poderão evoluir — conforme as circunstâncias e as épocas — da “distinção dos dois poderes”, como dois braços de um mesmo corpo (cuja consequência dentro de um regime de cristandade será a subordinação do poder temporal ao poder espiritual), passando pela relativa autonomia de “duas sociedades perfeitas” até chegar à “separação entre Igreja e Estado” como término final da progressiva emancipação de uma sociedade que havia muito tempo não tolerava a pretensão teocrática ou hierocrática da Igreja.

Como negar que a importância crescente do direito, do poder de legislar, da organização, etc. conferiria paulatinamente à Igreja uma fisionomia muito semelhante à dos “estados profanos”? Das analogias se passará imperceptivelmente à quase identificação: o estado secular acabará sendo o modelo, a nível prático, do enfoque e da concepção da própria eclesiologia durante muitos séculos. A partir do séc. XIV a primazia da “potestas” (inerente ao sacerdócio e sobretudo ao Papado) acabará impondo-se sobre a realidade *teológica e sacramental* da “ecclesia”, depois de terem convivido durante quase dois séculos numa justa-

---

<sup>16</sup> É importante captar nas suas origens (pelo menos a partir do séc. XII) esta quase-identificação entre direito (canônico) e eclesiologia (como tratado separado de um conjunto teológico). Num contexto polémico de confronto entre os “dois poderes” e as suas respectivas pretensões, cada um estará preocupado em reivindicar os *seus direitos*. “É no contexto da luta do Papa contra o imperador Henrique IV que se situa esta palavra de Gregório VII: “*Ecclesia non est ancilla, sed domina*”, a Igreja não é serva mas senhora; uma palavra (...) que não deixa de ser embaraçosa, por representar materialmente o contrário do princípio evangélico: *non dominari, sed ministrare*, não dominar, mas servir”. Y. CONGAR, *Igreja serva e pobre* pp. 122-127 (aqui p. 123s). Este juridismo se apoderará de toda a teologia (Congar fala [ibid. 126] dos “destroços” provocados na liturgia), marcando de maneira negativa (reativa, defensiva) o desenvolvimento posterior da eclesiologia, sobretudo na apologética dos manuais. Cf. Y. CONGAR, *Sainte Église* (Études et approches ecclésiologiques), Coll. Unam Sanctam, 41, Cerf, Paris, 1964, pp. 549ss. ID. “L’ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité”, em: AA.VV. *L’Écclésiologie au XIX siècle*, Coll. Unam Sanctam 34, Cerf, Paris, 1960, pp. 75-114 (aqui p. 113s.); ID. *L’Église. De Saint Augustin à l’époque moderne*, Cerf, Paris, 1970, pp. 145-155.

posição estéril. O resultado dessa transposição da "mística" em "direito" foi uma verdadeira *teologia política*<sup>17</sup>.

A expressão teoricamente mais elaborada desse direito público eclesiástico é o modelo de Igreja como "societas perfecta". Esta eclesiologia que nasceu como teoria das "duas sociedades" no contexto marcadamente polêmico da Contra-Reforma, foi cada vez mais acentuada, desenvolvida e aprimorada durante os dois séculos seguintes ao Concílio de Trento até receber, com Leão XIII, a sua expressão teórica mais acabada<sup>18</sup>. Mas ela nunca se libertou das duas lacunas que a marcaram desde a sua origem: o seu caráter "reativo", defensivo e polêmico (fato explicável pelo contexto de emancipação do Ocidente com relação à tutela da Igreja, assim como a compreensível reação da Contra-Reforma) e a estreiteza do seu horizonte teórico: do ponto de vista teológico a ausência de uma "eclesiologia total"; do ponto de vista jurídico a ausência de uma teoria geral sobre o fenômeno dos Estados no direito moderno. Por um desses paradoxos da história a concepção da Igreja como "sociedade perfeita" acabou sendo vítima dos seus próprios pressupostos, distanciando-se cada vez mais da realidade à qual pretendia responder: a unilateralidade do jurídico ameaçava esvaziar o mistério da Igreja; a sua concepção do direito não respondia mais nem à moderna consciência dos direitos humanos nem à função de legitimação constitucional do Estado de direito. A eclesiologia foi a maior vítima deste reducionismo jurídico. Será necessário esperar a *Mystici Corporis Christi* (1943) de Pio XII e a *Lumen Gentium* (1964) do Vaticano II para encontrar, a nível oficial, os sinais de uma mudança de perspectiva na eclesiologia<sup>19</sup>. Tudo is-

<sup>17</sup> Cf. Y. CONGAR, a.c. em *Problèmes de l'autorité*, pp. 164-166. Ver também G. ALBERIGO, art. *Autorità e potere*, em: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Roma, 1979, pp. 51-67 (aqui p. 55s). E ainda Y. CONGAR, *L'Église. De Saint Augustin...*, pp. 176-185.

<sup>18</sup> Para uma rápida visão desta problemática, sobretudo do ponto de vista jurídico, ver: R. MINNERATH, *Le Droit de l'Église à la liberté* (Du Syllabus à Vatican II), Beauchesne, Paris, 1982, pp. 23-80. Ver também H. FRIES, "Mudanças e evolução histórico-salvífica da imagem da Igreja", em: *Myst.Sal.* t.IV/2, pp. 6-59 (qui: 39-49). Y. CONGAR, *L'Église. De Saint Augustin...*, pp. 440-455. Para um panorama das tendências eclesiológicas na época do Vaticano I, ver A. ACERBI, *Due ecclesiologie...*, pp. 13-34.

<sup>19</sup> "Le concept d'Église-société parfaite a fini par devenir prisonnière d'une doctrine en soi, qui accusait toujours plus sa distance par rapport à la réalité qu'elle était supposée prendre en compte". R. MINNERATH, *Le Droit de l'Église à la liberté*, p. 16. Esta é precisamente a tese defendida pelo autor neste livro. A declaração conciliar *Dignitatis humanae* sobre a liberdade religiosa seria o paradigma desta mudança substancial operada na própria autocompreensão jurídica da Igreja.

---

to não podia deixar de ter conseqüências sobre a concepção de autoridade.

### b) O lugar da autoridade

Colocadas as premissas jurídico-societárias da Igreja, o "princípio autoridade" emerge naturalmente como pilar sobre o qual repousa a visibilidade da Igreja como sujeito de direitos e poderes. Na *lógica* de tal eclesiologia estão inscritos dois traços da sua evolução posterior: a primazia do institucional e a hipertrofia do hierárquico.

Primazia do institucional em primeiro lugar. Uma eclesiologia que se define primordialmente a partir de critérios "extrínsecos" acabará expulsando do "corpo" social a dimensão propriamente teológica e sacramental. Porque quando o "mistério" da Igreja (i.é. a realidade da sua comunhão na vida trinitária) concerne só os seus membros *enquanto indivíduos*, a "ecclesia" (enquanto "nós" concreto e vivo dos cristãos) será aos poucos substituída por uma abstração jurídica: a Igreja como sujeito de direitos e poderes. Nesse momento a eclesiologia já se separou da antropologia teológica. Porque, quando a vida "do Espírito" é confinada à intimidade das pessoas<sup>20</sup>, o "corpo" institucional é subtraído ao influxo do pneumatológico, (do confronto com o evangelho e com o Espírito de Jesus Cristo) e entregue às mesmas leis e critérios de qualquer instituição humana, "natural". Ao "corpo" assim mutilado não são mais aplicáveis categorias como conversão, tentação, luta contra o homem velho, morte e ressurreição histórica, etc. Porque as estruturas, evidentemente, não se "convertem". Estamos longe da Patrística e da própria prática litúrgica para as quais a eclesiologia é na sua integridade uma antropologia cristã: o sujeito da "ecclesia" é o "nós" cristão e não

---

<sup>20</sup> A rigor, e tomando como exemplo paradigmático o programa eclesiológico de L. BILLOT, a estrutura interna da Igreja enquanto sociedade não se diferenciaria das outras sociedades humanas a não ser pela origem e pelos fins. Lógica conclusão de quem, na sua reflexão sobre a constituição da Igreja, exclui sistematicamente qualquer elemento místico-espiritual. Esse aspecto interior "non è proprio dell'essenza della chiesa, perché 'afficit membra' e non il corpo sociale come tale; la sua considerazione va, quindi, rimandata ai trattati sulla grazia e sulle virtù (...) Billot esaurisce, infatti, la trattazione sull' 'intima natura' della chiesa nel problema della potestà ecclesiastica, del soggetto di tale protestà, cioè la gerarchia, e dei sudditi della stessa, cioè i membri della chiesa visibile". A. ACERBI, *Due ecclesiologie...*, p. 32. Esta esquizofrenia é o ponto de partida para a inevitável e progressiva "mundanização" das estruturas da Igreja. Eximidas do confronto com o Evangelho como único critério, evoluirão segundo a "lógica do mundo", não segundo a "lógica da cruz".

um sistema ou uma estrutura jurídica<sup>21</sup>.

Não se trata aqui de uma simples questão de acentos. Nem pode ser reduzido este desequilíbrio à inevitável tensão entre "carisma" e "instituição" na Igreja. Trata-se de algo mais profundo, de um verdadeiro impasse inscrito na lógica de uma eclesiologia que faz do jurídico-institucional o princípio estruturante da sua autocompreensão. Esta esquizofrenia entre "corpo" social e "espírito" ou mistério da Igreja só pode ser superada mudando o princípio estruturante da sua autocompreensão. É o que fez Vaticano II ao partir da noção de mistério. Mas é o que não parecem ter compreendido os que continuam pensando a Igreja a partir da sua visibilidade institucional, esquecendo que não se trata de uma questão de dosagem ou de "pureza de intenção", mas de uma urgente inversão de perspectivas através da qual o institucional seja definitiva e coerentemente subordinado ao mistério do qual vive a "ecclesia".

O segundo aspecto antes mencionado é o da hipertrofia do hierárquico ou "hierarcologia" como a chamou Congar numa expressão por ele cunhada para designar precisamente essa concepção de Igreja como "sociedade organizada, que se constitui pelo exercício dos poderes de que estão investidos o papa, os bispos e os padres"<sup>22</sup>. Pela sua própria natureza o modelo de Igreja como "societas perfecta" ressalta o "princípio autoridade" como sendo a expressão visível mais adequada dessa pessoa jurídica que é a Igreja. A *autoridade*, na sua forma hierárquica<sup>23</sup>, acabará substituindo-se à comunidade até se tornar pura e sim-

<sup>21</sup> "Bref, le juridisme est le trait d'une ecclésiologie étrangère à l'anthropologie spirituelle, et où le mot *ecclesia* désigne moins l'ensemble des chrétiens, que le système, l'appareil, ou le sujet transpersonnel de droit dont le clergé ou, comme on dit aujourd'hui, la Hiérarchie, mais finalement le pape, et la Curie pontificale, sont les représentants". Y. CONGAR, a.c. em *Problèmes de l'autorité*, p. 168-169. Ver também *ibid.*, p. 161s; do mesmo Congar "La Hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition", em: Y. CONGAR-B. D. DUPUY (ed.), *L'Épiscopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam 39, Cerf, Paris, 1962, pp. 67-99 (aqui p. 97).

<sup>22</sup> Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris, 1971, p. 10. Da mesma forma em *Problèmes de l'autorité*, p. 173; e no a.c. em *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 114 e *passim*.

<sup>23</sup> Esta precisão não pretende cercear ou diminuir a autoridade da hierarquia, mas situá-la, pondo-a em relação com outros tipos de autoridade na Igreja. Por isso não deveria suscitar reservas nem mal-entendidos. Desde o tempo dos apóstolos, mas também durante toda a época patrística, sempre foi reconhecido na Igreja um pluralismo de autoridades como algo fecundo para manter viva a dialética entre a *única* "exousia" de Jesus Cristo (e do seu Espírito) e os *outros* tipos de autoridade, como a Palavra de Deus (Escritura e Tradição), a "igreja primitiva", os grandes "espirituais" (cf. monacato e vida religiosa), os grandes teólogos, etc.

---

plesmente sinônimo de Igreja: a comunidade se condensa no padre, a diocese no bispo e a Igreja no papa, como o confirma abundantemente a linguagem comum da catequese, da pregação, dos documentos pastorais e até mesmo da teologia<sup>24</sup>.

Ora, esta identificação entre eclesial e eclesiástico, além de ser indevida e sem fundamento, era perigosa pelas suas conseqüências. Em primeiro lugar a *clericalização* da Igreja e a definição (canônica) dos seus membros segundo a cota de participação no "poder"<sup>25</sup>, a partir da clássica distinção da tríplice função (munus) de ensinar, santificar e governar. Esta divisão daria lugar a uma concepção passiva e submissa do laicato condenado à minoridade crônica e reduzido a "objeto" do "mandato" de hierarquia na sua ação apostólica. Não é outra a lógica da separação entre igreja docente e discente. Distinção esta que poderia ser desdobrada em igreja santificante e santificada, governante e governada. As três funções são inteiramente postas em mãos da hierarquia que acabará constituindo por isso um corpo à parte. E esta é precisamente a segunda conseqüência: a aceitação da *desigualdade fundamental* como fato natural da existência cristã. Ora, esta assimetria é a dogmatização (Igreja como sociedade desigual) de um lado jurídico (poder de ordem e de jurisdição), ou melhor, a transposição teológica de uma situação jurídica. A polarização é inevitável dentro do esquema hierarquia-laicato. Mas a existência de ministérios institucionalizados (que não pode ser negada no NT) pode ser interpretada como simultaneidade e interdependência entre ministérios e comunidade quando se parte da "ecclesia" como realidade primeira e fundamental, o que além de desclericalizar a

---

<sup>24</sup> "Il serait très urgent et très important de restaurer, non seulement dans la théologie savante, mais dans la catéchèse, la prédication, les documents pastoraux, une façon de parler exacte: ne pas dire 'l'Église' là où il s'agit en réalité des chefs de l'Église, du gouvernement de l'Église, bref des *Praepositi Ecclesiae*. L'Église, c'est la communauté chrétienne. Elle a des chefs, elle ne consiste pas en une structure juridique d'autorité". Y. CONGAR, "Quelques expressions traditionnelles du service chrétien", em: *L'Épiscopat et l'Église universelle*, p. 130. Ver também ID. a.c. em *Problèmes...*, p. 168-169.

<sup>25</sup> Basta lembrar a definição *negativa* do leigo no antigo Código de Direito Canônico: "aquele que não é clérigo"! Ou, como comentavam os canonistas, "aquele que não tem participação nenhuma no poder, quer de jurisdição, quer sobretudo de ordem". Não deixa de ser significativo que o Direito Canônico antigo (e de maneira mais, sutil, apesar da terminologia, também o novo) não se refira propriamente às *pessoas* na Igreja, mas descreva e trate dos *estados* segundo o poder (de ordem ou de jurisdição).

---

figura do ministério devolveria aos cristãos a sua dignidade plena e a sua participação ativa na vida eclesial que sempre lhes foi reconhecida nos primeiros séculos<sup>26</sup>. Não deixa de ser significativo nesse sentido que a oposição entre "classes" de cristãos (sacerdócio-laicato; hierarquia-fiéis; religiosos-simples cristãos) se introduza precisamente no momento em que desaparece a única tensão que caracteriza e define a existência cristã: a tensão entre a "ecclesia" e o "mundo".

O resultado dessas premissas só podia ser a afirmação cada vez mais intensa da *visão piramidal* da Igreja. "Esta espantosa concepção — escreve Congar — está inscrita em tantas estruturas e atitudes que parece manter-se por si e não poder modificar-se"<sup>27</sup>. Assim se explicam alguns dos traços que configuram a autoridade dentro deste modelo dando lugar à sua figura histórica: a autopoisição da autoridade como fonte de poder, a centralização progressiva da mesma (em Roma), a sua concentração intensiva na pessoa do papa, a divinização e sacralização das pessoas revestidas de autoridade, entre outros. Traços estes muitas vezes mais próximos dos moldes do poder soberano nos estados modernos e da filosofia social nascida do absolutismo que da figura do ministério como serviço no NT. "A tradição sou eu", teria dito Pio IX (desgostado com os matizes introduzidos pelo Cardeal Guidi na discussão sobre a infalibilidade)<sup>28</sup>, numa significativa evocação da conhecida frase de Luís XIV "o Estado sou eu".

Significativa mas muito mais perigosa do ponto de vista teológico. Com efeito, a identificação da autoridade interpretativa da tradição (magistério) com a própria Tradição com maiúscula (a vida mesma da

---

<sup>26</sup> A *unidade* básica de toda vida cristã implica uma participação *real* (embora não originada no sacramento da ordem) de todo leigo no tríplice "poder". "Do contrário — escreve von Balthasar — os mistérios mais íntimos e importantes do cristianismo seriam inacessíveis por necessidade ao leigo; haveria que pressupor uma espécie de distribuição quantitativa do mistério cristão, coisa que é contra a sua própria essência". H. U. von BALTHASAR, *Ensayos teológicos* (II Sponsa Verbi), Cristiandad, Madrid, 1964, p. 465.

<sup>27</sup> Y. CONGAR, *Igreja serva e pobre*, p. 166.

<sup>28</sup> Ver a referência em Y. CONGAR, a.c. em "*L'Écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* n. 103, p. 111.

---

Igreja) operou um estreitamento no conceito de tradição<sup>29</sup> e dilatou ostensivamente a função da autoridade na Igreja (carisma de direção e governo) para o âmbito doutrinal. O exemplo mais claro desse deslocamento do eixo da autoridade foi a criação dessa espécie de superministério que era o Santo Ofício: órgão de *governo* com uma inegável função "magisterial". Tal evolução só foi possível a partir do momento em que a autoridade (na sua forma suprema: o papa) passou a fazer parte da definição *dogmática* de Igreja<sup>30</sup>. A marginalização de outras instâncias tradicionais como o "sensus fidelium", o desconhecimento da originalidade e especificidade da função docente (investigação teológica) não necessariamente vinculada ao carisma sacramental de anúncio e testemunho (ordo) ou à função de governo da autoridade (jurisdictio), a extensão quantitativa do magistério "ordinário" elevado quase ao mesmo nível do "extraordinário", acabariam reduzindo o magistério ao seu aspecto doutrinal e escolar. Como evitar o perigo de confundir o "*carisma veritatis*" — que nada mais era segundo S. Irineu senão a revelação mesma, o "depositum fidei" como precioso dom espiritual confiado à Igreja — com um poder absoluto e doutrinário da hierarquia? Nesse caminho da interpretação "autoritária" da tradição (sem o qual não se explicaria, por exemplo, o que Rahner chamou de "Denzingertheologie" i.é. a teologia como comentário das declarações do magistério ou apologia do já conhecido) a própria tradição corria o risco de se tornar "autoritária": petrificada, intocável e obsessivamente voltada para o passado. Como se o "depositum fidei" não fosse vida sempre nova e história

---

<sup>29</sup> A partir da Contra-Reforma, sobretudo com os grandes apologistas como Bellarmino, o magistério caminhava para se tornar cada vez mais o elemento decisivo da tradição. A crise modernista foi a expressão mais acabada deste processo pelo qual a Tradição (por uma dessas *subtis* distinções escolásticas entre tradição "histórica ou material" e tradição "teológica ou formal") só se constituiu formalmente em tradição através da intervenção do magistério. Para as diversas acepções que a palavra "magistério" teve ao longo dos séculos ver Y. CONGAR, "Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'", em: *RScPhTh*, 60 (1976) 85-97, e ainda o mesmo: "Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs", *ibid.*, pp. 99-112. Ver também G. ALBERIGO, "Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)", em: *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 487-521.

<sup>30</sup> "Nous croyons que ce développement de la notion de tradition est solidaire d'un processus plus large, celui-là même dont nous analysons la phase terminale: l'introduction de la réalité originale 'autorité', particulièrement sous sa forme suprême, celle du pape, dans la définition *dogmatique* de l'Église". Y. CONGAR, a.c. em: *L'Éclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 106.

inédita<sup>31</sup>. Não é difícil perceber que este é um dos grandes problemas subjacentes a muitas das tensões atuais na Igreja. Com perspicácia observou o Cardeal R. Etchegaray que a constituição *Dei Verbum* (sobre a revelação e tradição) do Vaticano II foi o ponto de cristalização e o lugar de confronto entre duas mentalidades e duas concepções de teologia: uma mais abstrata, agarrada às fórmulas tradicionais e às elaborações claras e distintas e outra mais próxima ao movimento da Escritura e das fontes vivas da tradição<sup>32</sup>.

A esta "mística da autoridade" — cujo pressuposto é a perfeita e pura adequação entre a vontade de Deus e a forma institucional da autoridade — só podia corresponder uma "mística da obediência", exaltada como a virtude fundamental na Igreja<sup>33</sup>. Obediência, contudo, mais jurídica do que teológica, mais virtude moral do que categoria da existência cristã, mais submissão do que obediência (ob-audire) no sentido etimológico. Corolário compreensível de uma concepção de autoridade formal, jurídica, e burocrática. Não é por acaso também que são estes aspectos os que prevalecem muitas vezes (sobre o pessoal e humano) nas relações dentro da Igreja.

Eis o paradoxo deste modelo eclesiológico. A exaltação unilateral da hierarquia (numa interpretação unívoca da sua origem cristológica) acaba encobrendo a *alteridade irreductível* de Jesus Cristo ressuscitado como único e permanente Senhor da Igreja, face-a-face que a julga, interpela, ensina e conduz pelo seu Espírito. Sem esta alteridade real e questionadora, a autoridade da Igreja corre o risco de ser absolutizada e divinizada. Os "poderes", entregues na origem por Cristo ao seu "vigário", seriam transmitidos depois, numa simples seqüência histórica horizontal, por meio da sucessão. A autoridade do próprio Jesus Cristo teria sido investida (e absorvida) na sua instância terrestre. O "vigário" de Jesus Cristo não seria já o seu representante (função místico-sacramental) mas o seu substituto. A rigor, a ação de Jesus Cristo limitar-se-ia ao

<sup>31</sup> Ver a este respeito as observações ponderadas de Y. CONGAR, "Um cristianismo transmitido e recebido, ou livremente reinterpretado e vivido?" em: *Concilium* n. 106 (1975) 95-103. Do mesmo: *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, 1960; *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, 1963. De maneira mais condensada B. SESBOUÉ, *O evangelho na igreja (A Tradição viva da fé)*, Paulinas, 1977.

<sup>32</sup> R. ETCHEGARAY, a.c. em *Le Concile 20 ans de notre histoire*, p. 58.

<sup>33</sup> Significativa esta frase da bula *Exsurge*, na qual era condenado Lutero: "nervum ecclesiasticae disciplinae, obedientiam scilicet, quae fons est et origo omnium virtutum". Citado por Y. CONGAR, a.c. em *Problèmes de l'autorité*, p. 175, n. 73.

---

impulso inicial de "fundador", e a função do Espírito seria unicamente a de garantir a infalibilidade final dos atos da autoridade<sup>34</sup>. Mas nesse momento a eclesiologia teria perdido o seu "espírito" (a interioridade trinitária, cristológica e pneumatológica) e o direito eclesial a única possibilidade de ser cristão: a sua submissão a serviço do Espírito. Esta é a dominante eclesiológica com a qual se defrontou o Vaticano II.

## 2. Modelo de "koinonia"

### a) O contexto conciliar

O modelo de "koinonia" não tem os contornos tão definidos como o modelo jurídico-societário. Este possui uma longa história cujo peso ainda carregamos às costas e que deixou marcas profundas dentro da Igreja. Aquele, mais próximo à experiência das comunidades primitivas e característico do primeiro milênio, do ponto de vista da *nossa* experiência histórica é algo novo e (quem sabe?) o umbral do que poderá ser a consciência da Igreja e a sua presença na sociedade no próximo milênio.

Um sintoma dessa nova consciência eclesial é a rapidez com a qual desabou na Igreja pós-conciliar um modelo (o jurídico-societário) que durante tanto tempo dominara a vida da Igreja. Que significa, do ponto de vista eclesiológico, esta repentina desafeição pela concepção de Igreja como "societas perfecta" e por toda a construção religiosa (e político-social) que ela implicava?

Não deixa de ser significativo que o apogeu e o declínio de tal modelo coincidam precisamente com o movimento de renovação da eclesiologia, e da teologia católica em geral, no início deste século<sup>35</sup>. É o momento da "volta às fontes." (escritura, tradição, liturgia, etc.), do diálogo ecumênico, da progressiva valorização do leigo na Igreja. Todos estes esforços, cuja vitalidade e benefícios para a Igreja ninguém poderia negar hoje, escapavam, de alguma maneira, ao controle "oficial", a ponto de parecerem "suspeitos" à autoridade hierárquica. Apesar de tudo não deixaram de fecundar a consciência eclesial.

---

<sup>34</sup> Tendência clara sobretudo na eclesiologia dos tratados escolares. Y. CONGAR, a.c. em *L'Écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 95. Cf. *Problèmes...*, p. 175. Sobre a redução do sentido "icônico-sacramental" do título "vicarius Christi" ao sentido "jurídico" (i.e. passagem da representação transcendente e atual do Cristo para a fundamentação dos poderes entregues ao seu "representante" por uma autoridade superior) ver: *Problèmes...*, p. 167 e 175; ID., "Títulos dados ao Papa", em *Concilium* n. 108 (1975) 51s.

<sup>35</sup> Cf. Y. CONGAR, em: *L'Écclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, pp. 106-114; 141-195; A. ACERBI, *Due ecclésiologie...*, pp. 34-48.

---

É precisamente na articulação dessa consciência que deve ser buscada a razão do rápido declínio do modelo jurídico-societário. Seria falso, contudo, pensar o modelo de "koinonia" como o que rejeita o aspecto encarnatório (social, histórico) da comunidade cristã, ou como o que despreza a sua necessária tradução em categorias jurídicas. Não é por aí que a visão de Igreja como "societas" se tornou vulnerável. O perigo dessa concepção começa quando o que é apenas uma "imagem" tirada da ordem natural e profana se transforma numa categoria quase-dogmática, com pretensões de dar razão da totalidade teológica (e teologal) da Igreja. Nesse momento se produz uma invasão indevida do jurídico no teológico: o jurídico é dogmatizado e passa a fazer parte da definição teológica da Igreja. Mais ainda, a perspectiva jurídica se dilata até constituir-se no aspecto central e englobante da realidade eclesial. É contra essa pretensão que reage a eclesiologia de "koinonia". O centro articulador da consciência (autocompreensão) e da vida da Igreja não é a sua visibilidade institucional mas o mistério da sua realidade teologal.

O Vaticano II foi como que o cadinho em que se realizou a mistura de todos os esforços de renovação e das diferentes tendências teológicas que desde o início do século (e sobretudo a partir da primeira grande guerra) vinham trabalhando a consciência eclesial. Nesse crisol se fundiram para fazer eclodir uma nova consciência. É o que explica o caráter de confronto que se fez sentir em muitas das sessões do Concílio. Conflito de mentalidades, de tendências teológicas que não pode ser negado, que não deveria constituir para ninguém motivo de escândalo, desde que não seja reduzido a uma pura questão "política" entre partidos ou facções na Igreja. Este equilíbrio, sempre difícil, entre o grupo judaizante de Jerusalém e a missão paulina aos pagãos, entre o esforço de abertura e adaptação às novas situações e a justa preocupação com a fidelidade ao "depositum fidei" é algo inerente à natureza histórica da Igreja. É o que permite também — sem a conotação pejorativa que assumiram estes termos no seu uso social e político — falar de "conservadores" e "progressistas" na Igreja como de movimentos muito humanos através dos quais se manifesta o Espírito Santo animando e conduzindo a comunidade eclesial<sup>36</sup>.

É através desse emaranhamento de posições (opaco e confuso pela própria condição humana) que deve ser buscada a significação teológica da nova consciência eclesial que emergiu no Concílio. Ela representou uma verdadeira inversão de perspectivas: da tendência até então dominante ("maioria" em termos conciliares) — que tinha se afirmado ocupando o espaço eclesial na fase preparatória do Vaticano II — à eclo-

---

<sup>36</sup> Cf. G. DEJAIFVE, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, pp. 5-7.

---

são de uma nova autocompreensão que se abria passagem lentamente ao longo das sessões e interações conciliares<sup>37</sup>. Esse é o fundamento que permitirá falar depois das “duas eclesiologias” do Concílio.

Seria ingênuo, contudo, pensar o Vaticano II como *pura justaposição* de duas tendências irreconciliáveis, ou interpretá-lo como simples relevo de modelos entre conservadores e progressistas, uma questão, enfim, de gostos e de moda. É inegável que nos seus textos ficaram as marcas (nem sempre reabsorvidas) do confronto nada fácil entre duas perspectivas eclesiológicas. Mas esses indícios não significam que o Concílio — como acontecimento histórico do Espírito — não tenha caminhado para uma síntese superior, numa tentativa fascinante de unificar a eclesiologia. A própria inversão dos papéis e da relação de forças entre “minoría” (progressista) e “maioría” (conservadora) é significativa. A emergência e, finalmente, a liderança da “minoría” é muito mais do que o triunfo de uma tendência política dentro da Igreja, é a eclosão de uma nova consciência eclesial. Fato teologicamente relevante se acreditarmos na ação do Espírito. Porque o emergir dessa consciência constitui, então, o lugar hermenêutico não só do “espírito” do Concílio (que é irreduzível às “letras”, justapostas e por vezes mesmo contraditórias) mas sobretudo da própria eclesiologia. O Vaticano II buscou uma síntese da eclesiologia na totalidade dos seus aspectos (visível e sacramental, jurídico e místico) *a partir* da compreensão da Igreja como *mistério de “koinonia”*. Não se trata só de uma mudança de perspectivas. O que o Vaticano II mudou foi o princípio articulador e estruturante da eclesiologia: ao afirmar a prioridade absoluta do místico-sacramental como fundamento da estrutura eclesial, o Concílio mantém a *distinção* entre os dois pólos (carisma e instituição), *sem separá-los* (condição indispensável para que o “exterior” possa ser autêntica expressão — símbolo, sacramento — da face “interna” que anima e vivifica a Igreja), mas *subordinando* claramente o institucional ao místico.

### b) Traços eclesiológicos

As observações precedentes permitem compreender melhor a originalidade do modelo de “koinonia” como alternativa eclesiológica ao modelo jurídico-societário. Mas ele deve ser bem entendido. O termo “koinonia” não deve ser tomado na acepção personalista ou existencialista das relações sociais diretas ou do sentimento e disposição para “es-

---

<sup>37</sup> Cf. A. ACERBI, o.c., pp. 49-105.

tar juntos"<sup>38</sup>. Nem pode tampouco ser interpretada esta categoria no sentido sociológico de F. Tönnies, como oposição entre a espontaneidade do relacionamento (*Gemeinschaft*, comunidade) e a organização rígida das relações (*Gesellschaft*, sociedade)<sup>39</sup>. Tal interpretação desembocaria numa oposição simples demais (e por isso estéril) entre o aspecto sacramental e o institucional da Igreja, como dimensões definitivamente irreconciliáveis.

Não são em primeiro lugar os *aspectos sociológicos* (por ex. o caráter funcional, não-estruturado das relações com a autoridade, ou, pelo contrário, a sua institucionalização permanente) os que definem o modelo de "koinonia", mas o *princípio teológico* a partir do qual se constrói e se estrutura a "ecclesia". A "koinonia", pois, é a *ótica*, a *perspectiva* a partir da qual se contempla a *totalidade* (divina e humana, espiritual e social) da Igreja, e a partir da qual se compreendem e articulam as suas dimensões<sup>40</sup>. Tal perspectiva é decididamente a visão de Igreja como *mistério teologal* à luz do *mistério trinitário*. A "ecclesia" se constitui em comunidade (plebs adunata) na medida em que toma parte e vive da unidade do próprio Deus (de unitate Patris, et Filii, et Spiritus Sancti), diz a *Lumen Gentium* (n.4). A comunhão das pessoas em Deus está na "origem" (a mútua relação e doação das pessoas abrindo-se e entregando-se ao homem como desígnio salvífico da história) e no "término" da vida da "ecclesia" (comunhão real de vida com o Pai, em Jesus Cristo, pelo Espírito, e por isso entre os irmãos).

Deste enfoque se seguem *algumas conseqüências* importantes para a maneira de compreender o que seja a Igreja. *Em primeiro lugar* a recuperação de uma perspectiva tradicional, presente sobretudo na Patrística: a *afirmação da "ecclesia" como realidade primeira e fundamental*. O mistério da Igreja é o mistério da "antropologia cristã" comunitária, i.é. o mistério pelo qual o dom da vida trinitária faz surgir o "homem novo", o "nós"-comunitário como sujeito primeiro da Igreja. É por isso que não se podem separar *Igreja e vida cristã* dos fiéis. A "ecclesia", na sua *face interna*, é a experiência vivida da unidade que produz a

<sup>38</sup> Nessa perspectiva que possibilidade de "koinonia" eclesial haveria entre grupos de bases sociais diferentes ou entre culturas diferentes? E como entrariam nessa "koinonia" aspectos irredutíveis às relações pessoais, como por exemplo os problemas estruturais?

<sup>39</sup> Cf. a obra clássica de F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887, Darmstadt, 1979. A oposição entre espontaneidade e organização levaria a pensar a "Gemeinschaft" sem estruturas de autoridade e a "Gesellschaft" como institucionalização permanente da autoridade.

<sup>40</sup> Cf. A. ACERBI, o.c., p. 67.

---

vida trinitária em todos os cristãos. A comunhão da Trindade responde a comunhão dos cristãos, a "congregatio fidelium". Desenvolver uma teologia da Igreja como "nós" dos cristãos, como comunhão dos discípulos de Jesus Cristo, só é possível a partir de um *modelo trinitário* no qual a perspectiva paternal (senão patriarcal e muitas vezes paternalista) e a visão piramidal e clerical (derivada de um "crismonismo" exclusivo) são completadas e corrigidas pela dimensão pneumatológica, i.é. pelo que significam o dom e a comunicação do Espírito como princípio e fundamento da participação de *todos* na construção do corpo de Cristo. Esta era a ótica dos Padres e continua sendo a da liturgia<sup>41</sup>. Só na medida em que for levada a sério a inseparabilidade entre "ecclesia" e comunidade dos fiéis será possível aplicar à eclesiologia as categorias da antropologia cristã. Então aparecerá que a imagem paulina do "homem novo", por exemplo, não se refere só à aventura individual do cristão. É também o "nós"-comunitário como sujeito da "ecclesia", uma maneira nova de ser comunidade. E esta é também a razão teológica definitiva pela qual a Igreja não pode ser entendida como simples transposição de modelos extrínsecos, como projeção de estruturas "mundanas". Foi a tentação da qual não conseguiu escapar o modelo da "societas perfecta". E é o perigo de uma visão jurídica e institucional da autoridade na Igreja. O que exige de todos uma autêntica conversão, teológica e teológica. A "ecclesia" — como expressão comunitária da unidade e comunhão da vida intratrinitária — não pode contentar-se com reproduzir os "esquemas deste mundo" (Rm 12,2) mas deve *recriar* cristãmente<sup>42</sup> as relações (pessoais, sociais, religiosas, políticas, antropológicas, etc.) que a constituem como comunidade *nova*.

Eis por que o aspecto institucional da Igreja não pode ser entregue à mesma lógica das estruturas seculares. As estruturas na Igreja devem ser decididamente subordinadas e submetidas ao mistério da "ecclesia". E só assim poderão ser expressão (sinal, sacramento) desse mistério. À face interna responde a *face externa* (social, visível) da Igreja, numa unidade inseparável. A totalidade deste mistério, vista a partir da realidade primeira e fundamental equivale exatamente ao que nós

---

<sup>41</sup> "... pour le christianisme antique, la réalité première est l'*ecclesia*. Or ce mot, à la différence du mot 'Église' dans l'usage qui en est bien souyent fait aujourd'hui, signifie la communauté chrétienne, l'assemblée ou l'unité des chrétiens". Y. CONGAR, a.c. em: *Problèmes...*, p. 152. Cf. *ibid.*, pp. 168s. O Vaticano II desenvolveu amplamente tanto a dimensão cristológica (cf. LG 28; 20; PO 2; LG 8, 13, 9) quanto a pneumatológica (LG 48,2; 50,4; 5,1; 12,1; 25,3; 21,2; 34,1; 39), ambas fundadas sacramentalmente (LG 11).

<sup>42</sup> Cf. L. BOFF, *Igreja, carisma e poder*, Vozes, Petrópolis, 1981.

---

chamamos hoje *comunidade cristã*, ou ao que, com uma categoria mais histórica, o Vaticano II designou como *povo de Deus*.

A *segunda consequência* é a afirmação da *igualdade fundamental* de todos os cristãos dentro da "ecclesia". Igualdade que não pode ser confundida com a simples reivindicação democratizante de um igualitarismo jurídico e nivelador. A raiz desta situação de igualdade segundo a qual *todos* (papa, bispos, padres, leigos), no povo de Deus, são plenamente membros, com os mesmos direitos e deveres, é a comunhão na mesma *condição cristã*, a partir da qual cresce e se constrói o "homem novo" (pessoal e comunitário) na plena dignidade e liberdade dos filhos de Deus (*Lumen Gentium* n.32; cf. 9 e 30).

A comunhão dos irmãos na mesma dignidade da condição cristã não impede que a "ecclesia" esteja estruturada segundo uma pluralidade de vocações, funções e carismas que o Espírito suscita para a edificação do "corpo" (Ef 4,4-16). Mas a *distinção* de funções é feita *dentro* da igualdade fundamental e não pode ser transposta em termos de separação ou de constituição de "estratos sociais" dentro da "ecclesia". A relação entre ministérios e comunidade (a "ecclesia" como realidade primeira e fundamental) não pode ser corretamente entendida em termos de prioridade lógica, ontológica ou histórica. Trata-se de uma relação de *simultaneidade e interdependência*: não há comunidade sem ministérios nem ministérios sem comunidade<sup>43</sup>. A *Lumen Gentium* chega a falar de "recíproca necessidade" entre ministérios e povo de Deus (n.32). Mas esta simultaneidade é incompreensível dentro do esquema hierarquialaicato. E aqui aparece a fecundidade da perspectiva que parte da "ecclesia" como realidade primeira e fundamental.

Uma *última consequência* — resultado das duas precedentes — é a *inversão do modelo eclesiológico "piramidal"* que acaba fazendo da autoridade hierárquica e do ministério instituído uma realidade anterior (e portanto exterior) à comunidade dos fiéis, reduzida à condição de povo impotente e passivo, como se a vida da comunidade pudesse ser reduzida à ação do ministério hierárquico<sup>44</sup>. Ora, tal inversão exige uma verdadeira *teologia do povo de Deus* ou uma *eclesiologia total* capaz de aban-

---

<sup>43</sup> Cf. A. ACERBI, o.c., p. 90-91.; 510; e Doc. de Puebla n. 273.

<sup>44</sup> É este o sentido teológico da conhecida inversão dos capítulos II e III (povo e hierarquia) na *Lumen Gentium*. Inversão tanto mais importante e significativa pelo fato de não estar previsto um capítulo sobre o povo de Deus. No parecer do Card. Roger Etchegaray essa inversão do modelo eclesiológico piramidal é o cerne da LG e de toda a obra conciliar. Cf. *Le Concile 20 ans de notre histoire*, p. 59.

donar o esquema linear sacerdócio-laicato para desenvolver-se dentro do esquema ministérios-comunidade<sup>45</sup>.

E a porta de entrada coerente com este enfoque só pode ser a comunidade, a "ecclesia" como realidade primeira e diversificada. Porque não se trata de negar à hierarquia uma função originária e específica, mas de situá-la na totalidade estruturada da comunidade. Nem se poderia argüir aqui com o fantasma do falso democratismo. A hierarquia não é "superior" (acima da comunidade) nem "inferior" (subordinada à comunidade), mas está situada *na* comunidade, *dentro e a serviço* dela. É em comunhão com todos os outros carismas e ministérios que ela descobrirá melhor o seu papel específico. A sua função não é constituir-se em centro motor (do qual partiriam e ao qual conduziriam todos os impulsos vitais da comunidade), mas consiste em articular e manter unida a comunhão de fé, de culto e de ação apostólica da "ecclesia" como totalidade<sup>46</sup>.

### c) O lugar da autoridade

A diferença entre os dois modelos (jurídico-societário e de "koinonia") ou entre os dois esquemas (hierarquia-laicato; comunidade-ministérios) com relação à autoridade não está na autoridade mas no lugar que ela ocupa no conjunto. Dentro de uma visão jurídico-institucional, a autoridade hierárquica constitui o princípio estruturante, o centro motor de todos os impulsos, e a realidade primordial e autônoma. É o ponto de referência absoluto. A pluralidade de carismas e a variedade de ministérios livremente suscitados pelo Espírito acabam sendo absorvidos pela hierarquia. A absolutização do ministério ordenado<sup>47</sup> está na lógica do esquema linear (Cristo-hierarquia-fieis). A autoridade acaba sendo uma realidade autônoma, anterior, exterior e superior à comunidade eclesial.

Mudando as coordenadas muda também o lugar que a autoridade ocupa na Igreja e, portanto, a sua figura histórico-social. No modelo de "koinonia" (e dentro do esquema comunidade-ministérios) a autoridade é duplamente desabsolutizada: pela sua referência a Jesus Cristo (reconhecido efetiva e permanentemente como único Senhor) e pela sua reinserção na comunidade. A referência a Jesus Cristo e ao Espírito relati-

<sup>45</sup> Cf. A. ACERBI, o.c., p. 520 e Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 15ss.

<sup>46</sup> Cf. A. ACERBI, o.c., p. 67, 79, 100s.

<sup>47</sup> O caso extremo desta concepção da ordenação como ato de conferir poderes ao indivíduo é a existência da "ordenação absoluta". Cf. Y. CONGAR, *ibid.*, p. 35s.

---

za a figura "monárquica" da autoridade como representante *exclusivo* de Deus. Há outras "autoridades" que devem ser ouvidas, reconhecidas e discernidas. E em primeiro lugar a *alteridade* do único Senhor, vivo e presente na comunidade, e, ao mesmo tempo, face-a-face irredutível aos seus ministros. O reconhecimento desta única soberania tem que se traduzir numa atitude global de atenção, obediência e submissão ao Espírito de Jesus Cristo por parte da comunidade como um todo.

Aparece, desta forma, o sentido da segunda coordenada: a referência à comunidade. Situar o ministério hierárquico *dentro* da "ecclésia" (toda ela santa, sacerdotal, profética, apostólica) não é atentar contra o caráter "instituído", querido por Jesus Cristo, da estrutura hierárquica da Igreja. É *na* comunidade dos discípulos que Jesus escolheu os Doze. A autoridade, portanto, não emana da comunidade, mas esta é a realidade englobante *dentro da qual os* ministérios (mesmo ligados à imposição das mãos) são situados como serviço que capacita os "santos" para realizar o ministério: a construção do Corpo de Cristo (Ef 4, 12). Ou, na expressão de Congar, "o que é fundado nos Doze não é somente a hierarquia, mas a Igreja"<sup>48</sup>.

Ao ser desabsolutizada (i.é. relativizada, posta em relação com Jesus Cristo e com a comunidade), a função e a figura da autoridade na Igreja se transformam. A autoridade não pode ser concebida como a realidade primeira e fundamental, nem interpretada em termos de poderes possuídos pessoalmente e de maneira absoluta. A sacramentalidade do ministério ordenado é antes de tudo da ordem do sinal: tornar presente (representar) *na* comunidade e *para* a comunidade a soberania atual e permanente do único Senhor Jesus Cristo. Por isso, a sua função primordial é animar a vida que o Espírito livremente suscita. "É dever dos pastores — diz o *Documento de Puebla* — respeitar esta vida, acolhê-la, orientá-la e promovê-la, ainda que tenha nascido independentemente da iniciativa deles" (n. 249). Perspectiva bem distante daquela que faz da hierarquia o centro do qual partem e ao qual têm que ser reconduzidos todos os movimentos vitais da Igreja. É inevitável então que a hierarquia tenha mais de uma vez a sensação de "perder o controle" do que acontece. Porque a vida explode onde e quando o Espírito quer. É papel da hierarquia ajudar a discernir. Mas sem esquecer que a liberdade do Espírito — que não pode ser apagado (1 Ts 5, 19) — transborda e se dilata além das fronteiras previstas pelo direito. Uma teologia correta dos ministérios e da autoridade na Igreja pressupõe a afirmação

---

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, p. 19.

---

prévia da ontologia cristã da "ecclesia", da vitalidade de uma comunidade sob a ação do Espírito criador de Jesus Cristo ressuscitado<sup>49</sup>.

## CONCLUSÃO

A "figura" e o modo de exercer a autoridade na Igreja estão duplamente condicionados: a) sociologicamente, pelas formas históricas e pela mentalidade de cada época; b) teologicamente pelo modelo eclesiológico dentro do qual funcionam. É o que podemos constatar na situação atual. A crescente acentuação do "democrático" na mentalidade contemporânea (depois de ter passado pela monarquia e pelas diversas formas de totalitarismos) não podia deixar de fazer-se sentir na Igreja. Por outro lado, a passagem de um modelo "jurídico-societário" de Igreja para uma concepção de Igreja como "koinonia" exige traduções jurídico-institucionais capazes de responder não só à mudança *teológica* operada na consciência eclesial, mas à sensibilidade *social da nossa época*.

É dentro desta perspectiva que devem ser situados fenômenos específicos como a contestação dentro da Igreja, o desejo de diálogo real, a busca de participação, a afirmação das particularidades face ao centralismo. Interpretá-los como perigosas manifestações de uma falsa "democratização" é desconhecer os condicionamentos reais — sociológicos e teológicos — que afetam a figura e o exercício da autoridade na Igreja. Querer reduzir tudo a uma crise de obediência e a uma rejeição da autoridade é ignorar a "virada eclesiológica" operada pelo Vaticano II. O problema não reside na autoridade em si mas no lugar que ela ocupa dentro de um modelo eclesial. A eclesiologia de "koinonia" exige um deslocamento real do centro de gravidade da autoridade na Igreja. Ao desabsolutizá-la, pondo-a em relação com Deus (Jesus Cristo único Senhor) e com a comunidade, a nova eclesiologia a dessacraliza. A figura monárquica do "Pastor" (representante exclusivo de Deus, revestido de poderes absolutos, miticamente distante e isolado, e curvado sob o peso excessivo de uma responsabilidade única) deverá ceder o lugar ao irmão e testemunha próximo que acolhe, anima e suscita vida, sem se tornar por isso o centro do qual tudo parte e ao qual tudo retorna.

É possível que seja necessário ainda muito tempo para assimilar uma figura diferente da autoridade na Igreja. As estruturas, o exercício, a "figura" da autoridade, enfim, só mudarão quando tiver mudado a

---

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 36s. A rigor, como diz Congar, não é o leigo que tem que ser definido mas o sacerdote. *Ibid.*, p. 23.

---

concepção eclesiológica que as sustenta e quando essa eclesiologia tiver encontrado a sua tradução jurídica e institucional<sup>50</sup>. Uma coisa, porém, é certa. Apesar das aparências é a antiga figura de autoridade que corre maior risco de se "mundanizar". As boas "intenções" e o "espírito" infundido são incapazes de modificar certas estruturas.

Eis por que a especificidade cristã da autoridade (questão propriamente teológica) não se alcança pela simples "democratização" do seu exercício nem pela afirmação intransigente da sua necessidade. Porque não se trata simplesmente de "controle do poder" nem da manutenção incondicional do passado mas de uma nova configuração das relações dentro da comunidade eclesial.

---

<sup>50</sup> É a questão subjacente ao problema do estatuto das Conferências episcopais, por exemplo, à significação e exercício da colegialidade episcopal, ao problema da eleição dos Bispos, da reforma da Cúria romana, etc.