

Francisco Sales Amaro Oliveira

NOVOS MOVIMENTOS E IGREJA LOCAL

A RELAÇÃO ENTRE OS NOVOS MOVIMENTOS E A IGREJA
LOCAL DE BELO HORIZONTE, INTERPRETADA A PARTIR DA
ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO DE BRUNO FORTE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Teologia como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre.

Área: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Barros

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2009

Agradecimentos

Aos meus confrades da Ordem Carmelitana Descalça, pelo grande apoio.
Ao Pe. Cleto Caliman e ao Pe. Paulo César Barros, pelo incentivo, paciência e orientação que dispensaram à minha pesquisa.

Aos professores e funcionários da FAJE, pela grande disponibilidade.

Aos colegas da pós-graduação em Teologia, pela enriquecedora convivência.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo custeio de meus estudos.

SUMÁRIO

RESUMO	5
INTRODUÇÃO.....	6
I. O FENÔMENO DOS NOVOS MOVIMENTOS.....	9
Introdução.....	9
1. Breve percurso histórico.....	9
2. Os movimentos hoje.....	16
3. Aqueles que apóiam os Movimentos.....	20
4. Aqueles que não apóiam os Movimentos.....	25
5. A polêmica dos Novos Movimentos no Sínodo de 1987.....	25
6. Anatomia dos Novos Movimentos.....	28
6.1. Individualismo.....	29
6.2. Relativização das crenças.....	30
6.3. Fundamentalismo.....	30
6.4. Busca pelo emocionalismo.....	31
6.5. Dualismo.....	33
Conclusão.....	34
II. A ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO DE BRUNO FORTE.....	36
Introdução.....	36
1. Os primórdios da Igreja: as comunidades do Novo Testamento.....	36
2. As comunidades pós-apostólicas.....	44
3. A Eclesilogia do período medieval (Igreja de cristandade).....	46
3.1. Contexto histórico.....	46
3.2. Os ministérios na comunidade: do serviço ao poder.....	48
3.3. O primado romano.....	49
3.3.1. A revalorização e centralização da Igreja romana.....	49
3.3.2. A clericalização da Igreja.....	50

3.4. Consequências da eclesiologia de cristandade	51
4. A eclesiologia do período da Reforma	52
5. A eclesiologia do Vaticano I	55
6. A eclesiologia do Vaticano II	58
6.1. De uma Igreja “sociedade perfeita” a uma Igreja “mistério”	58
6.2. De uma Igreja cristomonista a uma Igreja trinitária	61
6.3. A primazia da Igreja local	63
6.4. Antropologia da Igreja local	64
6.5. Igreja local como sujeito da missão	66
6.6. Igreja universal e Igrejas locais	68
6.7. Os Novos Movimentos na Igreja local	71
6.8. Igreja local, missão e Novos Movimentos	74
Conclusão	76
III. NOVOS MOVIMENTOS NA IGREJA DE BELO HORIZONTE	77
Introdução	77
1. A realidade da Igreja de Belo Horizonte	77
2. O projeto de evangelização da Igreja de Belo Horizonte	78
2.1. Evangelizar seguindo a história da Arquidiocese de Belo Horizonte	79
2.2. Evangelizar em sintonia com a Conferência de Aparecida e as Diretrizes da CNBB	81
2.3. Evangelizar nos passos da 3ª Assembléia do Povo de Deus	82
3. A relação dos Novos Movimentos e a Igreja de Belo Horizonte	87
4. A criação do CAMENC	89
Conclusão	92
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	97
Bibliografia de referência:	97
Bibliografia principal:	97
Bibliografia secundária:	100

RESUMO

A finalidade desta pesquisa foi analisar a relação entre os Novos Movimentos e a arquidiocese de Belo Horizonte a partir da eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II na perspectiva do teólogo Bruno Forte. O interesse pelo tema surgiu pela sua atualidade, pois hoje há grande variedade de Novos Movimentos presentes em nosso contexto eclesial. Para alcançarmos nosso objetivo percorremos a história eclesial para conhecermos a gênese dos Novos Movimentos e a sua atual e polêmica realidade. Para conhecermos melhor a eclesiologia proposta pelo Vaticano II esquadrihamos o desenvolvimento da autocompreensão eclesial, desde as primeiras comunidades cristãs retratadas nas diversas tradições do Novo Testamento, passando pelos períodos pós-apostólico, medieval, reformista e chegando ao limiar do século XX. A realidade da Igreja de Belo Horizonte é apresentada a partir de algumas estatísticas que mostram as suas dimensões e os meios que ela possui para a sua missão evangelizadora. A partir do Projeto Pastoral *Igreja Viva, sempre em Missão*, feito pela arquidiocese para o quadriênio 2009-2012, concluímos como os Novos Movimentos devem se inserir e colocar seus carismas a serviço da ação evangelizadora da Igreja local de Belo Horizonte.

PALAVRAS-CHAVE:

Eclesiologia – Novos Movimentos – Igreja Local
Novas Comunidades – Concílio Vaticano II

ABSTRACT

The object of this study was examined the relationship between the New Movements and Archdiocese of Belo Horizonte from the ecclesiology of communion of Second Vatican Council in the view of theologian Bruno Forte. The interest for this theme came up by the its present time, because current there is a substantial diversity of New Movements within in our ecclesial context. To reach our purpose we got through ecclesial history to know the genesis of the New Movements and their present and reality polemic. To better know the ecclesiology placed for the Vatican II we searched the development of ecclesial self understanding, since the first christian communities exposed by various traditions of the New Testament, passing through periods post-apostolic, medieval, reformist in the threshold of the 20th century. The reality of Belo Horizonte's Church is displayed from some statistics that shows their dimensions and device that has it to their evangelizing mission. From the Pastoral Project *Alive Church, always in mission*, created by archdiocese for the 2009-2012 quadrennial, we conclude how the New Movements must insert and set their charismas to service of evangelizing practice of the local Church of Belo Horizonte.

KEYWORDS

Ecclesiology – New Movements – Local Church
New Communities – Second Vatican Council

INTRODUÇÃO

Testemunhamos, hoje, uma grande efervescência de movimentos eclesiais e novas comunidades com os mais variados carismas. Este fenômeno precisa ser muito bem compreendido porque estes tantos movimentos e comunidades, quando bem formados e acompanhados, podem ser um instrumento valiosíssimo para a ação evangelizadora da Igreja. Porém, deixados à própria sorte, podem se transformar em fontes de atritos, tensões e alienações.

Os Novos Movimentos têm sido tratados a partir de duas vertentes: uma que os vê como a “primavera” da Igreja, um florescer do protagonismo dos leigos que, através deles, puderam viver de maneira concreta a vocação batismal por meio de um carisma próprio; outra que os vê como um grande problema para a Igreja no Brasil, pois sua estrutura baseia-se numa eclesiologia hierárquica e verticalista, muitas vezes desconectada da Igreja local.

O interesse pelo tema justifica-se por sua atualidade, já que o fenômeno dos Novos Movimentos está muito presente em nossa realidade eclesial. As paróquias sofrem a influência desses Movimentos. Isto leva muitos fiéis a ficarem divididos entre as orientações da comunidade paroquial (ou da diocese) e as orientações dos Movimentos, já que nem sempre tais orientações concordam entre si.

O teólogo italiano Bruno Forte apresenta, na sua obra *Laicato e laicità – Saggi ecclesiologicali*, uma eclesiologia que permite analisar a atuação e as relações entre os novos movimentos e a Igreja de Belo Horizonte. A partir dessa obra, trataremos das seguintes questões: *como devem se situar os Novos Movimentos dentro da Igreja de Belo Horizonte? Que desafios a relação entre os novos movimentos e a Igreja de Belo Horizonte levanta? A Igreja de Belo Horizonte tem suficiente abertura para dar lugar a esses movimentos e para orientá-los?*

A escolha da obra de Bruno Forte para iluminar este tema se justifica porque ela analisa, de maneira muito equilibrada, as relações entre os Movimentos e a Igreja local a partir da eclesiologia do Vaticano II. Assim, poderemos compreender melhor a eclesiologia dos Movimentos e apontar caminhos para que realmente participem da missão evangelizadora da Igreja local de Belo Horizonte.

Em nosso estudo não nos deteremos na análise de Movimentos individualmente considerados, pois já há vários estudos que tratam de vários deles¹.

Vários autores concordam que os Novos Movimentos não podem ser, mesmo com o seu caráter supraterritorial, uma alternativa à comunidade paroquial ou à diocese. Na sua dissertação de mestrado, Denilson Mariano cita Jean Rigal para afirmar que o fundamento da comunhão eclesial não é algo abstrato nem se limita à dimensão espiritual. Assim, os novos movimentos não podem ignorar as orientações e propostas pastorais da Igreja local².

Na sua tese de doutorado, o Pe. Cleto Caliman diz que é inconcebível a presença de uma realidade agregativa na Igreja local que não a leve em conta. O carisma dos movimentos eclesiais deve estar a serviço do bem comum e da edificação da Igreja, não deve servir às necessidades religiosas de algumas pessoas e fugir à sua responsabilidade eclesial³.

O Pe. João Batista Libânio lembra que a grande maioria dos Novos Movimentos conta com o apoio da alta hierarquia romana, daí o fato de assumirem uma independência em relação às orientações pastorais da Igreja local⁴. Também menciona a grande procura por eles, pois criam ambientes de convivência e encontro pessoal no interior da instituição eclesial. Respondem, assim, ao vazio afetivo e relacional, tão comum hoje, mesmo em nossas igrejas⁵.

Para melhor compreendermos o fenômeno dos Novos Movimentos faremos um breve percurso pela história da Igreja a fim de acompanharmos o desenvolvimento das associações religiosas, comunidades e confrarias, pois o fenômeno agregativo não pode ser entendido de maneira isolada. Depois analisaremos a realidade dos Novos Movimentos na atualidade, suas características e as grandes polêmicas que os cercam.

Em seguida, para podermos aprofundar a eclesiologia de comunhão do Concílio Vaticano II na perspectiva de Bruno Forte, analisaremos como a Igreja compreendeu a si

¹ Para uma introdução ao estudo de cada Movimento sugerimos: FAVALE, Agostino (Org.). *Movimenti Ecclesiali Contemporanei: Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*. Roma: LAS, 1991. 601 p. MUÑANA, Manuel González. *Nuevos Movimientos Eclesiales*. Madrid: San Pablo, 2001. 189 p. CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Carismi per il terzo millennio: I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*. Roma: Edizioni OCD, 2001. pp. 41-50. SECONDIN, Bruno. *I Nuovi Protagonisti: Movimenti associazioni gruppi nella Chiesa*. Milano: Edizione Paoline, 1991. pp. 63-104. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI. *Associazioni Internazionali di Fedeli: Repertorio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. 300 p. MARIANO, Denilson. *Os novos movimentos eclesiais: uma abordagem a partir da eclesiologia de comunhão de Jean Rigal*. Belo Horizonte: CES, 2003. (Dissertação de mestrado em teologia. Faculdade de Teologia, CES, 2003). pp. 29-42.

² Cf. MARIANO, Denilson. op. cit., p. 119 ss.

³ Cf. CALIMAN, Cleto. *Igreja, Povo de Deus: sujeito da comunhão e da missão*. Belo Horizonte: CES, 2002. (Tese de doutorado em Teologia, Faculdade de Teologia, CES, 2001). pp. 120-121.

⁴ LIBÂNIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção Theologica, 18). pp. 200-201.

⁵ Ibidem, p. 195.

mesma ao longo dos séculos, desde as primeiras comunidades cristãs até o Vaticano I. A partir daí estudaremos a eclesiologia do Vaticano II ressaltando, principalmente, a primazia dada à Igreja local.

Finalmente, examinaremos a realidade da Igreja de Belo Horizonte, alguns dados históricos e estatísticos, o seu projeto pastoral e os meios de que ela dispõe para colocá-lo em prática. Para compreendermos como a arquidiocese acolhe os Novos Movimentos torna-se importante destacarmos o papel do Conselho Arquidiocesano de Movimentos, Associações e Novas Comunidades Eclesiais (CAMENC), criado especialmente para conduzir a relação entre a Igreja local de Belo Horizonte e os Novos Movimentos.

CAPÍTULO I

O FENÔMENO DOS NOVOS MOVIMENTOS

INTRODUÇÃO

Não há dúvida de que os Novos Movimentos Eclesiais constituem na Igreja um modelo histórico novo e sem comparação com tudo que existiu e se desenvolveu dentro do catolicismo⁶. Milhões de católicos, atualmente, vivem a sua relação de pertença à Igreja no contexto de novas formas associativas⁷. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) nos lembra que “este fenômeno eclesial precisa ser muito bem compreendido e acompanhado, pois tem as suas raízes na eclesiologia de comunhão, desenhada pelo Concílio Vaticano II como horizonte para a vida missionária e ação evangelizadora da Igreja”⁸. Cada movimento tem a sua originalidade, pois cada um deles parte de uma experiência espiritual específica e única⁹. Contribui para isso o “carisma” dos fundadores tidos como verdadeiras fontes de toda doutrina e de toda autoridade dentro de cada movimento¹⁰.

1 BREVE PERCURSO HISTÓRICO

Qual a origem dos Novos Movimentos Eclesiais? Bruno Secondin, na sua obra *I Nuovi Protagonisti*, nos apresenta, de forma concisa e objetiva, um breve percurso histórico que nos ajuda a compreender a origem e o desenvolvimento dos movimentos eclesiais. Segundo ele, a tendência de constituir associações com finalidade religiosa é anterior ao cristianismo. Ela é encontrada tanto no ambiente hebreu na figura dos fariseus e essênios, quanto no ambiente pagão. As próprias comunidades cristãs primitivas, do ponto de vista sociológico, constituíam uma espécie de federação de confrarias. Elas possuíam suas próprias assembleias, estatutos, funcionários e casa comum. Assumiam os mesmos comportamentos organizacionais das corporações pagãs públicas. No entanto, havia um diferencial importante: elas viviam à luz de

⁶ COMBLIN, José. Os “Movimentos” e a Pastoral Latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 43, n. 170, p. 227, jun. 1983.

⁷ CALIMAN, Cleto. *Teologia dos Movimentos Eclesiais*. Belo Horizonte, 2000. Mimeo. p. 1.

⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. Subsídios Doutrinários da CNBB n° 3. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 5.

⁹ COMBLIN, José. art. cit. p. 227.

¹⁰ Cf. URQUHART, Gordon. *A Armada do Papa: Os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 45ss.

um senso de fraternidade sobrenatural, fundado sob o conceito paulino de “único corpo de Cristo”¹¹.

Ao longo dos séculos, sob o impulso de circunstâncias eclesiais e culturais muito peculiares, estes pequenos grupos “escondidos” tornam-se protagonistas de movimentos coletivos mais complexos e estáveis. Contribuiu para isso a presença no meio deles de figuras carismáticas. Assim foi com Pacômio e Basílio, Eusébio, Martinho e Agostinho, aos quais se deve a formação do cenobitismo e a consolidação do monaquismo urbano nos séculos IV e V, primeiramente no Egito e na Síria, depois nas províncias orientais mais helenizadas, no norte da Itália e finalmente na África¹². Todas estas sementes darão forma ao monaquismo clássico dos discípulos de São Bento e aos cônegos regulares de inspiração mais agostiniana.

Contemporaneamente também assistimos à consolidação de associações de espiritualidade e de caridade, quase antecipações das confrarias medievais. No Ocidente o fenômeno associativo era conhecido já nos primeiros séculos da Igreja quando, durante as perseguições, os cristãos constituíram os *collegia fossorum*, isto é, grupos de pessoas encarregadas da sepultura dos irmãos defuntos¹³. O mesmo fenômeno é constatado na parte oriental do Império, onde, já depois da metade do século III, havia os *asceteriae*, grupos de pessoas que cuidavam das celebrações exequiais, sobretudo dos pobres. A estes grupos, por ocasião de uma peste que atingiu a cidade de Alexandria, juntaram-se outros, conhecidos como *parabolanos* e *lecticarii*, dedicados particularmente ao cuidado dos doentes¹⁴. Entre os séculos IV e V temos a presença dos *philippones* que se distinguiam pela vida austera, pela rigorosa ascese e pela participação em comum nas cerimônias religiosas, assim como pelas muitas vigílias de oração¹⁵.

No Ocidente, no início da Idade Média, constituíram-se sociedades de leigos que tiveram um particular incremento no século VIII. Destes grupos, que inicialmente eram chamados *confrarias* ou *geldoniae* e, posteriormente, *gildeniae* ou *Gildae*, alguns tinham por objetivo o provimento de ajuda de caráter material, enquanto outros eram encarregados das obras de piedade e caridade espiritual¹⁶.

¹¹ SECONDIN, Bruno. *I Nuovi Protagonisti: Movimenti associazioni gruppi nella Chiesa*. Milano: Edizioni Paoline, 1991. p. 15.

¹² Ibidem, p. 16.

¹³ PERLASCA, Alberto. *Il concetto di bene ecclesiastico*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. Tesi Gregoriana 24. p. 295.

¹⁴ Ibidem, p. 296.

¹⁵ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 16.

¹⁶ PERLASCA, Alberto. op. cit., p. 296.

Por volta do ano 1000 o monaquismo renasce através de grupos laicais dando origem a múltiplas variantes monacais como, por exemplo, os camaldolenses (fundados por São Romualdo de Camáldoli), os olivetanos (congregação beneditina fundada por São Bernardo Tolomei em 1313), os valombrosanos (fundados por São João Gualberto) e os cistercienses (fundados em 1098 por São Roberto de Molesme). Um fenômeno análogo se verificava também em outro grupo regular medieval: os cônegos. Estes eram refundados com os premonstratenses e a congregação de São Rufo. O mesmo aconteceu com as primeiras ordens militares e de caridade¹⁷. No início do século XIV surgiram as ordens terceiras, grupos de leigos – homens e mulheres – que se uniram às grandes ordens religiosas – primeiramente à de São Francisco e, em seguida, à de São Domingos – na tarefa de viver, no mundo, uma vida cristã mais perfeita¹⁸. O papa Inocêncio III é o grande estrategista eclesial da época. Soube colher rapidamente as positivas potencialidades inovadoras dos movimentos, canalizando as exigências espirituais mais autênticas do laicato urbano em formas associativas controladas¹⁹. Num período em que o Estado e a Igreja caminhavam juntos, as próprias associações profissionais eram equiparadas a movimentos eclesiais:

No quadro de uma sociedade perfeitamente integrada, na qual Igreja e instituições civis compunham um organismo unitário, as próprias corporações de artes e de ofícios tinham também a forma de associações eclesiais, possuíam seus santos protetores, não era raro que construíssem seus próprios templos e eram assistidas por seus capelães. O imponente edifício, no centro de Florença, o Orsanmichele, meio torre, meio igreja, meio loja comercial, é um testemunho magnífico dessa situação. Foi mercado, tornou-se igreja, foi acrescido de mais um andar destinado ao armazenamento de grãos. Foi tudo isso ao mesmo tempo, enquanto as diversas corporações o enriqueciam com nichos externos. Nesses nichos eram colocados os santos protetores das corporações: os que trabalhavam com a lã colocaram São João Batista, os mercadores entronizaram São Tomé, os notários São Lucas, os trabalhadores do linho e também os vendedores de objetos usados São Marcos, os peliqueiros a decapitação de São Tiago, os médicos a Madona da Rosa, e assim também faziam os fabricantes de seda, os ourives, os cambistas, os ferreiros, os açougueiros, os coureiros, os pedreiros, os mecânicos, os carpinteiros e os armeiros. Fé, devoção, liturgia, artes, ofícios e negócios produziam também corporações de cristãos que desempenhavam papéis decisivos na vida da cidade.²⁰

Recordamos ainda um campo especial no qual se pode falar de uma constante histórica que anima contínuas correntes e movimentos coletivos de entusiasmo e de mística: temos como exemplo os messalianos, os bogomilos, os paulicianos, posteriormente os albigenses, os cátaros, alguns círculos joaquimistas, penitentes, flagelantes. Todos esses acabam por

¹⁷ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 17.

¹⁸ PERLASCA, Alberto. op. cit., p. 296.

¹⁹ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 17.

²⁰ DIANICH, Severino; NOCETI, Serena. *Tratado sobre a Igreja*. Trad. Ubenai Fleuri. Aparecida: Santuário, 2007. p. 630-631.

constituir um movimento complexo e variado onde a “iluminação interior” mística ou espiritual é experienciada como um processo de interiorização, de abandono e de passividade sob a ação de Deus. A contemplação passiva relativiza o esforço ascético e as práticas de piedade. Não são consideradas fundamentais as relações com as mediações eclesiais. São privilegiadas a liberdade carismática e o primado das inspirações divinas²¹. Podemos qualificá-los como correntes gnósticas de caráter maniqueísta que sustém o princípio dos opostos dualistas.

Os bogomilos e os messalianos tinham doutrinas específicas e muito parecidas entre si. Vale a pena recordá-las um pouco em suas linhas essenciais. Os messalianos (ou euchiti ou entusiastas) têm origem na Síria no fim do século IV e se expandiram em direção à Mesopotâmia e à Ásia Menor. Provavelmente quem deu o sinal específico ao movimento foi Simeão de Mesopotâmia com a obra *Homilias*, atribuída por tanto tempo a Macário Egiziano. Na sua doutrina existem opiniões maniqueístas e por isto foram fortemente condenadas nos concílios; mas sobreviveram até o século X. O credo deles pode ser assim resumido: na alma do homem habitam dois princípios: Satanás e o Espírito Santo. Nem mesmo o batismo consegue expulsar o demônio ou, de alguma maneira, modificar tal situação. Tampouco a caridade ou a penitência conseguem operar uma mudança. A verdadeira e única solução está na oração contínua que resolve o dualismo, expulsa o demônio de si e dos outros. Há uma transformação espiritual, dotando seus seguidores de visões, profecias e revelações. Para atingir este alto grau a alma não se serve de qualquer prática ascética. Busca-se a *apátheia* (serenidade de alma) que pela oração contínua torna-se plena e imperturbável.

Os bogomilos (ou amigos de Deus) apareceram na Bulgária por volta do século X. Seguindo, igualmente, a linha maniqueísta, são rigidamente dualistas e, por isso, considerados sucessores dos messalianos, já que recorrem às mesmas fontes daqueles. Os bogomilos se difundiram na zona balcânica até a Bósnia. Também para eles, na alma dominam dois opostos. Com o batismo, não se muda a situação, mas somente através de uma longa catequese, da imposição das mãos por parte dos “dispensadores” dos mistérios e do santo conhecimento dos segredos espirituais. Quando esta iluminação “regeneradora” se realiza, o Espírito se apossa da alma com toda a sua força e libera os “verdadeiros cristãos” da obediência às leis. Os “gestos religiosos” (sacramentos, oração, ascese) são meios para a

²¹ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 19.

conquista dos valores espirituais. Os sucessores dos bogomilos são, muito provavelmente, os cátaros.

Esses últimos também integram aquele vasto e heterogêneo fenômeno religioso do fim da Idade Média (1260-1400) conhecido com o nome de *irmãos do livre espírito*. Neles se reconhecem muitos pequenos grupos em toda a Europa, amantes da mística e da exaltação coletiva. Ativos em obras sociais de caridade e de organizações dos pobres. Funcionam, entretanto, como misturadores de muitas teorias anteriores, das neoplatônicas às dionisianas, das esotéricas às da mística rabínica e islâmica. A obra *Specchio delle anime semplici* de Margherita Porete († 1310) é a melhor expressão daquilo que o movimento queria ser; representa ao mesmo tempo um manual de iniciação e uma divulgação dos seus propósitos²².

Substancialmente a sua doutrina sustenta que a vida espiritual é um caminho sempre mais “puro” e “passivo” em direção a Deus. A “deificação” da alma comporta um amor desinteressado e puríssimo por Deus, ou melhor, uma absorção na divindade que introduz a alma no mistério trinitário. Assim “divinizada”, tudo isto que a alma realiza é obra de Deus, e tudo é impecabilidade. Como consequência, o esforço ascético e o autocontrole devem ser evitados. Talvez por isso sejam chamados movimentos “imorais”, a saber, movimentos que não implicam em qualquer responsabilidade²³.

A expansão deste complexo de correntes e fermentos alcançou toda a Europa, e de certo modo se prolonga nos pequenos grupos que se reúnem sob a bandeira da *libertas spiritus*, ainda que com origens e traços próprios: como os taboritas da Boêmia (século XV), os *libertinos espirituais* da França e da Suíça (séculos XVI e XVII), os *ranter*s (metodistas) ou os *familistas* ingleses dos séculos XVII e XVIII, e os *iluministas* da Baviera do século XVIII²⁴.

Trata-se também de grandes correntes como aquela dos *alumbrados* espanhóis do século XVI. Sinal e produto do fermento espiritual que agita a Espanha nos séculos XV e XVI, e que têm sua especificidade no grande prestígio de que goza a oração mental pessoal. Nascidos e desenvolvidos em torno desta prática bem organizada, buscam os fenômenos místicos extraordinários, considerando-os sinal certo de santidade. Precisamos, porém, discernir entre os grandes místicos espanhóis do século de ouro e os seus imitadores, alguns deles sedentos do extraordinário e das exaltações místicas, carregados de um misticismo

²² Ibidem, p. 21.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

colorido com fortes tintas esotéricas²⁵. A espiritualidade *alumbrada* tem muito em comum com os outros movimentos precedentes como, por exemplo, a passividade, o desprezo pela ascese e as virtudes, o primado da união com Deus e da direção do Espírito Santo e a impecabilidade. Carece, todavia, elucidar que existem diferenças nas ênfases dadas ora à oração mental (declarada como preceito divino), ora à contemplação e à fenomenologia mística, ora à devoção extraordinária à Eucaristia. Tais ênfases acabam por se tornarem contextos habituais propensos a manifestações místicas excedentes²⁶.

Muito próximo do *alumbrismo*, alimentado pelos seus escritos, é, ainda, o *quietismo* do século XVII. Este talvez seja, no âmbito da espiritualidade cristã, a forma mais característica do iluminismo místico. Doutrinariamente não é muito original. Como consistência numérica não teve muita sorte, porque permaneceu sempre restrito a pequenos grupos locais e nunca penetrou no povo cristão. Quando foi condenado, dispersou-se rapidamente, deixando a *mística* desacreditada. A sua doutrina é similar àquela dos outros movimentos de entusiasmo e de “iluminação”: coloca no ápice da perfeição a união contemplativa, passiva e de quietude com Deus, às quais todos podem ascender e nas quais podem permanecer de maneira estável, contanto que não se perca tempo com outras práticas²⁷.

Em todos os grupos mencionados acima, podemos falar de um caminho permanente e preferencial, através do qual se canalizava o desejo de se assegurar um *status social*. É uma identidade dentro de corpos distintos, numa espécie de pequena paróquia eletiva e autônoma, na qual se vivem os valores não apenas do serviço e da caridade, mas também da vida devocional, litúrgica e sacramental, com rigor e uma participação viva, espontânea, calorosa. Para alguns, a inquietação espiritual, a autonomia (ao menos parcial) das mediações sagradas, a espiritualidade de sinal predominantemente penitencial (em contraste com a Igreja triunfante) e o cuidado para com os pobres. Para outros, a busca de uma espiritualidade cristã experimentada num nível superior; além disso, a elaboração de códigos rituais, artísticos, devocionais, democráticos. Tudo mostra que se trata de uma corrente nem pobre nem marginal na história da comunidade cristã, mas que também reúne as elites²⁸.

No que diz respeito à legislação canônica, podemos observar que, antes do Concílio de Trento, não existe uma legislação universal que regule a relação entre a autoridade

²⁵ Ibidem, p. 22

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, p. 23.

eclesiástica e as associações de fiéis. Por isto, tais associações gozam de ampla autonomia. Eventuais intervenções a manifestos abusos restringem-se ao âmbito dos concílios locais²⁹. O Concílio Tridentino, para garantir aos bispos locais o controle para a reforma da Igreja, disciplina também este setor, confiando ao bispo a vigilância sobre a obra e a vida de qualquer fraternidade de leigos³⁰. Todavia, Trento não exige uma autorização prévia do bispo para constituir uma associação de fiéis. De onde os comentadores posteriores deduzirão que existem “associações eclesiásticas” (mais controladas) e “associações laicais” (mais autônomas). Temos uma passagem importante na evolução legislativa referente às associações de fiéis com a constituição *Quaecumque*, de Clemente VIII (1604), que veta agregações entre confrarias e fundações de ordens terceiras sem o prévio consenso do bispo local, ao qual cabe também controlar estatutos e estilo de vida³¹.

Esta questão será tratada no Código de Direito Canônico de 1917 ao longo do *De fidelium associationibus* por uns quarenta cânones (684-725). Aparece aqui a distinção entre associações *aprovadas*, *erigidas* ou *recomendadas*:

Do ponto de vista de suas relações com a autoridade da Igreja, cabe distinguir três classes de associações piedosas: a) as que foram erigidas por ela; b) as que foram aprovadas; c) as que simplesmente foram recomendadas [...]. As compreendidas nos dois primeiros grupos são eclesiásticas, enquanto que as do terceiro grupo são laicais.³²

De uma parte, o Código evita a expressão *associatio ecclesiastica* e usa o termo *associatio* exclusivamente para referir-se aos sodalícios laicais. De outra, distingue três formas concretas de associações. “Na Igreja se distinguem três classes de associações: terceiras ordens seculares, confrarias e pias uniões”³³. Nesta situação não podia entrar nem sequer a Ação Católica, fundada 50 anos antes; tanto é verdade que ela teve seu primeiro regulamento jurídico somente em 1922, com a qualificação de participação do laicato no apostolado hierárquico da Igreja³⁴. A impressão geral dos comentadores é que por detrás da atitude de controle estreito e da prevalência da categoria de “benévola concessão” da parte da hierarquia para a *salus animarum*, haja uma visão de Igreja societária e hierarcocêntrica. Estamos longe da concepção de hierarquia como serviço à unidade da Igreja, Povo de Deus, do Vaticano II, que pôs fim à concessão da missão da Igreja identificada com a mesma da

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, p. 24.

³² CIC de 1917, nota do cân. 684.

³³ CIC de 1917, cân. 700.

³⁴ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 24.

hierarquia, a quem os leigos devem apenas obedecer reverentemente, e reconheceu a “corresponsabilidade” eclesial de todos os batizados, e com isso o direito natural de todos os cristãos de associar-se, sem prévia autorização³⁵.

Esta pequena premissa histórica em nosso estudo é apenas um esboço, mas é o suficiente para dizer que o fenômeno agregativo não pode ser compreendido isoladamente. Faz-se necessário perceber que na história tais eventos foram sempre muito frequentes. Surgiram como resposta a um contexto e a uma necessidade eclesial específica. Também a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici* referiu-se a esta “linha constante” histórica, reconhecendo ao mesmo tempo uma particular retomada de vivacidade no tempo atual:

Se na história da Igreja tal fenômeno representou sempre uma linha constante, como o provam até aos nossos dias as várias confrarias, as ordens terceiras e os diversos sodalícios, ele recebeu, todavia, um notável impulso nos tempos modernos que têm visto o nascer e o irradiar de múltiplas formas agregativas: associações, grupos, comunidades, movimentos.³⁶

2 OS MOVIMENTOS HOJE

Quais organizações podem ser consideradas representantes dos Novos Movimentos e do novo modelo eclesial que neles está se formando? Encontramos dificuldades em delimitá-los porque ainda lhes falta uma definição jurídica³⁷. A Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB afirma que “o fenômeno dos movimentos eclesiais e novas comunidades ainda não recebeu uma formulação canônica completa, tratando-se de um conjunto de experiências eclesiais novas”³⁸. Apesar disso, princípios eclesiológicos e os ensinamentos do Magistério já propiciam uma compreensão desse novo fenômeno na Igreja³⁹.

O Código de Direito Canônico já aponta para a existência de associações nas quais os fiéis, clérigos ou leigos, ou os dois, se empenham numa vida mais perfeita. Trabalham para promover o culto público ou a doutrina cristã e em outras obras de apostolado. Elas são distintas dos institutos de vida consagrada e das sociedades de vida apostólica⁴⁰. Por causa dessa distinção a legislação eclesiástica não pode ser aplicada simplesmente aos Novos

³⁵ Cf. LG 30ss.

³⁶ Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici*, 29.

³⁷ COMBLIN, José. art. cit., p. 228.

³⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. Subsídios Doutrinários da CNBB n° 3. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 43.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ CIC, cân. 298.

Movimentos, pois neles se encontram, além dos leigos, religiosos e religiosas⁴¹. Mesmo os Novos Movimentos formados apenas por leigos possuem vários aspectos que são próprios dos religiosos tais como o espírito de pobreza, de castidade, de obediência, a vida de oração e a convivência fraterna⁴². “Porém, existem diferenças que impedem aos membros dos Novos Movimentos serem considerados como religiosos, mesmo porque eles se consideram cristãos leigos”⁴³. Se levarmos em consideração o desenvolvimento histórico das organizações de apostolado leigo e, paralelamente a estas, o dos institutos seculares ligados às ordens e congregações religiosas, onde localizaremos os Novos Movimentos?

Segundo Comblin, eles vinculam-se às duas evoluções históricas⁴⁴. A santificação dos leigos na sua própria condição é a prioridade dos Movimentos, porém a grande diferença em relação às antigas associações laicais de apostolado está no fato de a piedade ser uma finalidade mais destacada do que a missão de transformar o mundo. Contudo, os Movimentos também não podem simplesmente ser equiparados às antigas associações de espiritualidade. Estas eram inspiradas, fundadas e alimentadas por ordens e congregações religiosas. Ora, no caso dos Novos Movimentos a espiritualidade já não procede prioritariamente dos institutos religiosos, mas sim dos próprios Movimentos feitos e concebidos por leigos e para leigos⁴⁵.

Os Novos Movimentos trazem ainda outra novidade. Deles nasce uma nova categoria de clero ou de religiosos, composta por um número cada vez maior de ministros ordenados e de pessoas consagradas por votos religiosos, dedicados única e exclusivamente a um Movimento. A sua missão e a sua consagração são vividas dentro do Movimento. Toda a sua vida está integrada ao Movimento⁴⁶. Na verdade está se desenvolvendo dentro dos Movimentos uma nova categoria de clero. Ao lado das categorias tradicionais de clero secular e de clero religioso surge o “terceiro clero”. Um clero nem secular e nem religioso, mas dos Movimentos⁴⁷. Evidentemente sempre houve na Igreja uma colaboração entre leigos, clérigos e religiosos. Esta colaboração, porém, nunca foi uma integração. As organizações leigas sempre contaram com clérigos como assistentes, capelães ou diretores. Estes, todavia, não se identificavam pela sua pertença às organizações que assistiam. Eles já tinham a sua identidade como membros do clero de uma diocese ou de uma ordem ou congregação religiosa. Nos

⁴¹ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. op. cit. p. 43.

⁴² Ibidem, p. 44.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Cf. COMBLIN, José. art. cit. p. 234.

⁴⁵ Cf. Ibidem, p. 234-235.

⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 235.

⁴⁷ Cf. Ibidem.

Movimentos a situação é diferente. Cada vez mais os clérigos, os religiosos ou religiosas se identificam primeiramente com o Movimento. A sua espiritualidade é a do Movimento⁴⁸.

A mesma coisa ocorre com os leigos que sempre colaboraram com os clérigos ou com os institutos religiosos. Eram membros das associações paroquiais, membros das ordens terceiras ou pias uniões ligadas, formal ou informalmente, a um instituto religioso. Naquela situação os leigos eram formados a partir da espiritualidade do instituto. Eram como que o nível inferior da família espiritual, por isso a expressão “ordem terceira”. Nos Movimentos os leigos constituem o centro da organização e a espiritualidade do Movimento é uma espiritualidade leiga⁴⁹.

Com isso podemos perceber a grande dificuldade em definir os Novos Movimentos juridicamente. José Comblin faz uma interessante previsão acerca da questão canônica dos Novos Movimentos. O Código de Direito Canônico prevê a ereção, por parte da Santa Sé, das prelazias pessoais⁵⁰. Elas são regidas por estatutos preparados pela Sé Apostólica e têm à sua frente um Prelado como Ordinário próprio. Em 1982 a Santa Sé publicou a constituição apostólica *Ut sit* que instituiu o movimento do *Opus Dei* como Prelazia Pessoal. Com isso ele passou a ter o direito de erigir seminários, nacionais ou internacionais, e de conceder o sacramento da ordem a seus alunos, pois, como Prelazia, podem possuir clero próprio⁵¹. No Brasil, pelo decreto *Animarum Bonum* de 18 de janeiro de 2002, foi criada pelo Papa João Paulo II a Administração Pessoal Apostólica São João Maria Vianney. Na verdade, o Papa recebeu na plena “comunhão” a antiga União São João Maria Vianney. Apesar da diferença terminológica, na prática a Administração Apostólica Pessoal é também uma Prelazia Pessoal, pois tem o seu ordinário próprio (atualmente Dom Fernando Arêas Rifan). Também tem o direito de constituir seminário próprio e os demais direitos inerentes à condição de Prelazia. Segundo Comblin, tudo leva a crer que outros Movimentos também sejam favorecidos com esses estatutos. O teólogo belga acredita que quando vários Movimentos receberem o estatuto de Prelazia Pessoal, esse poderá ser o critério jurídico para defini-los⁵².

No Congresso Internacional dos Movimentos Eclesiais de 1998, o Papa João Paulo II definiu-os como “uma realidade eclesial concreta de participação prevalentemente laical, um

⁴⁸ Ibidem, p. 235-236.

⁴⁹ Ibidem, p. 236.

⁵⁰ Cf. CIC, cân. 294-297.

⁵¹ Cf. CIC, cân. 295.

⁵² Cf. COMBLIN, José. art. cit. p. 228-229.

itinerário de fé e de testemunho cristão que funda seu próprio método pedagógico sobre um carisma preciso, dado à pessoa do fundador em circunstâncias e modos determinados”⁵³.

O teólogo Mário de França Miranda aponta algumas características dos Novos Movimentos Eclesiais. Para começar, como já apontamos anteriormente, cada um deles surge a partir do *carisma* de um fundador ou fundadora. Tal *carisma* suscita nos membros desses movimentos uma conversão existencial ao Evangelho. A partir dessa experiência passam por um processo de renovação radical do batismo. Temos aí o surgimento de uma espiritualidade muito específica⁵⁴.

Os Novos Movimentos também são distinguidos pelo fato de acolherem *todas as categorias de pessoas*. Não importa se são leigos, casados ou solteiros, religiosos e presbíteros. Há lugar para todos nesses movimentos. Com isso buscam viver o Evangelho em todos os âmbitos da vida humana. Assim eles formam uma comunhão eclesial numa instituição que é igual para todos, apesar de haver certa flexibilidade de pertença para seus membros, de acordo com a realidade vivida por cada um. Essa característica os diferencia daqueles movimentos leigos que surgiram em vários momentos da história da Igreja e que foram analisados anteriormente neste estudo⁵⁵.

Outra característica é a *atividade apostólica* exercida por esses movimentos. Eles são reconhecidos verdadeiramente como Movimentos Eclesiais à medida que procuram publicamente realizar um trabalho de evangelização. Este trabalho é feito a partir da própria comunhão eclesial que os constitui e que abarca os diversos estados de vida por eles acolhidos⁵⁶.

França Miranda conclui os seus exemplos mencionando a *universalidade* como característica inerente aos Novos Movimentos. A ação apostólica realizada por eles atinge os vários setores da sociedade. Isso é possível justamente por causa daquela abertura que os movimentos têm em relação a todas as categorias de católicos. Tal *universalidade* inclui até o diálogo com membros de outras Igrejas cristãs e até mesmo de outras religiões e é, principalmente, neste ponto é que temos algo realmente novo na história da Igreja⁵⁷.

A Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB define os Movimentos da seguinte forma:

⁵³ Cf. L'Osservatore Romano, 06/06/1998, p. 2.

⁵⁴ Cf. FRANÇA MIRANDA, Mário de. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. Escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006. p. 65.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 66.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*.

Os movimentos são formas associativas de participação na vida da Igreja e na sua missão. São denominados “novos movimentos” os que surgiram nas últimas décadas, com um novo perfil em relação às antigas associações leigas. Na atualidade, milhões de católicos vivem sua pertença à Igreja segundo as novas formas associativas [...] ⁵⁸.

A mesma comissão dá como exemplos de Movimentos os Focolares, Comunhão e Libertação, Caminho Neo-Catecumenal e a Renovação Carismática Católica ⁵⁹. O teólogo João Batista Libânio enumera como exemplos os Cursilhos, Comunidade de Santo Egídio, Opus Dei, Schönstatt, Comunidade Shalom, Toca de Assis, Arautos do Evangelho, Comunidade Canção Nova, Chemin Neuf, Comunidade de Taizé, Comunidade Cristo de Betânia, Comunidade de Vida Cristã e Comunidade Emanuel ⁶⁰.

Podemos também citar numerosas comunidades de vida e de aliança, tais como Comunidade Oásis, Comunidade Doce Mãe de Deus, Comunidade Arca da Aliança, Comunidade Católica Nova Aliança, Comunidade Obra de Maria, Comunidade Pantokrator, Comunidade Católica Sagrada Família, Comunidade Católica Recado, Comunidade Católica Alpha e Ômega, Comunidade Aliança de Misericórdia, Comunidade Católica Betel, Comunidade Católica Santos Anjos, Comunidade Mariana Boa Semente, dentre uma infinidade de outras.

Há uma grande polêmica em torno dos Novos Movimentos. Há aqueles que os apóiam com o argumento de que são o caminho para que os leigos vivam efetivamente o seu batismo. Também há aqueles que não os apóiam e fazem duras críticas às suas estruturas, afirmando que fazem um caminho paralelo ao da Igreja local. Vejamos quais os argumentos de cada um desses grupos.

3 AQUELES QUE APÓIAM OS MOVIMENTOS

Na vertente daqueles que apoiam e defendem os Movimentos e os seus ares “primaveris”, os elogios começam na cúpula da Igreja. Já na sua primeira encíclica o Papa João Paulo II dá um grande incentivo aos Novos Movimentos:

Um idêntico espírito de colaboração e de corresponsabilidade [...] se difundiu também entre os leigos, não apenas confirmando as organizações de apostolado laical já existentes, mas criando outras novas, que não raro se apresentam com um aspecto diferente e uma dinâmica especial. ⁶¹

⁵⁸ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. op. cit. p. 18.

⁵⁹ Cf. Ibidem.

⁶⁰ LIBÂNIO, João Batista. *Os Carismas na Igreja do Terceiro Milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 196.

⁶¹ JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 5.

Na Exortação Apostólica *Christifideles Laici* eles também recebem um tratamento próprio:

Nestes tempos mais recentes, o fenômeno da agregação dos leigos entre si assumiu formas de particular variedade e vivacidade. Se na história da Igreja tal fenômeno representou sempre uma linha constante, como o provam até aos nossos dias as várias confrarias, as ordens terceiras e os diversos sodalícios, ele recebeu, todavia, um notável impulso nos tempos modernos que têm visto o nascer e o irradiar de múltiplas formas agregativas: associações, grupos, comunidades, movimentos. Pode falar-se de uma nova era agregativa dos fiéis leigos [...] Estas agregações de leigos aparecem muitas vezes bastante diferentes uma das outras [...] Encontram, porém, as linhas de uma vasta e profunda convergência na finalidade que as anima: a de participar responsavelmente da missão da Igreja de levar o Evangelho de Cristo, qual fonte de esperança para o homem e de renovação para a sociedade.⁶²

Em sua mensagem para o Congresso Internacional dos Movimentos Eclesiais, ocorrido em Roma, de 27 a 29 de maio de 1998, o Papa João Paulo II afirma que “eles [os Movimentos] representam um dos frutos mais significativos daquela primavera da Igreja já prenunciada pelo Concílio Vaticano II, mas obstaculizada por um lacerante processo de secularização”⁶³. O então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Joseph Ratzinger, na conferência de abertura do referido Congresso, também demonstra otimismo acerca da realidade dos Novos Movimentos. Ele recorda a “novidade que surge em não poucas Igrejas em tempos recentes, o grande desenvolvimento dos movimentos eclesiais, dotados de forte dinamismo missionário”⁶⁴. Narra a sua “maravilhosa” experiência pessoal, quando teve contato pela primeira vez, no início dos anos setenta, com movimentos como o Neocatecumenato, Comunhão e Libertação e os Focolares. Na ocasião pôde experimentar o ímpeto e o entusiasmo com que esses movimentos viviam a fé e, a partir da alegria desta fé, sentiam a necessidade de levar a outros o dom que haviam recebido⁶⁵. O Cardeal Ratzinger chegou a fazer uma crítica aos bispos que dificultavam a entrada dos Movimentos em suas dioceses, afirmando ser necessário dizer claramente que “às Igrejas locais, assim como aos bispos, não é permitido consentirem na pretensão de uniformidade absoluta nas organizações e programas pastorais. Não podem elevar seus próprios projetos pastorais contra a ação do Espírito Santo: diante de meros projetos humanos pode acontecer que as Igrejas tornem-se impenetráveis ao Espírito de Deus, de cuja força elas vivem”⁶⁶. No pontificado de João Paulo

⁶² Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici*, n. 29.

⁶³ Mensagem papal para o Congresso Internacional dos Movimentos Eclesiais, com o tema: *Os Novos Movimentos e a Missão da Igreja às portas do Terceiro Milênio*. In: *L'Osservatore Romano*, 06/06/1998, p. 2.

⁶⁴ RATZINGER, J. *Movimenti Ecclesiali e Loro Collocazione Teologica*. *Rassegna di Teologia*, Napoli, v. 40, n. 6, p. 805, nov-dez. 1999.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 825.

II os Movimentos receberam atenção especial. Thomas Reese, jesuíta americano e especialista em assuntos vaticanistas, relata que eles tinham acesso privilegiado ao sumo pontífice:

Monsenhor Stanislaw Dziwisz [secretário pessoal de João Paulo II] é influente na decisão de quem tem maior ou menor acesso ao papa, comenta um padre italiano bem informado sobre o funcionamento do Vaticano. “Este sempre, este nunca. Este cardeal, se vier até Roma, pode ser imediatamente recebido. O outro tem de esperar ou lhe é dito que “é impossível conseguir um horário”. Muitos se queixam de que o Monsenhor Dziwisz dá acesso especial às organizações católicas conservadoras. Monsenhor Dziwisz “nunca se encontrou com um movimento conservador pelo qual não se apaixonasse”, queixa-se um funcionário da Conferência Nacional dos Bispos Católicos. “Por isso, o Opus Dei, o Neocatecumenato, Comunhão e Libertação, os Legionários de Cristo – essas pessoas têm muito acesso”. Mas na opinião de um funcionário italiano do Vaticano, é provável “que o secretário esteja escolhendo muito bem, escolhendo realmente as pessoas que o papa gosta, simplesmente porque são da mesma natureza”.⁶⁷

Bento XVI parece ter a mesma preferência pelos Movimentos. Ao receber em audiência no Vaticano os participantes do II Encontro Internacional de Bispos que acompanham as novas comunidades da Renovação Carismática Católica, o pontífice afirmou desejar “de coração” que se “intensifique o diálogo entre pastores e movimentos eclesiais em todos os níveis: nas paróquias, nas dioceses e com a Sé Apostólica”. Sutilmente ele dá um aviso aos bispos, ao recordar que os Movimentos receberam reconhecimento pontifício ou estão seguindo o processo necessário para alcançá-lo: “os pastores, especialmente os bispos, no dever de discernimento que lhes compete, não podem desconhecer este dado”⁶⁸. Um recado para que os bispos não criem problemas para os Movimentos.

Esse grande apoio vindo da cúpula vaticana faz com que a grande maioria dos bispos também apoie e defenda os Novos Movimentos. Muitos deles realmente têm uma predileção pelo modo de atuar dos Movimentos; outros muitos, porém, dão o seu apoio simplesmente para não ir contra a alta hierarquia eclesiástica.

Afinal, por que os Novos Movimentos conseguiram tanto amparo das instâncias superiores da Igreja? Sobre isso o Pe. Manoel Godoy faz uma análise muito interessante na sua dissertação de mestrado. Segundo ele “os Movimentos têm sido um grande apoio, talvez o mais significativo, para o processo restaurador-centralista em vigor na Igreja há quase quatro

⁶⁷ REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro: a política e a organização da Igreja Católica*. Bauru: EDUSC, 1999. p. 258.

⁶⁸ Udienza ai partecipanti agli Incontri organizzati dalla Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships, 31.10.2008. Disponível em: <http://212.77.1.245/news_/news/22844.php?index=22844&po-date=31.10.2008&lang=po>. Acesso em 29 mar. 2009.

décadas”⁶⁹. O objetivo desse procedimento era a reconstrução da identidade católica, pois, segundo seus idealizadores, o Concílio Vaticano II desencadeou um processo de desconstrução de tal identidade. A marcha restauradora e centralizadora ganhou um grande e constante impulso no pontificado de João Paulo II, que o chama de Nova Evangelização. Godoy, citando o teólogo José Sanches Sanches, enumera as cinco principais características desse processo:

- Desqualificação dos teólogos mais avançados;
- Nomeação de bispos de tendência conservadora e “romanista”;
- Reforço às nunciaturas e nomeações de núncios para o controle das Igrejas nacionais;
- Ataque às CEB’s e à Teologia da Libertação;
- Centralização dos acontecimentos mais importantes da Igreja⁷⁰.

Ora, as estruturas dos Movimentos fazem deles instrumentos ideais para o projeto papal de uma Nova Evangelização. Eles são fortemente centralizados em torno de Roma. Todas as suas diretrizes sobre atividades espirituais e práticas pastorais emanam diretamente do centro. São extrema e fanaticamente devotados à Santa Sé. Em todas as apresentações públicas de João Paulo II pelo mundo afora, os Movimentos estavam lá para aplaudi-lo e proclamá-lo freneticamente. Apoiaram todas as posições do pontífice, mesmo as mais polêmicas e impopulares. Para eles, quando se fala em Igreja fala-se no próprio Papa. Recentemente o Cardeal Franc Rodé, prefeito da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica, afirmou num simpósio sobre vida religiosa, realizado nos Estados Unidos, que os carismas das diversas congregações religiosas “devem estar em plena comunhão com a Igreja”, não há carisma desligado da Igreja. Os Arautos do Evangelho reinterpretem tal afirmação e estamparam na capa da edição de novembro de 2008 da revista mensal do movimento: “Não há carisma desligado do Papa”⁷¹. Isso nos dá um exemplo de como, para eles, o conceito de “Igreja” se confunde com a figura do “Sucessor de Pedro”. Com o tempo o Papa percebeu que nos Movimentos estava a força-tarefa de que necessitava. Nesse sentido é que Urquhart, na obra já citada anteriormente, os denomina como a “Armada do Papa”⁷².

⁶⁹ GODOY, Manoel José de. *O projeto de evangelização rumo ao novo milênio na organização pastoral da Igreja particular*. Belo Horizonte: FAJE, 2005. p. 40. (Dissertação de mestrado em teologia).

⁷⁰ Ibidem, p. 40-41.

⁷¹ Cf. capa da revista *Arautos do Evangelho*, São Paulo, n. 83, nov. 2008.

⁷² URQUHART, Gordon. op. cit., pp. 19-20.

Além de serem um exemplo de docilidade e ortodoxia, os Movimentos chamam a atenção da alta hierarquia da Igreja por causa de duas fortes estratégias: a promoção de grandes eventos e a fundação de vários seminários para a formação do “novo” clero⁷³.

A capacidade que eles têm de reunir milhares de pessoas, principalmente jovens, nos eventos que organizam deixa satisfeito qualquer bispo, principalmente no atual contexto de evasão de fiéis. Libânio nos dá um exemplo de tal capacidade ao recordar um evento ocorrido no Vaticano em 1998:

Na vigília de Pentecostes, no dia 30 de maio de 1998, João Paulo II se reuniu com mais de 200 mil pessoas pertencentes a uns 150 movimentos eclesiais e novas comunidades. Vieram de todas as partes do mundo para testemunhar a experiência carismática em torno da pessoa do Papa. Dirigindo-se aos líderes e à multidão de adeptos presentes na Praça de São Pedro, João Paulo II disse “Hoje, a Igreja alegra-se ao constatar o renovado cumprimento das palavras do profeta Joel, que há pouco escutamos: ‘Derramarei o Meu Espírito sobre toda a criatura...’ (At 2,17). Vós aqui presentes sois a prova palpável desta ‘efusão’ do Espírito”. No dia seguinte, ele dava “graças ao Senhor por essa primavera da Igreja suscitada pela força renovadora do Espírito”, aludindo ao inesquecível encontro da véspera.⁷⁴

Sempre que os Movimentos estão presentes em algum evento, a cena se repete. São milhares de pessoas manifestando o seu total e irrestrito apoio ao Sumo Pontífice.

Os Movimentos também se destacam pela grande capacidade de produzir vocações para os ministérios ordenados, a vida religiosa e as novas formas de vida comunitária com estruturas próprias⁷⁵. Ao mesmo tempo em que testemunhamos uma grande queda de vocações nas dioceses e nas Ordens e Congregações religiosas, acompanhamos o grande interesse despertado nos jovens pelos Novos Movimentos. Basta nos depararmos com os números de alguns Movimentos para termos uma ideia do seu poder de sedução. Segundo Urquhart, somente o Neocatecumenato, Comunhão e Libertação e os Focolares, juntos, arrebanham 30 milhões de adeptos espalhados pelo mundo⁷⁶. Os Legionários de Cristo possuem casas estabelecidas em 18 países e contam com 650 presbíteros e mais de 2.500 seminaristas⁷⁷. O Opus Dei conta com mais de 85.000 membros, sendo que, destes, mais de 1.900 são presbíteros⁷⁸. A comunidade Canção Nova conta com mais de 1.000 membros⁷⁹ e, de acordo com a própria comunidade, a cada ano ingressam em suas fileiras cerca de 60

⁷³ GODOY, Manoel José de. op. cit., p. 44.

⁷⁴ LIBÂNIO, João Batista. op. cit., p. 201.

⁷⁵ GODOY, Manoel José de. op. cit., p. 42.

⁷⁶ URQUHART, Gordon. op. cit., p. 12.

⁷⁷ <<http://www.legionariesofchrist.org/por/articulos/seccion.phtml?se=238>>. Acesso em 30 mar. 2009.

⁷⁸ <<http://www.opusdei.org.br/art.php?p=12567>>. Acesso em 30 mar. 2009.

⁷⁹ <<http://comunidade.cancaonova.com/sobre-os-missionarios/>>. Acesso em 02 abr. 2009.

jovens com idades entre 18 e 30 anos⁸⁰. Tudo isso é feito paralelamente às estruturas formativas das dioceses ou congregações e ordens religiosas, ou seja, recrutam seus quadros por eles mesmos, não precisam da diocese, bispo ou ordem/congregação para funcionar⁸¹.

4 AQUELES QUE NÃO APÓIAM OS MOVIMENTOS

Não é tarefa fácil falar daqueles que são reticentes em relação aos Novos Movimentos. Muitos bispos e até cardeais não partilham do mesmo entusiasmo que a alta hierarquia eclesiástica nutre por eles, mas, evidentemente, não ousam fazer críticas abertamente e, muito menos, por escrito. Poucos o fizeram. Na Europa o crítico mais conhecido é o cardeal jesuíta Carlo Maria Martini. No nosso contexto latino-americano há nomes como o do cardeal Paulo Evaristo Arns e dos falecidos bispos Aloísio Lorscheider e Luciano Mendes de Almeida⁸². Os bispos resistentes aos Movimentos manifestaram-se durante o Sínodo de 1987, que tratava justamente do papel dos leigos na Igreja e dava um tratamento todo especial aos Novos Movimentos. Os Padres sinodais esperavam debater nesse Sínodo temas como o papel das mulheres na Igreja e a maior participação dos leigos no governo da instituição. No entanto defrontaram-se com as estruturas centralizadas dos Movimentos, sua ideologia e seus projetos firmemente estabelecidos e acima de qualquer discussão. Tudo isso com as bênçãos do Papa, que pedia que os bispos também concedessem as deles⁸³. Havia muitos representantes dos Movimentos nas delegações de leigos convocadas para o Sínodo. Entre eles estavam Chiara Lubich, fundadora do Focolare e Kiko Arguello, fundador do Neocatecumenato. Entre os trinta delegados nomeados pelo Papa estavam Dom Giussani, fundador da Comunhão e Libertação, e o então prelado do Opus Dei, Dom Álvaro Del Portillo. Embora estes últimos não fossem leigos, os seus movimentos são considerados movimentos de leigos⁸⁴.

5 A POLÊMICA DOS NOVOS MOVIMENTOS NO SÍNODO DE 1987

No dia 6 de outubro, no início do Sínodo, o então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Cardeal Ratzinger, praticamente tornou obrigatória a todos os fiéis leigos a filiação a um movimento quando afirmou: “Hoje, muitas espiritualidades diferentes encontram uma expressão particular em vários movimentos espirituais, através dos quais a

⁸⁰ <<http://comunidade.cancaonova.com/formacao/>>. Acesso em 02 abr. 2009.

⁸¹ Cf. GODOY, Manoel José de. op. cit., p. 45.

⁸² Cf. URQUHART, Gordon. op. cit., p. 21.

⁸³ Ibidem, p. 83.

⁸⁴ Ibidem, p. 84.

inserção do laicato na Igreja se realiza de maneira concreta”⁸⁵. Dois dias depois Dom Aloísio Lorscheider manifestou as suas desconfianças e os muitos perigos acerca dos Movimentos que deveriam, segundo ele, trabalhar em comunhão com o bispo, seguindo as diretrizes da Igreja local. O fato de os Movimentos recorrerem à autoridade do Papa não era suficiente. Lorscheider afirmava que “comunhão com o pastor supremo requer comunhão com o pastor da Igreja local, que dirige a comunidade a ele confiada como vigário de Cristo e que o faz com sua autoridade própria e imediata”⁸⁶. Ele foi um porta-voz daqueles que eram contrários à ação pastoral paralela e dos demais pastores que não estavam dispostos a perder a autoridade simplesmente porque os Movimentos apresentavam-se com a bênção do Papa⁸⁷.

O cardeal Carlo Maria Martini viera ao Sínodo destacando a “espiritualidade das classes mais simples”, isto é, daqueles leigos comuns que vivem a sua rotina cotidiana fora das associações, movimentos e grupos. Para ele, a Igreja estava concentrando-se além da conta na elite, naqueles católicos que ele chamava de “especializados”. Martini foi terminantemente contra a “sugestão” de que os bispos deveriam reconhecer passivamente os carismas dos Movimentos. O cardeal afirmava que o principal dever pastoral dos bispos diante dos Novos Movimentos é o discernimento; tornavam-se necessários não apenas a avaliação e o julgamento, mas também um acompanhamento ao longo do tempo. Martini também questionou a ideia pretensiosa dos Movimentos de que os carismas não poderiam sofrer interferências de fora. Não só os bispos têm a responsabilidade de tal discernimento, como também os próprios membros dos Movimentos devem aceitar uma assistência que os leve a compreender melhor quais caminhos devem tomar para o serviço da Igreja una. Claro que a submissão exigida por Martini é totalmente incompatível com as estruturas e a metodologia dos Movimentos. Ele advertia que o apelo aos carismas jamais poderá legitimar uma “dispensa” da autoridade e discernimento dos bispos. Concluía dizendo que era necessária muita coragem dos movimentos para se entregarem aos imprevisíveis caminhos do Espírito, que atua através dos pastores⁸⁸.

Dom Luciano Mendes de Almeida também exigiu um maior entrosamento entre os Movimentos e os pastores das Igrejas locais. Ele afirmou que as associações ou grupos cristãos contribuem muito para o crescimento de todo o povo de Deus quando colocam seus

⁸⁵ Ibidem, p. 87.

⁸⁶ Ibidem, p. 88.

⁸⁷ Ibidem, pp. 87-88.

⁸⁸ Ibidem, pp. 90-91.

carismas a serviço da comunhão. Porém, quando se fecham em si mesmos podem prejudicar todo o corpo eclesial⁸⁹.

O então arcebispo de Porto Alegre, Dom João Cláudio Colling, foi mais prudente e apenas afirmou que, quando os Movimentos não estão verdadeiramente entrosados com a Igreja local, devem ser os únicos responsáveis pelo seu sucesso ou pelo seu fracasso⁹⁰. Dom José da Cruz Policarpo, então bispo auxiliar de Lisboa, lembrou a necessidade de correlacionar carismas e ministérios na Igreja, sobretudo em nome da eclesiologia global, pela qual todo dom é subordinado a uma única missão e está, assim, integrado na corresponsabilidade e disciplinado na obediência hierárquica⁹¹.

As objeções feitas pelos bispos aos Movimentos tornaram-se mais duras quando tiveram início as discussões em pequenos grupos formados pelo critério de idioma. As críticas partiram principalmente dos bispos de língua espanhola e francesa. O relatório de um dos grupos de língua espanhola afirmava que “alguns grupos imaginam que vão salvar o mundo e se comportam como se eles, e somente eles, conhecessem a única maneira de ser autenticamente cristão”⁹². O relatório ainda apontava nos Movimentos uma tendência à autossuficiência e uma espiritualidade somente pietista e individualista sem o menor efeito na vida real. Outras queixas que surgiram diziam respeito à rejeição à opção pelos pobres, culto exagerado à personalidade do fundador, delação de bispos e desconsideração dos planos pastorais das Igrejas locais. O relatório do grupo de língua francesa também apresentava diversas críticas aos Movimentos. Os bispos franceses afirmavam que “no Terceiro mundo os pastores notam que os Novos Movimentos, de caráter internacional, e em geral muito ricos, sufocam as organizações nascentes locais que tentam desenvolver seus próprios recursos culturais”⁹³. O fundamentalismo bíblico e dogmático dos Movimentos também foi condenado por esses bispos, que ainda reforçavam que “não se deve interpretar as reservas expressadas por um bispo à instalação de um movimento em sua diocese como oposição ou desobediência à Santa Sé”⁹⁴. Dessa maneira queriam dizer que não tinham a intenção de aceitar um Movimento simplesmente pelo fato de ele chegar coberto pela aprovação do Papa. Mostrando ter uma clara visão daquilo que ocorria no interior dos Movimentos, eles sugeriram que, para uma boa avaliação de um Movimento, não bastavam critérios externos, tais como a aprovação

⁸⁹ Ibidem, p. 91.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 45.

⁹² URQUHART, Gordon. op. cit., p. 92.

⁹³ Ibidem, p. 93.

⁹⁴ Ibidem.

da hierarquia e fidelidade ao magistério; tornavam-se necessários também critérios internos, tais como confirmar se os membros dessas organizações teriam liberdade de apelar ao bispo contra os seus próprios superiores. Evidentemente isto é algo impensável no atual contexto dos Movimentos⁹⁵.

Apesar dos pedidos de que essas objeções aos Movimentos fossem inseridas na ata do Sínodo, o relatório final não as menciona em momento algum. Sem dúvida alguma uma manobra sutil da organização do evento.

6 ANATOMIA DOS NOVOS MOVIMENTOS

A explicação mais provável para a originalidade dos Movimentos é obtida, ao menos em parte, pela sua situação na evolução histórica da Igreja e do mundo⁹⁶. Há tempos vivemos uma situação de transição cultural. Nossa época é marcada por profundas mudanças socioculturais que nos levam a uma verdadeira crise de modelos e de valores. Nesse atual contexto a Igreja é chamada a sair da “sacristia” e dialogar com todas as pessoas, a dar respostas válidas às esperanças e às frustrações da contemporaneidade. Trata-se de uma verdadeira transformação antropológica que coloca a Igreja numa posição, para ela, nova: a de viver no meio de uma sociedade pluralista, secularizada, policêntrica e politeísta⁹⁷. Esta sociedade constitui um sério desafio tanto para a comunidade eclesial como para o indivíduo cristão, pois a Igreja está marcada por uma experiência de séculos, mais conhecida como a era da cristandade⁹⁸. Neste período, a cidadania era reconhecida pela adesão à fé cristã. Quem não era cristão era praticamente isolado do convívio social⁹⁹. O cristianismo era a matriz social, política e cultural de todo o Ocidente. Possuía um núcleo de doutrinas bem definido e práticas espirituais e litúrgicas bem seguras. Além disso, a Igreja mantinha um discurso oficial mais ou menos coeso e dava resposta a todas as questões levantadas, desde aquelas trazidas pela astrofísica até as resultantes da prática das parteiras¹⁰⁰.

Nos últimos séculos passamos de uma cultura cosmocêntrica para outra, antropocêntrica, que enfatiza a subjetividade, a liberdade e o direito do indivíduo, oferecendo espaço para que cada um construa sua própria biografia e siga seu próprio itinerário

⁹⁵ Ibidem, pp. 92-93.

⁹⁶ COMBLIN, José. art. cit. p., 236.

⁹⁷ SECONDIN, Bruno. op. cit., p. 109.

⁹⁸ FRANÇA MIRANDA, Mário de. op. cit., p. 194.

⁹⁹ LIBÂNIO, João Batista. op. cit. p. 193.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 196.

existencial¹⁰¹. Consequentemente a Igreja perdeu o poder normativo que tinha sobre o Estado e sobre a sociedade. A referência externa e social a uma instituição religiosa foi substituída pela autonomia da razão. Assim passam a vigorar no campo religioso a convicção e a consciência pessoais¹⁰². Diante de uma generosa diversidade de fontes de sentido para a vida, de cunho cultural ou religioso, o indivíduo deve fazer uso de sua liberdade e optar pessoalmente pelo caminho a seguir¹⁰³.

O fenômeno da secularização retirou o cristianismo do centro da vida social e o colocou na margem. As práticas espirituais, antes comuns a todos, agora são privadas e de escolha livre e individual, ou seja, cada um pode escolher no “grande mercado religioso” a prática espiritual que mais lhe agrada. Essa “privatização religiosa” é profundamente marcada pelo individualismo do homem contemporâneo e pela grande insegurança existencial que impregna o mundo atual. Esse individualismo justifica o enfraquecimento da pertença e fidelidade a uma Igreja. A consequência é a grande relativização das crenças; assim, é natural que cada pessoa faça a sua escolha de acordo com a necessidade que esteja vivendo em determinado momento de sua vida. Essa realidade, ao mesmo tempo, gera, em muitas pessoas, um clima de insegurança; inseguras, essas pessoas buscam um ponto de apoio, e com muita facilidade o encontram no fundamentalismo e no emocionalismo; aquele possui “respostas” para todas as questões e este alivia os muitos problemas e as muitas incertezas do cotidiano.

Denilson Mariano, em sua dissertação de mestrado, enumera, baseado nos pressupostos acima, algumas características comuns à grande maioria dos Novos Movimentos: o individualismo, a relativização das crenças, o fundamentalismo, a busca pelo emocionalismo e a tendência ao dualismo¹⁰⁴.

6.1 Individualismo

O processo de individualização encontra o espaço perfeito numa sociedade subjetivista. O capitalismo gera um individualismo utilitário que espalha uma onda de frustração, vazio e insatisfação. Nesse ambiente cada pessoa procura experiências religiosas que satisfaçam às suas expectativas, ou seja, aquilo que define a identidade religiosa é a escolha pessoal. A experiência particular é o critério fundamental da opção por uma ou outra

¹⁰¹ FRANÇA MIRANDA, Mário de. op. cit., pp. 195-196.

¹⁰² LIBÂNIO, João Batista. op. cit., p. 194.

¹⁰³ FRANÇA MIRANDA, Mário de. op. cit., p. 61.

¹⁰⁴ MARIANO, Denilson. *Os novos movimentos eclesiais: uma abordagem a partir da eclesiologia de comunhão de Jean Rigal*. Belo Horizonte: CES, 2003. (Dissertação de mestrado em teologia. Faculdade de Teologia, CES, 2003). p. 43.

“oferta religiosa”. A primazia está no indivíduo e não na instituição religiosa. As religiões tradicionais vão perdendo o seu significado e novas ofertas religiosas, que vão desde o êxtase de uma experiência espiritual até o bem-estar do corpo, procuram adequar-se às exigências de seus “clientes”. Aquilo que o cristianismo tem de mais valioso é o seu caráter comunitário e testemunhal; e justamente essa característica da fé cristã é ferida pelo individualismo. Nele a vida espiritual é vista única e exclusivamente como um conjunto de práticas piedosas completamente alienadas do momento histórico. Essa “fé moderna” produz um cristianismo terapêutico, onde cada pessoa procura a cura para o “seu” problema e um lugar para esconder-se das grandes questões e desafios que o mundo nos apresenta. Nesse contexto não se faz experiência de uma fé verdadeiramente comunitária, mas apenas experimentam-se momentos de recreação interativa¹⁰⁵.

6.2 Relativização das crenças

Diante da grande diversidade de denominações religiosas acontece uma relativização das crenças e das verdades; todas elas parecem ter igual valor e importância. Cada pessoa considera-se no direito de ter a própria crença, usando como argumento a ideia de que não há uma, mas várias verdades. Nesse processo em que a fé é subjetiva, as pessoas constroem o seu universo religioso reunindo elementos de diferentes matrizes. Agem como se estivessem num grande supermercado onde adquirem, em diferentes prateleiras, aqueles produtos de que mais gostam ou que mais atendem às suas necessidades. A opção religiosa é boa até o momento em que consegue responder às “minhas” questões pessoais e atender às “minhas” conveniências. Aquilo que, de fato, conduz a uma busca religiosa, não é Deus e tampouco a verdade, mas a satisfação interior das necessidades pessoais. Esse complexo ambiente propicia uma grande insegurança existencial e, por isso, muitas pessoas acabam buscando apoio no fundamentalismo¹⁰⁶.

6.3 Fundamentalismo

Citando Paulo Suess, Mariano afirma que o fundamentalismo é resposta às crises éticas, de identidade e de insegurança, assim como o vazio emocional experimentado por muitos. Na verdade, as pessoas buscam retomar no fundamentalismo aquela segurança propiciada por uma Igreja de cristandade, que tinha respostas prontas para todas as questões,

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 44-45.

¹⁰⁶ Ibidem, pp. 46-47.

religiosas ou não. No nosso atual contexto cristão católico o fundamentalismo se manifesta pela busca da supremacia do poder clerical sobre a sociedade. Numa forma de combater a modernidade e o processo de secularização, centraliza-se o “poder sagrado” nas mãos do clero, e os leigos são conduzidos ao infantilismo. A Sagrada Escritura é defendida no seu sentido literal e é somente a partir dela que pode ser construída a sociedade perfeita. Os fundamentalistas são contrários à investigação histórico-crítica da Bíblia; com isso aceitam como verdades históricas e até científicas perícopes que não possuem essa finalidade. Tal postura torna-se muito atraente, pois os problemas cotidianos das pessoas encontram solução e resposta nas páginas bíblicas¹⁰⁷. Os Movimentos geralmente enquadram-se nesse contexto fundamentalista, pois, na sua grande maioria, são extremamente clericais, apesar de serem formados por leigos. Buscam os membros do clero convencidos de que eles possuem, baseados em textos bíblicos, respostas prontas para as mais diversas situações. Quando os projetos pastorais dos Movimentos são fechados em si mesmos, desligados do contexto histórico e desarticulados da realidade eclesial em que se encontram, também podem ser considerados fundamentalistas.

Essa busca por respostas e segurança também recorre às experiências emocionais para a satisfação das angústias interiores ou “alívio da alma”, característica também muito comum dos Movimentos.

6.4 Busca pelo emocionalismo

Atualmente o emocionalismo é muito acentuado no meio religioso, não apenas naqueles grupos menos institucionalizados, mas também na religião institucional. Com a enorme valorização do emocional, aquilo que não toca o sentimento não é levado em consideração. Possivelmente essa predominância sentimental seja reação a uma religião intelectualizada, cansativa e sem brilho. Os Movimentos, principalmente aqueles ligados à Renovação Carismática, são os sinais mais visíveis dessa tendência. Muito comuns são as missas que mais parecem um show de música e dança, assim como os eventos que reúnem milhares de pessoas num clima fortemente emocional, com ofertas de curas e bênçãos dos mais variados tipos. As homilias, pregações e palestras são repletas de conteúdos sentimentalistas. Depoimentos e testemunhos acerca de mudanças de vida, curas de doenças e solução de graves problemas pessoais, familiares e profissionais levam às lágrimas aqueles

¹⁰⁷ Ibidem, pp. 47-48.

que assistem. Cada participante é motivado interiormente pela busca da autorrealização. Esses Movimentos emancipam-se do controle institucional; com mais autonomia, seus membros procuram viver a sua experiência de fé interpretando a mensagem religiosa mais livremente e de acordo com o seu próprio gosto. A emoção toma o lugar da razão. As manifestações religiosas já não necessitam nem de uma verbalização, pois são muito mais valorizados os símbolos, a expressão corporal e a linguagem não articulada, que os seguidores da Renovação Carismática chamam de “oração em línguas”. Toda essa emotividade consegue responder melhor às necessidades subjetivas das pessoas, principalmente aquelas que vivem nos grandes centros urbanos. As grandes cidades enfraquecem os laços comunitários fazendo com que as pessoas busquem expressões de fé que respondam a anseios cada vez mais pessoais e subjetivos. Nesse contexto o emocional exerce forte influência¹⁰⁸.

O excessivo acento no emocional gera alguns riscos. A fé pode ser reduzida ao caráter unicamente terapêutico, uma simples compensação para os problemas e frustrações produzidas pela modernidade. A utilização dos recursos midiáticos, se não for bem orientada, pode igualmente reduzir a religião à pura emoção, já que é dela que se alimenta o poder da mídia. Os próprios Movimentos correm o risco do depauperamento pela forte influência da mídia, pois podem ser massificados e tornar-se uniformes, perdendo, com isso, a sua própria identidade. Algumas vezes o emocionalismo acentua por demais o espírito de pertença ao grupo. Uma característica comum dos Movimentos é o fato de eles terem sempre à frente a figura carismática do fundador ou fundadora. Muitas vezes os seus membros apoiam-se não no carisma anunciado, mas na figura do seu líder, trazendo, assim, o risco de reduzir a fé ao fideísmo que ignora a razão crítica¹⁰⁹. Amiúde a missão de alguns Movimentos não é pregar o Evangelho, mas pregar a si próprios ou a seus respectivos fundadores. Uma ilustração dessa centralidade que estamos tratando é encontrada no livro de Urquhart, *A Armada do Papa*, quando o autor mostra a excessiva importância da figura de Chiara Lubich, fundadora dos Focolares:

Os ensinamentos de Chiara Lubich são uma fonte de alimento espiritual no Focolare. No início dos anos 50 o movimento comprou um dos primeiros gravadores de rolo para conservar os pronunciamentos dela. Eles deram à máquina o apelido de La Nonna, a “Avó”. Desde então não foi poupada absolutamente nenhuma despesa para garantir que as palavras de Chiara sejam levadas aos membros do movimento da maneira mais direta possível. No início dos anos 70 foram comprados os primeiros gravadores de vídeo comerciais, e os pronunciamentos de Chiara são guardados neste meio magnético. O vídeo passou, então, a ser a norma. Quando

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 48-50.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 50.

visitei o Focolare Centre pela primeira vez, fiquei chocado com um fato estranho: em vez de entrar em contato direto com o pessoal do Centro, onde certamente havia muitos especialistas do movimento, eles me faziam ouvir fitas e mais fitas de Chiara. Para os novatos aquilo era esquisito, laborioso e extremamente chato. No entanto, eles consideravam vital que os membros pudessem ouvir a própria voz de Chiara Lubich, mesmo que fosse preciso traduzir o que ela estava dizendo [...]. Uma noite, à hora da sopa, o padre Dimitri Bregant, superior do ramo masculino do Reino Unido, definiu a unidade no sentido do Focolare. Ele nos disse que não se tratava de um sentimento vago, mas de algo muito preciso: o movimento forma uma única alma, e Chiara é o centro desta alma. “Unidade”, por conseguinte, significa experimentar existencialmente tudo o que Chiara está vivendo espiritualmente naquele momento. Isso significa que é preciso procurar ficar constantemente meditando, e tentando pôr em prática, na vida diária, o pensamento que naquele momento está preocupando Chiara. Os membros chamam este pensamento de a “nova realidade”. Nós recebíamos este pensamento através de uma carta, de um telefonema do Centro do movimento, em Roma, e tínhamos que colocá-lo no centro de nossas reflexões e de nossas conversas – mesmo com estranhos – até que outra ideia, a “nova realidade” seguinte, a substituísse [...].¹¹⁰

6.5 Dualismo

Característica comum a vários Movimentos é a forte tendência ao dualismo. Separando corpo e alma, fé e vida, oração e ação, compromisso com Deus e compromisso com os homens, acabam valorizando mais o sobrenatural e anulando o elemento humano. O elemento terreno e o legítimo compromisso com a humanidade são desprezados. Com o pretexto de fazer triunfar a graça divina, o elemento humano é anulado. Essa enorme revalorização do sobrenatural, provocado por aquele traço fundamentalista presente nos Movimentos, dá origem a comunidades fervorosas que dão atenção muito maior às realidades estritamente espirituais, tais como a Palavra de Deus, a catequese, a celebração, a oração e a convivência assídua do grupo. Tais comunidades reduzem-se simplesmente ao âmbito da oração e das expressões religiosas da fé. Elas vivem em função do dinamismo espiritual dos seus membros e em função do próprio Movimento¹¹¹.

A grande consequência dessa excessiva valorização do sobrenatural é a transferência das dificuldades e problemas da vida real para causas sobrenaturais. Com isso a fome, a violência, o desemprego e tantos outros problemas sociais não têm como causa a má administração pública ou um sistema político pouco comprometido com a sociedade. O grande culpado por esses problemas é o “demônio”¹¹². Pior: diversos grupos interpretam até problemas de saúde como castigo divino ou estratégia do diabo. Muitas pessoas são admoestadas a se converterem para livrar-se de determinada doença, para superar algum

¹¹⁰ URQUHART, Gordon. op. cit., pp. 44-45.

¹¹¹ MARIANO, Denilson, op. cit., pp. 51-52.

¹¹² Cf. Ibidem, p. 52.

problema na família, ou mesmo para sair de uma situação de falta de trabalho. Por exemplo, em muitos Movimentos a resposta para o problema do desemprego não é conscientizar as pessoas de seus direitos, mas, sim, aspergir com água benta as suas carteiras profissionais. A resposta para o problema da saúde não é conscientizar as pessoas para que elas exijam melhores condições de atendimento do sistema público de saúde, mas a realização de eventos que prometem a cura das doenças. A preferência é dada à necessidade de conversão pessoal e à educação da fé a partir da espiritualidade do Movimento, porém as grandes preocupações sociais ficam de lado. O compromisso político e a luta pela transformação da sociedade ficam à margem.

CONCLUSÃO

O sucesso e a vitalidade dos Movimentos na atualidade retratam a reconfiguração da experiência religiosa, que hoje se revela difusa, eclética e fragmentada. Nesse contexto o cristianismo corre o risco de tentar resgatar a sua identidade através do emocionalismo, do proselitismo e do fundamentalismo. Nesse ponto temos o reflexo das principais características dos Movimentos, tais como a privatização da opção religiosa com a conseqüente relativização das crenças. Isso acontece porque eles reúnem aspectos próprios da contemporaneidade, como o fundamentalismo, individualismo, emocionalismo e a subjetividade. Desaparecem as diferenças de conteúdo de prática religiosa dos diversos Movimentos, tornando-os homogêneos; isso favorece o trânsito religioso de uma crença para outra ou mesmo de um Movimento para outro. Para muitos, os Movimentos constituem a salvação do catolicismo, que continuamente vê diminuir o número de fiéis. De fato, a diversidade dos Movimentos traz uma enorme riqueza que deve ser valorizada. Contudo, não podemos deixar de nos preocupar com um problema que os acompanha: a questão da comunhão eclesial¹¹³.

Muitos Movimentos têm a sua origem em outros países; foram criados num contexto muito diferente do da América Latina. Pelo fato de serem internacionais, a sua organização é feita de acordo com as diretrizes provenientes de suas matrizes, ou seja, as suas ações são planejadas a partir de programas internacionais. Como isso acontece quase sempre independentemente das Igrejas locais, temos um grande desafio para a pastoral latino-americana. De maneira geral, os Movimentos fazem um caminho paralelo ao da Igreja local,

¹¹³ Ibidem, pp. 52-53.

pois dificilmente se envolvem nas atividades da paróquia ou da diocese¹¹⁴. A impressão que temos é a de que alguns Movimentos consideram-se não como “um movimento na Igreja”, mas têm a pretensão de serem “a Igreja em movimento”. O grande problema que sentimos aqui é a questão de visão eclesial¹¹⁵. Os vários avanços alcançados pelo Concílio Vaticano II são freados pela inflexibilidade e o tradicionalismo de vários Movimentos. Para sustentar as suas diretrizes os Movimentos utilizam-se dos documentos do Magistério da Igreja, porém, de maneira parcial e seletiva; há uma tendência nos Movimentos de uma interpretação fundamentalista e intimista da Sagrada Escritura; as ciências teológicas são vistas com desconfiança por eles, pois acreditam que prejudicam a fé. O distanciamento da realidade social é causado por aquela tendência dualista e pessimista do ser humano e por uma visão apocalíptica da história. Por isso ações que promovam mudanças nas estruturas sociais são deixadas de lado para dar lugar às ações simplesmente assistencialistas¹¹⁶.

Como já foi visto, os diversos Movimentos apresentam características comuns, porém, entre eles não há uma proximidade; é evidente a comunhão no interior de suas comunidades e entre as diversas comunidades de um mesmo Movimento. No entanto, entre os diferentes Movimentos tal comunhão não se verifica facilmente. O que eles têm em comum é o fato de se identificarem como Movimento, porém não se estabelece uma verdadeira comunhão eclesial. A tendência é a de se isolarem uns dos outros. As tendências eclesiais são diversas no interior dos Movimentos. Há vários modelos de comunidade que são originados pelos diferentes modos de interpretação da Palavra de Deus, de posicionamento perante a hierarquia eclesial e de julgamento dos acontecimentos históricos¹¹⁷.

Por tudo isso nos parece que, mesmo estando na Igreja e sendo reconhecidos oficialmente por ela, os Movimentos acabam ferindo a comunhão eclesial. Isso acontece por causa do modo diferencial com que cada Movimento compreende a Igreja. Ora, a visão de Igreja não pode estar sob o arbítrio de grupos ou de indivíduos. O Concílio Vaticano II resgatou nas fontes da Tradição cristã o significado da Igreja. Analisaremos, a partir da ótica do teólogo Bruno Forte, essa nova eclesiologia proposta pelo Vaticano II para, a partir dela, fazermos uma análise eclesiológica dos Novos Movimentos e da sua inserção na Igreja local, mais especificamente na Igreja de Belo Horizonte.

¹¹⁴ Cf. COMBLIN, José. op. cit., pp. 256-257.

¹¹⁵ Cf. CALIMAN, Cleto. op. cit., p. 14.

¹¹⁶ MARIANO, Denilson, op. cit., pp. 53-54.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 54.

CAPÍTULO II

A ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO DE BRUNO FORTE

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II propôs à Igreja uma nova autocompreensão: Igreja Povo de Deus, misteriosa, trinitária, sacramento da salvação; são conceitos eclesiais resgatados das fontes da Tradição e que, por causa de situações e contextos históricos, foram esquecidos. Ao longo da História a Igreja se transformou: de seita perseguida a religião oficial do Império, de pequenas comunidades a grande senhora do mundo ocidental. Neste capítulo faremos uma retrospectiva histórica para compreender o desenvolvimento que a autocompreensão eclesial teve ao longo dos séculos. Para isso utilizaremos um estudo do teólogo Víctor Codina, que faz uma análise eclesiológica desde as comunidades primitivas, retratadas no Novo Testamento, passando pelos períodos pós-apostólico, medieval, da Reforma, até chegar ao Vaticano I. Posteriormente aprofundaremos a eclesiologia de comunhão proposta pelo Vaticano II utilizando como ponto de referência, além da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, a abordagem eclesiológica feita pelo teólogo Bruno Forte que ressalta, na eclesiologia pós-conciliar, o primado da Igreja local; e no contexto dessa primazia analisaremos, no final do capítulo, o lugar e a missão dos Novos Movimentos.

1 OS PRIMÓRDIOS DA IGREJA: AS COMUNIDADES DO NOVO TESTAMENTO

Alguns traços fundamentais da história da Igreja primitiva nos são revelados pelo Novo Testamento. Superando o escândalo da cruz e a dispersão, os discípulos voltam a se reunir após a Páscoa. A Igreja nasce da experiência da Páscoa. O Deus que ressuscita Jesus reúne um grupo de homens dispersos que experimentaram a humilhação e a derrota. Esta comunidade transcende os limites da sociologia religiosa, pois é comunidade escatológica e pneumática. Provém do alto, da efusão do Espírito e da fé na ressurreição¹¹⁸.

Esta fé na ressurreição de Jesus não é uma mera afirmação da vida pós-morte, pois quase todas as religiões – para não dizer todas – pregam a vida pós-morte. É a afirmação da ressurreição de um derrotado, de um condenado à morte na cruz, uma morte abominável, em nome de Deus e em nome do poder do Império. É a ressurreição de um “sem-poder” e “sem-deus”. Algo que não está nas doutrinas

¹¹⁸ CODINA, Víctor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 44.

religiosas tradicionais e nem é concebível em termos da razão e, por isso, algo que nem os seus discípulos mais próximos esperavam¹¹⁹.

A comunidade da Igreja primitiva é pluralista e viva. As diversas Igrejas possuem as suas diferenças, porém há uma liberdade dentro de uma fé comum. A Igreja de Jerusalém é de origem judaica¹²⁰, ou seja, os primeiros cristãos de Jerusalém continuam a participar ativamente da vida religiosa do povo judeu. Os seus filhos são circuncidados, as prescrições relativas às purificações são observadas e o repouso do sábado é mantido¹²¹. A Igreja de Antioquia é a primeira comunidade cristã formada por judeus e gentios; lá os seguidores de Jesus são chamados pela primeira vez de cristãos. Já a Igreja de Corinto é gentílico-cristã; possui carismáticos, graves tensões internas, vícios pagãos não superados. Nela há uma centralidade no batismo e na Eucaristia, em comunhão com a Igreja de Jerusalém, da qual a coleta para os pobres é um sinal¹²².

O núcleo desta comunidade é a dimensão de comunhão (koinonia) com o Senhor e com os irmãos, com especial sensibilidade para com os pobres. É a comunidade nova do Reino escatológico de Deus, é a comunidade de Deus, a Igreja de Deus, comunhão entre as diversas Igrejas, Igreja de Igrejas. Realiza o plano original de comunhão, de fraternidade, de direito e justiça para com os pobres¹²³.

Codina nos lembra a grande variedade de eclesiologias no Novo Testamento. Esta variedade rompe com um monolitismo eclesiológico que equivocadamente era professado por alguns acerca do Novo Testamento. Ele enumera as principais eclesiologias encontradas nos textos neo-testamentários¹²⁴. Nos escritos autenticamente paulinos são três as grandes imagens da Igreja:

- *Povo de Deus*: a Igreja é vista como uma continuidade do povo de Deus do Antigo Testamento¹²⁵. A Igreja é a legítima herdeira de Israel, o povo da nova aliança¹²⁶, para quem passou a bênção de Abraão. Neste povo não se entra mais pela Lei ou pela circuncisão, mas pela fé e pelo batismo¹²⁷. O centro da

¹¹⁹ SUNG, Jung Mo. *Sementes de Esperança*: a fé em um mundo em crise. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 27.

¹²⁰ CODINA, Víctor. op. cit., p. 46.

¹²¹ DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja I*: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1966. p. 36.

¹²² CODINA, Víctor. op. cit., p. 46.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Cf. Ibidem, pp. 46-56.

¹²⁵ Cf. Rm 11.

¹²⁶ Cf. 1Cor 11,25.

¹²⁷ Cf. Gl 3,14.16.29; Rm 4,11-17.

comunidade é a Eucaristia celebrada na Igreja local¹²⁸. Para Paulo, a Igreja é antes de tudo comunidade local; assim, a comunidade de Corinto é a Igreja de Deus que está em Corinto, as comunidades da região da Judéia são as Igrejas de Deus que estão na Judéia, e assim por diante¹²⁹. Estas comunidades, por sua vez, não são partes da Igreja universal, mas são a Igreja inteira acontecendo num determinado lugar. Cada uma delas é o centro a partir do qual aquilo que quer dizer “Igreja” adquire sua máxima concretude e a sua máxima densidade¹³⁰. Aos poucos a comunidade vai-se emancipando das leis e costumes do povo judaico. Busca-se sempre a concórdia com a Igreja de Jerusalém sem separar a Igreja de origem judaica da de origem gentílica. O processo paulino de abertura aos gentios é lento. Por um lado é estabelecida a legitimidade histórica do povo de Deus pela sua conexão com Israel; por outro, é estabelecida a novidade escatológica.

- *Corpo de Cristo*: Imagem tipicamente paulina. Não devemos compreendê-la simplesmente como uma metáfora social, mas, sim, com todo o seu realismo. Na concepção semítica, o corpo é a expressão da pessoa toda, ou seja, a pessoa encarnada e na sua relação com os demais. O corpo é visto a partir do princípio da personalidade corporativa de Israel. Cristo ressuscitado é o novo Adão e associa a seu corpo glorioso a nova humanidade, o novo Povo de Deus, a Igreja. Cristo não é apenas pessoa individual, mas também coletiva. A Igreja é o próprio Cristo que vive em forma de comunidade, é seu corpo total. A noção de corpo é inerente à comunidade local. Quem é incorporado à comunidade pelo batismo passa a fazer parte de um mesmo corpo¹³¹. Apesar dos diversos dons e carismas, todos os membros da comunidade formam um só corpo¹³².
- *Templo do Espírito*: As promessas escatológicas dos profetas são realizadas na Igreja. Através do Espírito vivificante do Cristo ressuscitado o Espírito faz da Igreja uma realidade pneumática¹³³. A Igreja torna-se morada e templo do

¹²⁸ Cf. 1Cor 1,2; Rm 16,16.

¹²⁹ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus*: processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 55.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Cf. 1Cor 12,13; Rm 6.

¹³² Cf. 1Cor 12; Rm 12.

¹³³ Cf. Rm 8; Gl 3.

Espírito, lugar de sua presença dinâmica. É o próprio Espírito quem reparte os carismas, santifica a Igreja e lhe dá a liberdade, pois onde está o Espírito, aí está a liberdade¹³⁴.

Na tradição paulina das **cartas pastorais** (1 e 2 Tm; Tt) encontramos um momento menos missionário e mais pastoral, pois nesse período ocorre a transição do período apostólico ao posterior. Nessa tradição prevalece a imagem de Igreja como casa de Deus¹³⁵, ou seja, uma casa de família, uma imagem doméstica, ligada à ordem, administração, disciplina e economia. Nesta tradição se destaca a diferença entre dirigentes e súditos. Há uma grande preocupação referente à doutrina, à fidelidade à ortodoxia e ao depósito da fé, afinal, começam a aparecer as primeiras heresias. Aqui a imagem da Igreja está vinculada à do templo ou edifício, porém com um sentido menos dinâmico e mais doméstico e estático: casa bem cimentada, ordenada, baseada na coluna e fundamento da verdade¹³⁶. O bom ordenamento doméstico corresponde aos ofícios eclesiásticos. Participantes da autoridade do Apóstolo, Timóteo e Tito devem comunicar esta mesma autoridade àqueles que irão dirigir as Igrejas locais. Através da imposição das mãos é conferido o Espírito a esses novos dirigentes, cuja principal tarefa é a pregação da sã doutrina diante dos erros e desvios heréticos. Uma característica das cartas pastorais é o avanço na forma de organização da Igreja; surge aqui a figura dos *episcopos-presbíteros*, que devem estar à frente de toda a comunidade cristã. Sem eles não é possível nem a transmissão do Evangelho nem o funcionamento ordenado da comunidade¹³⁷. Codina afirma que não podemos elaborar uma eclesiologia baseando-nos apenas nas cartas pastorais, pois nelas se diminui a tensão escatológica e se aprofundam as virtudes domésticas da ordem e disciplina¹³⁸.

Na tradição paulina de **Colossenses e Efésios** também surgem aspectos institucionais e doutrinários, entretanto há uma visão mais ampla da Igreja como Corpo e esposa de Cristo. As dimensões mais locais do corpo de Cristo são ampliadas à Igreja universal, corpo que tem o Cristo como cabeça¹³⁹. O corpo é uma realidade em crescimento, vivendo a vida do Senhor¹⁴⁰. A relação Cristo-Igreja torna-se amorosa, esponsal¹⁴¹ e familiar¹⁴². A característica mais

¹³⁴ Cf. 2Cor 3,17.

¹³⁵ Cf. 1Tm 3,5.15.

¹³⁶ Cf. 1Tm 3,15.

¹³⁷ Cf. VELASCO, Rufino. op. cit., pp. 67-70.

¹³⁸ CODINA, Víctor. op. cit., p. 50.

¹³⁹ Cf. Cl 1,18.24; Ef 1,22-23; 5,25.

¹⁴⁰ Cf. Cl 1,2.19; Ef 4,12-13.15-16.

¹⁴¹ Cf. Ef 5,21-23.

importante da Igreja é a santidade. Assim a comunidade precede, em sua vivência eclesial e cristã, o Reino¹⁴³.

Na **obra lucana** (Lc e At) a Igreja é situada na história da salvação, entre o tempo de Jesus e a segunda vinda do Senhor. Na Igreja cumprem-se os planos de Deus e sua ação salvífica com Israel. O centro da salvação está em Jerusalém. O Espírito prolonga a ação messiânica de Jesus e é o agente escatológico da salvação nesse período da Igreja. É o mesmo Espírito que irrompe sobre os apóstolos e sobre todo o povo de Deus¹⁴⁴. “Este Espírito é o que agora irrompe sobre os apóstolos e sobre todo o povo de Deus [At 2], que, depois da rejeição dos dirigentes judeus [At 5-7], lança Paulo aos gentios”¹⁴⁵. A pregação e a missão são fecundadas pelo Espírito. Por meio Dele a Igreja cresce, alegra-se mesmo em meio a perseguições e ao martírio, é incitada à oração, recebe os carismas, é congregada na unidade e realiza sinais como os de Jesus. Os Doze são constituídos apóstolos e Pedro é encarregado de confirmar na fé seus irmãos¹⁴⁶, ou seja, há na Igreja uma estrutura. A centralidade da comunidade está na Eucaristia: estreitamente ligada à solidariedade para com os pobres, ela representa a antecipação messiânica do banquete do Reino¹⁴⁷.

A **primeira carta de Pedro** é dirigida a uma Igreja que vive em situação de diáspora, marginalidade, exílio, isolamento e ostracismo, pois é considerada uma seita estranha. Por isto na tradição de 1Pd se insiste na categoria eclesial de Povo de Deus como uma linhagem escolhida e um sacerdócio santo¹⁴⁸. Uma comunidade que, assim como o antigo povo do êxodo, passa das trevas à luz, passa de não-povo a povo. Um povo que é chamado à fé e ao batismo pelo próprio Deus, mediante a sua graça. Apesar das dificuldades, deve manter-se firme na esperança da promessa escatológica de salvação.

No Evangelho de **Mateus** encontramos a palavra *ekklésia* três vezes¹⁴⁹. Esta Igreja é o verdadeiro Israel que acolhe judeus e gentios. É a comunidade de salvação, na qual os Doze têm uma missão muito particular. Esta comunidade é chamada a viver os valores do Reino, tais como dar prioridade aos mais indefesos e fracos, a atenção aos pecadores, o perdão, a não-violência e a paciência escatológica¹⁵⁰. Ela tem uma vocação comum a todos os povos¹⁵¹

¹⁴² Cf. Ef 5,25-29.

¹⁴³ Cf. Cl 2,12; Ef 2,6.

¹⁴⁴ Cf. At 2.

¹⁴⁵ CODINA, Víctor. op. cit., p. 51.

¹⁴⁶ Cf. Lc 22,24-27.

¹⁴⁷ Cf. At 2,42-46; 4,32-35.

¹⁴⁸ 1Pd 2,9-10.

¹⁴⁹ Cf. Mt 16,18; 18,17.

¹⁵⁰ Cf. Mt 18.

e a lei suprema é o amor, principalmente aos pobres e desvalidos, pois é com eles que Jesus se identifica, fazendo deles parâmetro para o teste escatológico no dia do juízo¹⁵².

Na tradição do discípulo amado, ou seja, no **Evangelho e nas cartas de João**, a principal preocupação é mais cristológica que eclesiológica. Mesmo assim surgem dois grandes temas eclesiais: o rebanho¹⁵³ e a videira e os sarmentos¹⁵⁴. O amor e o serviço fraterno são lembrados constantemente¹⁵⁵. O próprio Jesus é o princípio vital da comunidade, Ele é o verdadeiro pão, luz, porta, pastor e vinha. Todos são chamados ao discipulado e há abertura a samaritanos e gentios. Os temas da fé, do amor e da comunhão estão sempre ligados à pessoa do Jesus histórico, considerado o verdadeiro critério para discernir os espíritos¹⁵⁶.

A **Carta aos Hebreus** nos mostra uma comunidade saudosa das solenidades litúrgicas do Templo. Por isso o autor lembra-lhe que foi extinto o antigo sacerdócio. Jesus é o novo e único sacerdote, aquele que se sacrifica por todos. Semelhante em tudo a seus irmãos, exceto no pecado, os conduz à terra prometida, ao descanso, ao Monte Sião, ao santuário do céu. As portas que conduzem ao trono da graça já estão abertas. O povo, porém, ainda se encontra num processo de peregrinação, vivendo a partir da fé e da esperança.

A tradição da **carta de Tiago** insiste na necessidade de colocar a fé em prática¹⁵⁷, na exigência de conversão e oração¹⁵⁸ e na espera consciente da vinda do Senhor. Destaca-se a clara afirmação de que os pobres têm a primazia no Reino e na Igreja¹⁵⁹.

A tradição do **Apocalipse** é, para uma Igreja perseguida pelo império, sinal de consolo e esperança. Aparece uma Igreja redimida pelo sangue de Cristo. Vive um momento de perseguição e de martírio, porém triunfará sobre todos aqueles que a perseguem. Nela há imagens eclesiológicas pertinentes, tais como:

- O Israel escatológico com os 144 mil servos de Deus marcados com o selo do Deus vivo, todos eles pertencentes às dozes tribos de Israel, como também a grande multidão de redimidos provenientes de todos os povos e línguas¹⁶⁰.

¹⁵¹ Cf. Mt 28.

¹⁵² Cf. Mt 25.

¹⁵³ Cf. Jo 10; 21.

¹⁵⁴ Cf. Jo 15.

¹⁵⁵ Cf. Jo 17,23.

¹⁵⁶ Cf. 1Jo 4.

¹⁵⁷ Cf. Tg 1,19-27; 2,14-26.

¹⁵⁸ Cf. Tg 5,16-20

¹⁵⁹ Cf. Tg 1,27; 2,1-7.15-17; 4,10.13-16; 5,1-6.

¹⁶⁰ Cf. Ap 7.

- A esposa do Cordeiro, unida a Cristo nas núpcias eternas¹⁶¹.
- O Reino escatológico de Deus, meta do plano divino representada nessa tradição pela nova e triunfante Jerusalém¹⁶².

Esse percurso histórico através das comunidades neo-testamentárias nos revela uma riqueza eclesiológica. Cada comunidade parte de seu contexto para acentuar aqueles aspectos que são mais necessários à sua realidade. Apesar de ênfases diversas não há contradições entre as diversas Igrejas, pois essas diferenças enriquecem o verdadeiro sentido de unidade eclesial. Se levássemos em conta somente traços isolados de cada comunidade haveria o perigo de partirmos para um unilateralismo. Dessa maneira as características isoladas das comunidades retratadas em Atos, Colossenses e Efésios nos levariam a um triunfalismo; as características das comunidades joaninas, a um individualismo gnosticista; as das comunidades da tradição de Mateus nos remeteriam a um juridicismo; as de Coríntios, a um carismatismo; e assim por diante. Uma síntese de todos os textos nos oferece uma imagem unitária da Igreja. Codina elenca alguns traços constantes nas eclesiologias do Novo Testamento:

- *Sentido comunitário*. Torna-se inconcebível um cristianismo que seja individualista no Novo Testamento. Somente dentro de uma comunidade crente é possível a fé em Cristo e a união com Ele. A comunidade é convocada pelo Deus Trinitário e nela é dada a resposta a essa convocação.
- *Igualdade radical e fraternidade eclesial*. Nas comunidades do Novo Testamento todos os batizados formam o povo de Deus. Todos são irmãos e não há favorecimento a um clericalismo.
- *Pluralidade carismática e organicidade estrutural*. Todos os membros da comunidade eclesial têm alguma função, todos são responsáveis e há diversos serviços e carismas. Mesmo havendo as funções de direção e governo, que são constitutivas do ser eclesial, o Novo Testamento vai contra o monopólio hierárquico, porém também vai contra a anarquia carismática.
- *Responsabilidade pessoal*. Depende de cada indivíduo que a Igreja seja o que deve ser. Cada um tem a sua própria e irrenunciável função eclesial. Todo dom é uma tarefa.

¹⁶¹ Cf. Ap 19.

¹⁶² Cf. Ap 21.

- *Encarnação e historicidade.* A Igreja não é algo abstrato. Ela se realiza no tempo e no espaço, num determinado lugar e numa cultura. A comunidade eclesial não pode instalar-se como se o Reino já estivesse plenamente presente, pois ela é peregrina, caminha rumo à escatologia.
- *Cristocentrismo.* A Igreja é de Jesus, é o corpo de Cristo que a edifica e dinamiza. Ele é a cabeça e pedra fundamental da comunidade eclesial. Não há no Novo Testamento uma identificação entre a Igreja e a hierarquia.
- *Kénosis.* O Ressuscitado, cabeça da Igreja, é também o Crucificado. No seu seguimento a comunidade enfrenta humildemente a pobreza, a tentação e a cruz. Ela existe em meio ao pecado, à perseguição e aos martírios e necessita continuamente de conversão. Na tradição do Novo Testamento não existe o triunfalismo eclesiástico, mas a Igreja pobre, messiânica e martirial.
- *Pneumática.* O Espírito faz a Igreja nascer e crescer. Está nela de forma privilegiada, mas não se encerra nela, pois Ele é livre. Não há no Novo Testamento uma identificação do Espírito com a Igreja.
- *Abertura ao Reino.* A Igreja não é o Reino, mas orienta-se em sua direção. Caminha rumo a uma humanidade justa e reconciliada, para a utopia de Deus. A missão da comunidade eclesial é o anúncio deste Reino e a transfiguração da história. Uma postura totalmente contrária ao eclesiocentrismo.
- *Os pobres devem ocupar lugar privilegiado na Igreja.* Sempre que a Igreja foi evangélica os pobres foram objeto da solidariedade eclesial. Na comunidade eles têm que sentir-se em casa, pois são os primeiros chamados ao Reino e à Igreja. Nesse contexto não há espaço para o espiritualismo desencarnado.

Após a análise de todos esses aspectos podemos afirmar que o Novo Testamento nos apresenta uma eclesiologia de comunhão. A Igreja neotestamentária tem como missão o anúncio e a realização do Reino de Deus no mundo, começando pelos pobres e oprimidos, ou seja, àqueles a quem é negado, pelos agentes antirreino, a dignidade de filhos de Deus. Tudo isso deve passar pelo caminho de Jesus morto e ressuscitado. A Igreja é imagem visível da Trindade na história, semente do Reino, que é o plano de Deus-Trindade para o mundo.

2 AS COMUNIDADES PÓS-APOSTÓLICAS

Já no início do século II as comunidades cristãs encontram-se espalhadas por todo o império. Elas se fazem presentes nos principais centros econômicos, políticos, culturais e religiosos, tais como Antioquia, Corinto, Éfeso e Roma. Torna-se necessária uma nova consciência eclesial para tornar possível a realização histórica da Igreja dentro de um novo contexto¹⁶³. Neste período a Igreja é concebida como mistério¹⁶⁴. Codina enumera alguns elementos sócio-políticos da Igreja para melhor compreendermos esta eclesiologia:

- É uma Igreja minoritária e nova, uma terceira raça (*tertium genus*), diferente do judaísmo e dos cultos gentios. Caracteriza-se por viver em atmosfera de alegria, expansão missionária, dinamismo. Sente-se como pequena grei em meio às grandes religiões da época. Vive o espírito de compaixão e misericórdia em um mundo que só valoriza o poder e a autoridade.
- É Igreja predominantemente urbana, o que a torna mais visível e temível, apesar de seu escasso número de cristãos, e costuma reunir-se em casa de alguma família cristã (Igreja doméstica).
- É Igreja de setores populares, mas não só de marginalizados, já que logo houve gente dos setores médios e inclusive altos [...].
- É Igreja que logo se sente atacada pelos judeus, pelos filósofos gentios e pelas autoridades estatais, que veem nela um perigo por sua fé anti-idolátrica e por sua negação em colaborar com o culto imperial; os primeiros cristãos são considerados “ateus” do deus oficial do império. A consequência são as perseguições e o martírio dos três primeiros séculos.
- É Igreja com controvérsias internas e em luta contra as incipientes heresias (judaizantes, gnósticos, montanistas, maniqueus, heresias trinitárias e cristológicas...).
- É Igreja que se vai organizando internamente e se vai consolidando em sua estrutura hierárquica: episcopado monárquico, sinodos regionais, preeminência do bispo de Roma, concílios ecumênicos...
- É Igreja com dois elementos-chave típicos desta época primitiva: o batismo de adultos e o martírio. O batismo é precedido pelo catecumenato e as perseguições criam novos problemas, como os que apostatam de sua fé (os chamados lapsi).
- É Igreja que logo deixa de ser “seita” e se converte em “Igreja” (segundo a terminologia da sociologia religiosa de Max Weber e Troeltsch), isto é, deixa de ser grupo fechado e limitado ao mundo judaico para abrir-se aos demais povos, raças, culturas e religiões.¹⁶⁵

A Igreja deste período é uma Igreja minoritária, com comunidades espalhadas na forma de células vivas pelos lugares mais estratégicos do Império, sem nenhum poder social aproveitável politicamente, mas com um enorme poder evangélico. Em um mundo altamente civilizado e com uma grande cultura intelectual, a Igreja abre caminho de forma minoritária, mas com muita criatividade e um inesperado poder de comunicação e atração. No entanto, tal poder também foi motivo de rejeição para muitos que viam nas comunidades cristãs um perigo para a *pax romana*, uma forma de ateísmo perante a religião oficial do Império ou

¹⁶³ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 101.

¹⁶⁴ CODINA, Víctor. op. cit., p. 60.

¹⁶⁵ Ibidem, pp. 60-61.

ainda uma forma de ódio contra a humanidade. Por tudo isso a Igreja desse período é profundamente marcada pela perseguição e pelo martírio¹⁶⁶.

O termo “mistério”, utilizado para definir a Igreja deste período, não pode ser simplesmente compreendido como algo oculto, mas algo que está no plano da revelação de Deus feita em Cristo. A Igreja participa da história da salvação, da história trinitária de Deus com o mundo. Para os cristãos dos primeiros séculos a Igreja não era uma realidade simplesmente humana e sócio-política, eles estavam convencidos de que a Igreja tinha mais profundidade que isso, ela era algo ligado ao mistério de Deus, de Cristo e da salvação. Esta concepção foi retomada pelo Concílio Vaticano II¹⁶⁷. A dimensão de mistério desta eclesiologia primitiva pode ser aprofundada com a ideia de comunhão (*koinonia*) nas suas três dimensões bíblicas: comunhão com a Trindade¹⁶⁸, comunhão com os irmãos na fé¹⁶⁹ e comunhão solidária com os pobres¹⁷⁰. Desta maneira a Igreja primitiva é concebida como comunhão nestas três dimensões:

- Comunhão com a Trindade, expressa na unidade de fé e que culmina com a divinização do cristão. No credo tal comunhão se expressa no momento da afirmação de que a Igreja é una e santa¹⁷¹.
- Comunhão eclesial, manifestada principalmente pela Eucaristia, mas também pela comunhão com os irmãos, com as demais Igrejas e com o bispo que preside a comunhão na caridade¹⁷².
- Comunhão solidária com os pobres. Havia o princípio de que a comunhão no espiritual comportava a comunhão no temporal. Isso levará a uma função social da propriedade. Desta maneira os Padres da Igreja destes séculos introduzem a dimensão social da propriedade, na contramão do conceito romano de que as coisas privadas são próprias e exclusivas¹⁷³.

A Igreja é imagem e ícone da Trindade, mistério último e modelo de comunhão perfeita. Mistério de comunhão interpessoal, de amor, de solidariedade mútua, de inter-

¹⁶⁶ VELASCO, Rufino. op. cit., pp. 103-104.

¹⁶⁷ CODINA, Víctor. op. cit., p. 62.

¹⁶⁸ Cf. 2Cor 13,13; 1Jo 1ss.

¹⁶⁹ Cf. Gl 2,9-10

¹⁷⁰ Cf. 2Cor 9,13; Rm 15,26.

¹⁷¹ CODINA, Víctor. op. cit., p. 63.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem.

relação. A mesma Trindade que reuniu a Igreja à sua imagem e semelhança, em nova criação¹⁷⁴.

Não há uma eclesiologia sistemática nos Padres da Igreja. Predominantemente simbólica, a eclesiologia patrística une símbolos bíblicos com símbolos humanos e populares. Dentre os símbolos exclusivamente bíblicos destacam-se os de Povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito, a mulher vestida de sol do Apocalipse e a nova Jerusalém dentre outros. Junto a estes se encontram símbolos mais elaborados que utilizam temas culturais e populares. Destacam-se:

- *Igreja Eva-Maria*: simbolismo que une as duas figuras bíblicas, que são consideradas mães da vida, com os dois “Adãos”: o primeiro, de cuja costela nasce Eva, e o segundo, que é o próprio Cristo¹⁷⁵.
- *Igreja antiga*: simbolismo que mostra a antiguidade da Igreja, já que ela vem das origens e é prefigurada no Antigo Testamento¹⁷⁶.
- *Igreja barca*: a imagem patrística mais usada e elaborada de maneira alegórica: o mar em fúria é o mundo, o pecado, a morte, o mal; a barca é a Igreja atravessando o mar do mundo; Cristo é o piloto; o mastro simboliza a cruz; sair desta barca é cair no mar, sentido primitivo do axioma “fora da Igreja não há salvação”¹⁷⁷.
- *Casta meretrix*: os Padres aplicam esta imagem à Igreja para mostrar que, assim como o Israel no Antigo Testamento, a Igreja do Novo Testamento é santa e pecadora, casta e prostituta¹⁷⁸.

Assim, a eclesiologia dos Padres é simbólica e repleta de riquezas e profundidade. Um modelo de inculturação e de eclesiologia popular¹⁷⁹.

3 A ECLESIOLOGIA DO PERÍODO MEDIEVAL (IGREJA DE CRISTANDADE)

3.1 Contexto histórico

Ao longo do século IV ocorre uma virada na caminhada da Igreja: o cristianismo é implantado como religião oficial do Império Romano. A fé cristã passa de uma situação de

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 66.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 67.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 68.

incertezas e de perseguições a uma situação privilegiada, pois passa a ser oficialmente protegida¹⁸⁰. Tem início aquilo que se chamará modernamente “nacional-catolicismo” ou união entre Igreja e Estado¹⁸¹. As consequências desse período são tão profundas que sentimos até hoje os seus efeitos.

A Igreja passa a ser Igreja imperial, uma Igreja “senhora e dominadora”, a transposição histórica do reino escatológico na terra. De uma Igreja formada por comunidades confessantes, passa a ser uma Igreja das massas; do batismo de adultos que foram muito bem preparados pelos anos de catecumenato, passa-se ao batismo generalizado de crianças. Se antes a Igreja se reunia na clandestinidade das catacumbas, agora se reúne nas grandes basílicas¹⁸². A consequência dessa massificação do cristianismo é a banalização da condição cristã. Ser cristão não é mais uma questão de convicções profundas, nem de comprometimento com algo pelo qual se esteja disposto a dar a própria vida.

Os cristãos já não aparecem, nem podem aparecer, como gente muito diferente dos demais, entre outras coisas porque já não há “os demais”. Não se caracterizam por um “tipo de conduta admirável e surpreendente”, como dizia a Carta a Diogneto, porque ser cristão é o normal, obrigação de todo bom cidadão do império “cristão”.¹⁸³

O poder da Igreja aumenta ainda mais com a queda do Império romano do Ocidente, causada pelas invasões bárbaras. O papel que antes era desempenhado pelos imperadores passa a ser assumido pelos papas. O papa passou a ser o ponto de referência para toda a civilização existente; isso evitou que o caos e a barbárie se instaurassem. Nasceram os Estados Pontifícios e, com eles, a “politização” da Igreja se torna mais evidente. No ano 800 o papa Leão coroa Carlos Magno imperador do Sacro Império Romano, restaurando o antigo Império Romano do Ocidente. Há um duplo princípio de autoridade, eclesiástico e civil-imperial, ambos dentro da Igreja. Carlos Magno e seus sucessores são reitores da Igreja, governando-a não apenas naquilo que se refere às questões disciplinares, mas também às doutrinais¹⁸⁴. Inicia-se, com isso, conforme domine a situação o imperador ou o papa, um longo período de cesaropapismo ou de hierocracia, que marcou a história europeia durante toda a Idade Média¹⁸⁵. Com o surgimento do feudalismo a liberdade da Igreja passa a ser ameaçada pelos

¹⁸⁰ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 121.

¹⁸¹ CODINA, Víctor. op. cit., p. 87.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ VELASCO, Rufino. op. cit. p. 130.

¹⁸⁴ CODINA, Víctor. op. cit., p. 87-88.

¹⁸⁵ VELASCO, Rufino. op. cit. p. 130.

senhores feudais. Há corrupção eclesial, simonia na compra e venda de cargos e episcopados e os imperadores otões depõem papas e bispos¹⁸⁶.

3.2 Os ministérios na comunidade: do serviço ao poder

Nesse contexto de Igreja imperial os bispos, antes servidores da comunidade, tornam-se grandes senhores do império e da Igreja. Rufino Velasco chama esse processo de “faraonização” dos ministérios:

Produz-se aqui uma mudança de tal envergadura que se pôde falar de uma certa “faraonização” dos ministérios, sobretudo do ministério episcopal: Os ministérios, de puros serviços que eram, passam a ser poderes, e os ministros ou servidores chegaram a adotar até a indumentária faraônica dos poderosos senhores do Império Romano e de outras instâncias do poder. Até a própria iconografia produziu, sobretudo no Oriente, a figura do Cristo Pantokrátor, adornado com a roupagem régia que, segundo as primeiras comunidades, somente os inimigos puseram sobre Jesus para zombar dele (Lc 23,11).¹⁸⁷

Tornam-se símbolos do personagem que passa a ser o bispo as novas insígnias com as quais é revestido, tais como a estola, a casula, a mitra, o báculo e o anel. O episcopado passa a ter enorme *status* social, e da parte do imperador e no interior da Igreja goza de um tratamento de honra. Por conta disso o cargo de bispo se torna altamente cobiçado, pois é fonte de privilégios e tem influência significativa nos assuntos eclesiais, exercendo na Igreja um tipo de autoridade muito semelhante à autoridade imperial¹⁸⁸.

Essa mudança de concepção dos ministérios na Igreja tem consequências eclesiológicas desmedidas. O clero torna-se o grande protagonista na Igreja, em detrimento da comunhão eclesial. A Igreja, antes compreendida como todo o povo cristão, passa a ser identificada com o “sacerdócio”, com a hierarquia. O povo é a designação dos leigos, que entram numa situação de passividade e inferioridade eclesial¹⁸⁹. Com essa situação o verdadeiro sentido da comunidade cristã desaparece, pois os clérigos deixam de ser “serventes” da comunidade para serem, eles próprios, a comunidade, aqueles que constituem propriamente a Igreja¹⁹⁰.

Deste modo a hierarquia adquire sentido e consistência em si mesma, como realidade autônoma e autossuficiente na Igreja, e como sujeito dos privilégios civis que vêm do império cristão. Com isto, a Igreja se torna cada vez mais um corpo visivelmente disforme: por hipertrofia da cabeça e por atrofia dos demais membros

¹⁸⁶ CODINA, Víctor. op. cit., p. 88.

¹⁸⁷ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 131.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 132.

¹⁸⁹ CODINA, Víctor. op. cit., p. 90.

¹⁹⁰ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 132.

do corpo. Com essa situação de privilégio, crescem em importância as “ordens” dentro da “ordem” clerical: abaixo dos diáconos, os subdiáconos; em seguida as “ordens menores” (ostiários, leitores, exorcistas, acólitos), precedidas pela “tonsura”, como sinal de entrada no “estado” clerical, prévio a todo exercício de funções. Cada “ordem” se converte em degrau para ascender a outra “ordem” superior, mais privilegiada, a ponto de o ministro eclesiástico assemelhar-se à carreira militar¹⁹¹.

A Igreja passou de comunidade a república cristã para depois tornar-se hierarquia clerical, isto é, passa a significar claramente hierarquia, sobretudo papal, com poder e suma autoridade. Essa nova configuração coloca os leigos sujeitos à Igreja, ou seja, à hierarquia¹⁹².

3.3 O primado romano

Nessa evolução do ministério eclesiástico aquilo que mais se destacará é a centralização do ministério episcopal em torno do bispo de Roma. Paulatinamente a ideia do papa como sinal de unidade passa à do papa como fonte e origem de toda autoridade eclesial¹⁹³. Tal concepção da Igreja de Roma e do papado é legitimada pela grande reforma eclesial feita no século XI por Gregório VII, conhecida como “reforma gregoriana”. Essa reforma, considerada a grande revolução eclesiológica da Igreja católica, tem como principais aspectos uma revalorização e centralização da Igreja romana e uma clericalização da Igreja. Analisemos cada um desses aspectos.

3.3.1 A revalorização e centralização da Igreja romana

Até o Vaticano II a Igreja é centralizada na Igreja romana, no papa e na hierarquia. Antonio José de Almeida cita o canonista F.-X. Wernz que usou a seguinte expressão acerca do papa: “ao papa foi dado o mundo inteiro como uma imensa diocese”¹⁹⁴. Tudo depende de Roma; toda a Igreja é vista como uma imensa diocese. Os bispos não possuem mais uma autoridade que lhes é própria, passando a ser simplesmente lugares-tenentes do Papa. A uniformização litúrgica, a consolidação da cúria romana, a burocracia dos cardeais e a aparição dos legados papais completam os sinais dessa centralização romana¹⁹⁵.

Da Igreja verdadeiro corpo de Cristo passa-se à Igreja corporação social e sociedade perfeita jurídica e canônica.
Do papa vigário de Pedro passa-se ao papa vigário de Cristo.

¹⁹¹ Ibidem, p. 133.

¹⁹² Cf. CODINA, Víctor. op. cit., p. 90-91.

¹⁹³ Cf. Ibidem, p. 91.

¹⁹⁴ ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 93.

¹⁹⁵ Cf. CODINA, Víctor. op. cit., p. 93

De Cristo cabeça da Igreja passa-se ao papa cabeça da Igreja.
Do papa presidente da comunhão eclesial passa-se ao papa mediador sacerdotal entre Deus e os homens, pontífice supremo.
De Roma cátedra de Pedro e Paulo passa-se à Roma fonte e centro unificador de toda a Igreja.¹⁹⁶

3.3.2 A clericalização da Igreja

Outra consequência da reforma gregoriana foi a clericalização da Igreja. Para alcançar a sua liberdade frente ao poder do imperador ou do príncipe, a Igreja precisa fortalecer o poder clerical e mudar a sua autoconcepção de Povo de Deus para a de sociedade perfeita. Os fiéis leigos não são mais considerados Igreja, já que ela designa o clero¹⁹⁷. Aos leigos resta o papel de “ovelhas”, isto é, devem manter-se totalmente passivos e dóceis à hierarquia. Aquela dinâmica transformadora que transparece nas cartas do apóstolo Paulo, principalmente na Primeira Carta aos Coríntios, quando ele fala da grande diversidade de dons e ministérios, é perdida pelos leigos. Na sua atitude de passividade, eles assistem àquilo que a Igreja decide; Igreja aqui entendida como o papa, os bispos e os padres. Estes é que decidem, e os leigos apenas assistem, aceitam e obedecem¹⁹⁸. Também essa concepção eclesial firmou-se com muita força e permaneceu presente até o Vaticano II.

A Igreja torna-se um poder frente aos outros, pois não apenas os bispos, mas também aqueles que detêm o poder temporal dependem da autoridade do papa, que tem a faculdade de atar e desatar. Ela se converte em uma corporação social na qual o canônico ganha grande importância. Com isso passamos da concepção de uma Igreja sacramental para a de uma Igreja jurídicista¹⁹⁹.

No século XII o papa possui a plenitude da potestade, pois até o imperador nada mais é que um vigário do papa. Este, por sua vez, é vigário do próprio Cristo. O bispo de Roma tem plenos poderes e magistério absoluto. Já no século XIV, mais precisamente em 1302 com a bula *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII, a doutrina da plenitude da potestade atinge o seu ápice:

[...] Pelas palavras evangélicas aprendemos que neste seu poder há duas espadas, isto é, a espiritual e a temporal. Uma e outra, portanto, estão em poder da Igreja, isto é, a espada espiritual e a material. Mas esta é usada em prol da Igreja, aquela, ao invés, pela Igreja, uma pelo sacerdote, a outra pela mão dos reis e dos soldados, mas com a anuência e o consentimento do sacerdote. É necessário, de fato, que <uma>

¹⁹⁶ Ibidem, pp. 93-94.

¹⁹⁷ Cf. Ibidem, p. 92.

¹⁹⁸ BLANK, Renold J. *Ovelha ou protagonista?: A Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21*. São Paulo: Paulus, 2006. p. 46.

¹⁹⁹ Cf. CODINA, Víctor. op. cit., p. 93.

espada esteja sob a <outra> espada e que a autoridade temporal esteja sujeita ao poder espiritual. Com tanta maior clareza quanto as coisas espirituais sobressaem às temporais, devemos afirmar que o poder espiritual supera, em dignidade e nobreza, qualquer poder terreno. Pois a Verdade atesta que o poder espiritual deve instituir o poder terreno e julgá-lo, se não tiver sido bom. Portanto, se o poder terreno se desviar do reto caminho, será julgado pelo poder espiritual; se um poder espiritual menor se desviar, <será julgado> pelo que lhe é superior; se, porém, o poder supremo <se desviar>, poderá ser julgado só por Deus, não pelo homem, como atesta o Apóstolo: “O homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém” (1Cor 2,15). [...] E declaramos, enunciamos, definimos que, para toda humana criatura, é necessário para a salvação submeter-se ao Romano Pontífice.²⁰⁰

A doutrina da infalibilidade do magistério solene do papa começa a dar os seus primeiros sinais. O poder papal chega ao grau máximo de secularização e mundanização. Se na eclesiologia de comunhão o papa era símbolo da unidade eclesial, na eclesiologia da autoridade e do poder, o papa é a fonte e a origem não apenas do poder eclesial, mas também do temporal.

3.4 Consequências da eclesiologia de cristandade

Torna-se difícil hoje fazer um julgamento eclesiológico de um modelo eclesial como o da cristandade; por ser um momento histórico marcado por um contexto social, político e cultural muito diferente do nosso, corremos o risco de incorrer em anacronismo. Portanto, para evitar tal risco, não podemos simplesmente definir o contexto eclesiológico medieval como um momento negativo para a história da Igreja. Devemos reconhecer os vários aspectos positivos que a eclesiologia de cristandade teve para toda a eclesiologia subsequente²⁰¹.

Naquele período a Igreja inseriu-se plenamente na realidade social, política e cultural de seu tempo. Com isso ela deixou de ser uma seita para tornar-se, sociologicamente, Igreja, e como tal, católica. Essa mudança sociológica, no entanto, fez com que a Igreja perdesse a sua força mística, o seu espírito de martírio e a sua radicalidade. Antes, o simples fato de declarar-se cristão já era um grande testemunho, pois fazer tal declaração era, muitas vezes, assinar uma sentença de morte. Depois, no período medieval, tal declaração era praticamente uma obrigação. Todo o mundo conhecido era cristão e os territórios que estavam sendo “descobertos” deveriam ser “cristianizados”, afinal, ocidentalizar e civilizar eram sinônimos de evangelizar. Em momentos críticos como a invasão dos povos germânicos ou a queda do

²⁰⁰ Papa Bonifácio VIII. Bula *Unam Sanctam*. In: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007. pp. 304-305.

²⁰¹ CODINA, Víctor. op. cit., p. 108.

Império romano, a Igreja – naquele contexto, a hierarquia e o papado – teve que impor-se como ponto de apoio e de unidade para a civilização ocidental, e para isso papas e bispos assumiram funções civis e sociais. O centralismo romano e a uniformidade teológica, litúrgica e cultural foram necessários para que a Igreja pudesse defender a sua liberdade dos ataques e ambiciosas pretensões dos príncipes e senhores feudais. A *consequência* foi a de um empobrecimento da eclesiologia que perdeu na sua dimensão de comunhão e ganhou em estruturação jurídica articulando-se como poder. No nível eclesiológico há uma degeneração da dimensão escatológica, evangélica e mística. A integração social foi a grande missão da Igreja nesse período. Essa eclesiologia de cristandade só será superada com o Vaticano II, pois nem a Reforma, nem o Vaticano I retornarão àquela eclesiologia do primeiro milênio²⁰².

4 A ECLESIOLOGIA DO PERÍODO DA REFORMA

No século XVI acontecem duas reformas: a protestante e a católica. A reforma protestante foi uma reação contra a Igreja romana, regida por leis, ritualismos, sacerdócio e papa. Lutero propôs uma Igreja conhecida somente pela fé, Igreja de justos, misteriosa, sacramental, de alguma maneira escondida, espiritual. Ao mesmo tempo, a reforma protestante tinha um desejo de retorno às fontes da Escritura e dos Padres, isto é, um retorno à eclesiologia tradicional patrística²⁰³. A reforma católica também inclui a volta ao Evangelho, mas o que predominou foi a sua reação contra o protestantismo, ou seja, um restauracionismo católico baseado no retorno à eclesiologia medieval. Nesse momento é que ocorre o Concílio de Trento, que não tratou especificamente o tema da eclesiologia, mas apenas indiretamente, ao abordar questões como os sacramentos, o sacerdócio e a tradição. Trento versou somente sobre questões em que sabia que haveria unanimidade, pois temeu que houvesse novamente algum tipo de conciliarismo. Codina elenca três questões debatidas pelo Concílio que tiveram implicações eclesiológicas:

- O debate sobre o episcopado (sessão 23), no qual se dá início à questão de se é de direito divino ou algo eclesiástico, derivado do papa. Será necessário esperar o Vaticano II para ter uma afirmação conciliar clara sobre a sacramentalidade do episcopado.
- A ideia de concílio: apesar do medo às tendências conciliaristas, Trento não se pronuncia por uma visão papal da Igreja. Os decretos são do Concílio confirmados pelo papa, não do papa com aprovação do Concílio.
- A cúria romana é organizada e centralizada, diante das nacionalidades e tendência centrífugas. A estrutura hierárquica eclesial se apoia mais no regime jurídico do que

²⁰² Cf. *Ibidem*, pp. 108-110.

²⁰³ *Ibidem*, p. 123.

no sacramental, e seu centro é Roma. Abre-se a era de juridicismo romano e a canonização do sistema escolástico.²⁰⁴

Uma das peças-chave da reforma pretendida pelo Concílio de Trento continuava sendo fortalecer o poder papal. Depois do Concílio o papado alcançou, em vários pontificados, uma posição comparada apenas com aquela da Alta Idade Média²⁰⁵. Trento não teve sensibilidade para captar o mundo moderno que surgia, preocupou-se em defender a ortodoxia e a segurança doutrinal com uma postura monoconfessional e monocultural. O limite entre a verdade e o erro foi assinalado pelos decretos conciliares. Retirando-se a suas posições anteriores a Igreja rejeitou o diálogo com a Reforma²⁰⁶.

A doutrina de Lutero, certamente em grande parte por sua forma de expressão paradoxal, dialética, extremada, foi percebida como algo desconcertante, incompatível com a tradição e que atacava também toda a ordem social e política existente. Não se captou em Lutero o homem profundamente religioso e místico, profeta movido pelo Espírito, porém, só se viu nele o herege que, de forma grosseira e desafiante, queimava a bula de excomunhão. Houve também o medo das consequências escandalosas que poderiam surgir a partir desta doutrina, tanto no nível sociopolítico, como religioso e pastoral: divisões, guerras, abandono da vida religiosa e do ministério, vazio religioso, etc.²⁰⁷

Apesar desses limites, causados por aquela situação de emergência, Trento incentivou a verdadeira Reforma católica, manifestada num conjunto de iniciativas e de impulsos novos: surgimento de um papado muito mais espiritual, o retorno dos bispos às suas sedes residenciais, a implantação de seminários para a adequada formação do clero, nascimento de novas ordens religiosas, florescimento da santidade e da mística cristãs, lançamento das missões populares, o catecismo romano, intensificação dos sacramentos e da missa dominical, início de uma reforma litúrgica e até mesmo a arte barroca coloca-se a serviço da fé. O espírito apologético e missionário domina todo o ambiente da época. Essa identidade eclesial tridentina configurou por séculos o imaginário social da Igreja²⁰⁸.

Esse primeiro momento tridentino é diferente do segundo, onde é feita uma leitura do concílio em uma perspectiva mais combativa. A teologia das controvérsias, com o seu tratado sobre a verdadeira Igreja, nasce nesse momento. A eclesiologia católica, nesse contexto, para defender a “verdadeira” Igreja contra as “falsas” Igrejas nascidas da Reforma, tem uma forte tendência a destacar as estruturas sólidas da Igreja tradicional²⁰⁹. A figura central dessa

²⁰⁴ Ibidem, pp. 129-130

²⁰⁵ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 215.

²⁰⁶ CODINA, Victor. op. cit., p. 130.

²⁰⁷ Ibidem, p. 122.

²⁰⁸ Ibidem, p. 130.

²⁰⁹ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 215.

eclesiologia de controvérsias é o cardeal jesuíta Roberto Bellarmino, verdadeiro inspirador da eclesiologia da Contra-Reforma²¹⁰.

Desde Bellarmino, a eclesiologia fica centralizada na “instituição eclesial”, definida rigorosamente apenas por seus elementos externos, uma instituição que se faz “tão visível e palpável como a sociedade do povo romano, ou o reino da França, ou a república de Veneza”; igualmente a pertença a ela se decide com base em realidades visivelmente constatáveis: professar a verdadeira fé, praticar os verdadeiros sacramentos, submeter-se aos legítimos pastores, sobretudo “ao único vigário de Cristo na terra, o romano pontífice”.²¹¹

A Igreja está fortemente organizada como um verdadeiro Estado, cujo poder supremo está nas mãos do papa, auxiliado pelas congregações romanas, os cardeais e os núncios, sendo que a função do colégio episcopal torna-se cada vez mais obscura. Esse Estado eclesial está muito centralizado no nível litúrgico, legal, histórico e teológico. A hierarquia desempenha um papel decisivo nessa sociedade para responder às ideias protestantes acerca do sacerdócio dos fiéis. Por ser definida apenas por seus aspectos externos, a Igreja possui limites muito bem determinados. A ela pertencem aqueles que foram batizados, professam a fé rigorosamente ortodoxa e submetem-se à autoridade do papa. São critérios externos bem comprováveis, ou seja, todos aqueles que não se enquadram neles estão fora da Igreja de Cristo. A eclesiologia das notas da Igreja – unidade, santidade, catolicidade, apostolicidade – é desenvolvida, porém são compreendidas como notas apologéticas sendo utilizadas para demarcar os limites da verdadeira Igreja²¹².

A distinção entre a hierarquia, entendida como Igreja docente, e os leigos entendidos como Igreja discente, surge nesse período, assim como a noção de *ex cathedra*, compreendida como o magistério da sede romana. A dimensão escatológica e sacramental da Igreja é esquecida, pois se acentua a sua dimensão organizadora, jurídica e societária. Algo natural, já que os tratados eclesiológicos dessa época são apologéticos e centrados na hierarquia, assim, a Igreja torna-se mais instituição que comunhão, mais sociedade que sacramento, mais organização que organismo animado pelo Espírito. Temos uma eclesiologia defensiva, antiprotestante e militante²¹³.

Codina faz uma reflexão crítica sobre esse momento histórico e constata que a Reforma foi uma ocasião de ruptura eclesial quando deveria ser, na verdade, uma constante atitude de amadurecimento da Igreja e da eclesiologia. Quando faltam o diálogo e a

²¹⁰ CODINA, Víctor. op. cit., p. 130.

²¹¹ VELASCO, Rufino. op. cit., p. 216.

²¹² CODINA, Víctor. op. cit., p. 131.

²¹³ *Ibidem*.

compreensão entre diferentes posições reformistas não se aceita aquilo que de positivo a Reforma pode trazer à comunidade cristã. Houve uma incapacidade em aceitar os elementos mais evangélicos e proféticos que a Reforma propunha. Tanto o lado da Reforma quanto o da Contra-Reforma tiveram uma conduta pouco evangélica, o que ocasionou a cisão. O Concílio de Trento não foi capaz de renovar a eclesiologia a partir de uma volta às fontes. A atitude tridentina foi defensiva, limitou-se a proteger a fé que a Reforma atacava. No fundo a sua posição foi a de um retorno à eclesiologia medieval²¹⁴.

5 A ECLESIOLOGIA DO VATICANO I

Entre o período da Reforma e o Concílio Vaticano I não houve nenhuma mudança considerável na reflexão eclesiológica. O Vaticano I não apenas mantém como também fortalece o processo iniciado na Reforma e Contra-Reforma, ou seja, mantém-se o modelo medieval de cristandade²¹⁵. No campo eclesiológico, a grande questão debatida no concílio foi a da infalibilidade do magistério solene do romano pontífice, tema que contava com o apoio da maioria, o chamado grupo infalibilista. Assim, por meio da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, de 18 de julho de 1870, instituiu-se o polêmico dogma da infalibilidade do magistério solene do papa. Tillard considera importantes alguns pontos acerca da Constituição: “A Constituição vê o ministério daquele que ela chama o pontífice romano como um serviço à Unidade de todo o povo de Deus e pretende compreendê-lo à luz da ‘antiga e constante fé da Igreja universal’”²¹⁶. Assim podemos observar já nas primeiras linhas da *Pastor Aeternus*:

[...] Para que o próprio episcopado fosse uno e indiviso e, pela coesão e união íntima dos sacerdotes, toda a multidão dos que crêem se conservasse na unidade da fé e da comunhão, antepondo S. Pedro aos demais apóstolos, pôs nele o princípio perpétuo e o fundamento visível desta dupla unidade, sobre cuja solidez se construiu o templo eterno e se levantasse, sobre a firmeza desta fé, a sublimidade da Igreja, que deve elevar-se até ao céu. [...] Nós julgamos necessário para a guarda, a incolumidade e o aumento da grei católica, com a aprovação do Concílio, propor a todos os fiéis que creiam e sustentem a doutrina sobre a instituição, a perpetuidade e a natureza do santo primado apostólico, no qual reside a força e a solidez de toda a Igreja, segundo a fé antiga e constante da Igreja universal, e proscreever e condenar os erros contrários, tão perniciosos à grei do Senhor.²¹⁷

²¹⁴ Ibidem, pp. 133-134

²¹⁵ Ibidem, p. 142.

²¹⁶ TILLARD, Jean-Marie Roger. *O Bispo de Roma*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 38.

²¹⁷ CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo. In: DENZINGER, Heinrich. op. cit., p. 653.

Assim, segundo Tillard, a potestade com a qual é revestido o romano pontífice somente tem sentido se considerada em relação a um ministério, a um *múnus*: o de, a partir de sua primazia, ser fundamento visível da unidade do episcopado; e tal unidade tem o objetivo de guardar a multidão dos fiéis numa única fé²¹⁸. Porém, o alcance do poder papal foi muito além de ser simplesmente uma referência para todas as Igrejas, como nos indica o capítulo I da *Pastor Aeternus*:

Ensinamos, pois, e declaramos, segundo o testemunho do Evangelho, que Jesus Cristo prometeu e conferiu imediata e diretamente o primado de jurisdição sobre toda a Igreja ao bem-aventurado Pedro Apóstolo. [...] Somente a Simão Pedro conferiu Jesus, após a sua ressurreição, a jurisdição de pastor e chefe supremo de todo o seu rebanho [...]. A esta doutrina tão clara das Sagradas Escrituras, tal como sempre foi entendida pela Igreja católica, opõem-se abertamente as sentenças perversas daqueles que, desnaturando a forma de governo estabelecida na Igreja pelo Cristo Senhor, negam que só Pedro foi agraciado com o verdadeiro e próprio primado de jurisdição, de preferência aos outros Apóstolos, quer tomados singularmente, quer todos juntos; ou que afirmam que o mesmo primado não foi imediata e diretamente confiado ao próprio bem-aventurado Pedro, mas à sua Igreja, e por meio desta a ele, como ministro da mesma Igreja.²¹⁹

O primado petrino, portanto, não é honorário, mas um verdadeiro primado de jurisdição sobre todo o episcopado. Surge um problema: nada é declarado acerca dos direitos do episcopado frente aos do papa²²⁰. O capítulo III da *Pastor Aeternus* nos oferece alguns argumentos para discutir o problema:

Este poder do Sumo Pontífice, porém, está muito longe de embargar aquele poder ordinário e imediato de jurisdição episcopal pelo qual os bispos, que constituídos pelo Espírito Santo sucederam os Apóstolos, como verdadeiros pastores apascentam e regem os seus respectivos rebanhos; antes, é confirmado, corroborado e vindicado pelo pastor supremo e universal, segundo o dizer de São Gregório Magno: “A minha honra é a honra da Igreja universal. Minha honra é o sólido vigor dos meus irmãos. Então sinto-me verdadeiramente honrado, quando não se nega a honra que é devida a cada um”.²²¹

Frente a este trecho da Constituição, Tillard chega a ser um pouco irônico: “Seria interessante saber como o poder do pontífice romano não sufoca, mas, ao contrário, promove o dos outros bispos”²²². Ele questiona o fato de o documento não falar em momento algum sobre os limites concretos do poder e da jurisdição do pontífice romano perante o episcopado. Não houve um esquecimento no momento de tratar de limites de autoridade; essa omissão foi

²¹⁸ Cf. TILLARD, Jean-Marie Roger. op. cit., p. 38.

²¹⁹ CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo. In: DENZINGER, Heinrich. op. cit., p. 654.

²²⁰ Cf. TILLARD, Jean-Marie Roger. op. cit., p. 39.

²²¹ CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo. In: DENZINGER, Heinrich. op. cit., p. 656.

²²² TILLARD, Jean-Marie Roger. op. cit., p. 40.

proposital, pois se temia tudo o que pudesse facilitar a oposição dos bispos ao poder do chefe supremo da Igreja.

A autoridade do romano pontífice foi ainda mais fortalecida no capítulo IV da *Pastor Aeternus*, o mais discutido de todos²²³, que trata exatamente do dogma da infalibilidade do magistério pontifício:

[...] Nós, apegando-nos à tradição recebida desde o início da fé cristã, para a glória de Deus nosso Salvador, para exaltação da religião católica e a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do sagrado Concílio, ensinamos e definimos como dogma divinamente revelado: O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja -, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis.²²⁴

A *Pastor Aeternus* foi recebida e comentada por um espírito ultramontanista triunfante que via nela a sua vitória. A partir daí, toda doutrina que não honrasse o poder supremo do papa, absolutizando-o, teria valor de erro²²⁵.

Apesar do temor de muitos, não houve, por parte da declaração de infalibilidade pontifícia, grandes problemas. Não aconteceu que, a cada manhã, os jornais noticiassem uma nova declaração *ex cathedra* do sumo pontífice. Codina lembra que, depois do Vaticano I, somente o papa Pio XII, em 1950, fez uso da infalibilidade pontifícia. Foi quando proclamou como dogma de fé a Assunção de Maria aos céus. Mesmo assim, Pio XII fez uma consulta a todos os bispos da Igreja antes de instituir o dogma. Problema maior trouxe a questão da jurisdição plena e universal do primado pontifício: de fato houve uma enorme centralização no governo da Igreja e, em razão disso, uma diminuição da autoridade episcopal dos bispos do mundo inteiro. O interesse maior do Concílio era conceder poderes extraordinários ao papa e não descrever a forma ordinária de governo. O princípio de subsidiaridade é silenciado pelo Concílio²²⁶.

Codina afirma que aquilo que o Vaticano I declarou como forma excepcional de governo tornou-se a forma comum, inclusive com o crescente poder da cúria romana. Aquela

²²³ Cf. CODINA, Víctor, *op. cit.*, p. 154.

²²⁴ CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Dogmática *Pastor Aeternus* sobre a Igreja de Cristo. In: DENZINGER, Heinrich. *op. cit.*, pp. 659-660.

²²⁵ TILLARD, Jean-Marie Roger. *op. cit.*, pp. 40-41.

²²⁶ CODINA, Víctor. *op. cit.*, p. 155.

eclesiologia de autoridade de Gregório VII não foi superada pelo Vaticano I, pelo contrário, foi levada ao seu auge, concentrando-a na sua dimensão doutrinal e espiritual. Como o Concílio não foi encerrado, o seu plano eclesiológico ficou incompleto limitando-se somente à questão do primado. Com isso a imagem da Igreja do Vaticano I ficou incompleta e reduzida apenas ao papado. Essa imagem eclesial permanecerá até o Concílio Vaticano II que acolheu o Concílio anterior, porém situando-o numa eclesiologia de comunhão; reafirmando o primado romano, mas dentro do quadro da colegialidade episcopal²²⁷.

6 A ECLESIOLOGIA DO VATICANO II

6.1 De uma Igreja “sociedade perfeita” a uma Igreja “mistério”

O teólogo Bruno Forte nos lembra que a concepção de Igreja que predominou no Ocidente até o Concílio Vaticano II estava marcada por aquilo que Yves Congar chamou de *crisomonismo*. Este termo expressa a ênfase dada aos aspectos encarnacionistas da Igreja, isto é, à sua dimensão visível e à unidade universal de todos os batizados, que em seu todo formam o Corpo eclesial do Senhor. Esse todo da Igreja era *visto* articulado em partes, rígida e verticalmente unidas entre si, sob a direção *visível* do chefe *visível* da comunidade eclesial, o bispo de Roma. Os bispos locais eram considerados simplesmente representantes do pastor universal. Consequência disso é que por muitos era negada a doutrina da sacramentalidade do episcopado, considerando-o apenas como uma delegação de poderes, conferida do alto da estrutura hierárquica da Igreja²²⁸.

Tal concepção é o resultado final de uma cadeia de reações sucessivas:

Contra o regalismo, tendente a subordinar o poder espiritual ao temporal, desenvolveu-se a teologia dos poderes hierárquicos e da Igreja como reino organizado (por exemplo, Egídio Romano).

Contra as teorias conciliares que subordinavam o ministério do papa à autoridade do Concílio, acentuou-se o papel do primado papal.

Contra o espiritualismo de Wiclif e de Hus, a dimensão eclesiástica e social do cristianismo.

Contra a Reforma, quis-se reafirmar o valor objetivo dos meios da graça, natureza dos sacramentos e do ministério hierárquico.²²⁹

Posteriormente a concepção visibilista e jurídicista da Igreja será reafirmada, graças a novas reações:

²²⁷ Ibidem, p. 156.

²²⁸ FORTE, Bruno. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 67.

²²⁹ Idem. *La chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 1985. p. 10.

Contra o jansenismo, mais ou menos ligado ao galicanismo episcopal e regalista – que tendia à valorização das Igrejas nacionais –, serão reforçados os poderes do centralismo romano.

Contra o laicismo e o absolutismo estatal do século XIX, insistir-se-á na tese da Igreja como sociedade perfeita (“societas perfecta”), dotada de direitos e de meios próprios e autossuficientes.

Enfim, contra o modernismo, ter-se-á a vigorosa afirmação das prerrogativas da Igreja docente.²³⁰

Bruno Forte afirma que “a eclesiologia católica no limiar do século XX apresentava-se mais como fruto de reações e defesas que com o anúncio alegre e libertador do *mistério* escondido desde todos os séculos e revelado em Cristo”²³¹. Uma renovação na Igreja se fazia necessária; era perceptível a exigência de repensá-la e, haurindo nas fontes da fé, abri-la à amplidão de novos horizontes²³².

Desde o início, o Vaticano II teve como principal característica ser o Concílio da Igreja. Do ponto de vista eclesiológico, os dois pilares sobre os quais ele se sustenta são a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo. A primeira trata da Igreja em si mesma, explorando-lhe o mistério. A segunda trata das relações da Igreja com o mundo contemporâneo. Os demais documentos conciliares aprofundam e explicitam tudo o que é tratado nessas duas constituições. A reflexão eclesiológica permeia toda a mensagem conciliar; as instâncias de renovação da consciência que a Igreja tem de si e do seu papel na história são assumidas pelo Concílio²³³.

Concílio da Igreja, o Vaticano II foi um evento eclesial, uma experiência de comunhão e de ação de graças (o Concílio foi celebrado!) na qual, sob a ação do Espírito Santo, toda a Igreja se pôs à escuta da Palavra de Deus, para redescobrir-se a si mesma diante das expectativas dos homens do nosso tempo.²³⁴

Fiel a Deus e à história, a Igreja articulou no Concílio essas duas fidelidades no seguimento a Jesus Cristo, seu Senhor e luz das nações. O próprio Cristo é o encontro de dois mundos: o presente e o que há de vir. Expressa-se claramente essa intenção já no início da *Lumen Gentium* colocando em evidência uma tríplice preocupação de:

- fidelidade à própria identidade, conferida por Cristo (perspectiva cristológica);

²³⁰ Ibidem, pp. 10-11.

²³¹ Ibidem, p. 11.

²³² Ibidem.

²³³ Ibidem, pp. 13-14.

²³⁴ Ibidem, p. 14.

- fidelidade à humanidade, a cujo serviço se coloca (perspectiva antropológica);
- preocupação em fazer com que uma e outra fidelidade se encontrem no mistério da aliança que é a Igreja (perspectiva sacramental)²³⁵.

Sendo Cristo a Luz dos Povos, este Sacrossanto Sínodo, congregado no Espírito Santo, deseja ardentemente anunciar o Evangelho a toda criatura (cf. Mc 16,15) e iluminar todos os homens com a claridade de Cristo que resplandece na face da Igreja [perspectiva cristológica]. E porque a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano, ela deseja oferecer a seus fiéis e a todo o mundo um ensinamento mais preciso sobre sua natureza e sua missão universal, insistindo no tema de Concílios anteriores [perspectiva sacramental]. As presentes condições do mundo tornam mais urgente este dever da Igreja, a fim de que os homens, hoje mais intimamente unidos por vários vínculos sociais, técnicos e culturais, alcancem também total unidade em Cristo [perspectiva antropológica].²³⁶

O texto torna evidente a profunda coerência das três perspectivas. Essa conexão entre elas mostra como a fidelidade à própria identidade em Cristo e a preocupação com a própria relevância histórica a serviço da humanidade não são alternativas que se excluem; conjugam-se em uma Igreja que, para ser presença salvífica do Senhor em meio ao povo, deve ser lugar da aliança, manter a fidelidade ao céu e à terra: totalmente de Cristo e totalmente para a humanidade. Isso exige a superação de todo e qualquer reducionismo eclesiológico; tanto o secular, que concebe a Igreja apenas como mais uma presença entre tantas outras na história e, assim, considera unicamente a sua incidência histórica visível, como o espiritualista que, por exaltar em demasia a dimensão invisível da realidade eclesial, acaba por sacrificar a sua concretude humana²³⁷.

Para manter-se distante desse duplo reducionismo, o Concílio apresenta a Igreja desde o início como *mistério*: a ideia bíblico-paulina do desígnio salvífico de Deus que se realiza no tempo da humanidade. A iniciativa divina e a obra humana encontram-se na realidade eclesial. A Igreja é o lugar da presença da Trindade no tempo e do tempo na Trindade. Não podemos reduzi-la a uma abordagem puramente humana, apesar de ela ser Igreja de seres humanos plenamente viventes na história²³⁸.

O resgate da profundidade trinitária da realidade eclesial superou, sem perder de vista a sua encarnação histórica, o árido esquema preparatório da constituição sobre a Igreja que se

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 1. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 39.

²³⁷ FORTE, Bruno. op. cit., p. 15.

²³⁸ Ibidem, p. 15.

desenvolvia em tratados sobre os membros da Igreja militante e sobre temas como a autoridade, a obediência e as relações *ad extra* da própria Igreja²³⁹.

É sabido que uma primeira versão do esquema ‘De Ecclesia’ elaborada pela comissão pré-conciliar fora rejeitada por ocasião da primeira sessão. Reduzida assaz exclusivamente à Igreja militante e aos seus membros (bispos, sacerdotes, religiosos, leigos), ao magistério e à autoridade, às relações entre a Igreja e o Estado, a um pequeno capítulo sobre as missões, e a outro, bastante magro, sobre o ecumenismo, a apresentação da doutrina da Igreja só muito imperfeitamente podia pretender completar o Vaticano I. Era estática e desbotada, e não correspondia ao “aggiornamento” (atualização) pedido por João XXIII.²⁴⁰

O capítulo I da *Lumen Gentium*, intitulado “O mistério da Igreja”, demonstra como o Concílio recolhera as instâncias, seja da renovação eclesiológica do século XX – que procurava resgatar a dimensão interior e sobrenatural da Igreja –, seja dos desenvolvimentos da renovação, que liam na história o fruto da iniciativa trinitária, que é a comunhão eclesial²⁴¹.

Desde a origem do mundo a Igreja foi prefigurada. Foi admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na antiga aliança. Foi fundada nos últimos tempos. Foi manifestada pela efusão do Espírito. E no fim, segundo se lê nos santos Padres, todos os justos desde Adão, do justo Abel até o último eleito, serão congregados junto ao Pai na Igreja universal.²⁴²

“O Vaticano II restitui à eclesiologia católica, ao mesmo tempo, o frescor e a profundidade da relação com a Trindade e a consciência de um ser *na* história que não é mero ser *da* história”²⁴³.

6.2 De uma Igreja cristomonista a uma Igreja trinitária

A Igreja não é o centro de referência de toda a obra salvífica; a sua relevância deriva de sua relação com Cristo: a Igreja é, em Cristo e por Cristo, humilde servidora do desígnio de Deus, que a supera²⁴⁴. O Vaticano II redescobre e resgata a fundação trinitária da Igreja; ela não é definida e estruturada a partir de uma convergência de interesses e condicionamentos mundanos, assim como o é uma sociedade desta terra. A Igreja é *oriens ex alto*, assim como o seu Senhor, ela nasce de junto de Deus, pela iniciativa livre e gratuita do amor trinitário.

²³⁹ Ibidem, pp. 15-16.

²⁴⁰ ROUSSEAU, Olivier. A constituição no quadro dos movimentos renovadores de teologia e de pastoral das últimas décadas. In: BARAÚNA, Guilherme (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965. Parte I, p. 115.

²⁴¹ FORTE, Bruno. op. cit., p. 16.

²⁴² CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 2. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 40.

²⁴³ FORTE, Bruno. op. cit., p. 16.

²⁴⁴ ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005. pp. 59-60.

Igreja do **Pai**, que em seu universal desígnio de salvação a quis como sinal e instrumento da unidade da humanidade entre si e com Ele. Igreja do **Filho** que, por meio de sua encarnação e de sua Páscoa, colocou-a na história como seu Corpo. Igreja do **Espírito**, comunidade sempre renovada e vivificada pelo dom daquele que torna presente o Ressuscitado no tempo da humanidade e, enriquecendo todo o povo de Deus com carismas e ministérios, conduz a comunidade eclesial à meta prometida²⁴⁵.

“A Igreja vem da Trindade, reflete em si a comunhão trinitária, una na diversidade, e caminha em direção à Trindade, na recapitulação final de todas as coisas em Cristo, para que Ele a entregue ao Pai”²⁴⁶. Podemos afirmar, portanto, que a Igreja é *inter tempora*, encontra-se no meio dos tempos: entre o tempo das origens, que estão junto ao Pai e se cumprem nas missões do Filho e do Espírito, e o tempo do fim, que é a glória de Deus tudo em todos. A história trinitária de Deus e a história da humanidade encontram-se na Igreja; nela uma passa continuamente pela outra para transformá-la e vivificá-la; assim, a Igreja torna-se sinal da presença divina na humanidade, da Trindade no tempo e da glória já escondida na história. Por ser esse lugar da Aliança, a Igreja deve estar concretamente situada na realidade humana, pois a iniciativa e a fidelidade de Deus não são voltadas para uma história abstrata, para uma realidade alienante. Pelo contrário, direcionam-se a uma história concreta, a realidades bem circunscritas por coordenadas do espaço e do tempo. Na concretude da história é que se manifesta o movimento do Espírito, que emana do Pai e do Filho e sempre em ato de retornar pelo Filho ao Pai; é o Espírito Santo que torna presente aqui e agora a Trindade, e é no Espírito que todo fragmento de tempo e de espaço eleva-se para o mistério trinitário da origem. Assim, temos a garantia de que o Deus cristão assume seriamente a história da humanidade e a torna sua: é o Espírito a dimensão histórica do mistério; Ele a transmite à Igreja²⁴⁷.

Impossível superar de modo mais radical aquele árido visibilismo do passado. Também não há exigência mais imperiosa para expressar a fidelidade à história. Resgatando o testemunho das Escrituras e dos santos Padres, a Igreja do Concílio Vaticano II é Igreja da Trindade, *Ecclesia de Trinitate*²⁴⁸.

²⁴⁵ FORTE, Bruno. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 68.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ibidem, pp. 68-69.

²⁴⁸ FORTE, Bruno. *La chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 1985. p. 22.

6.3 A primazia da Igreja local

O cristomonismo conduzia à valorização da unidade universal estruturada dos fiéis. O Vaticano II, redescobrimo a realidade trinitária e pneumatológica da Igreja, conduz a uma plena valorização da Igreja local, a comunidade suscitada no *hic et nunc* da iniciativa divina, operante no Espírito. “Recomeço pneumatológico e recuperação do valor primário da Igreja local aparecem assim inseparáveis”²⁴⁹. A comunhão no tempo e no espaço de uma situação histórica é motivada pela ação do Espírito; esta não ocorre de forma invisível, alheia ou contra a lógica da encarnação. Bruno Forte nos lembra que não devemos separar o Cristo do Espírito, pois cairíamos novamente no cristomonismo, tampouco o Espírito de Cristo, uma atitude que nos remeteria a certo congregacionalismo pentecostal; o acontecimento do Espírito não põe de lado o acontecimento Cristo, mas o atualiza. O Espírito irrompe, portanto, em lugares privilegiados, indicados por Cristo e a nós confiados: a Palavra e os sinais vivos da Nova Aliança. A celebração eucarística é o lugar que assume estes lugares e deles é cume e fonte²⁵⁰:

A liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a fonte donde emana toda a sua força. Pois os trabalhos apostólicos se ordenam a isso: que todos, feitos pela fé e pelo Batismo filhos de Deus, juntos se reúnam, louvem a Deus no meio da Igreja, participem do sacrifício e comam a ceia do Senhor. [...] Da liturgia, portanto, mas da Eucaristia principalmente, como de uma fonte, se deriva a graça para nós e com a maior eficácia é obtida aquela santificação dos homens em Cristo e a glorificação de Deus, para a qual, como a seu fim, tendem todas as demais obras da Igreja.²⁵¹

Assim, na santa Ceia é cumprido o memorial da Páscoa do Senhor; pela Palavra e pelo Espírito, o Cristo morto e ressuscitado torna-se presente para reconciliar toda a humanidade com o Pai e consigo mesma. Na liturgia eucarística aquele cristomonismo e aquele congregacionalismo pentecostal são assumidos e superados, pois a Eucaristia é acontecimento do Espírito e, ao mesmo tempo, instituição de Cristo, fielmente transmitida pela Igreja. Novidade carismática e continuidade na *traditio ecclesiae*, a Eucaristia é estruturada ministerialmente; é o *já* confiado pelo Senhor e penhor do *ainda não* da sua promessa. Nesse duplo sentido, pneumatológico e cristológico, ambas as afirmações são verdadeiras. Nesse duplo sentido, pneumatológico e cristológico, podemos compreender as afirmações: a Eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a Eucaristia. A Eucaristia faz a Igreja enquanto é o lugar da irrupção do Espírito, que revive a Páscoa de Cristo e reúne toda a humanidade na força da

²⁴⁹ Idem. *Laicato e laicità: saggi ecclesiológicosi*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 69.

²⁵⁰ Ibidem, pp. 69-70.

²⁵¹ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium*, 10. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 265.

reconciliação por ela operada; a Igreja faz a Eucaristia enquanto é a comunidade celebrante que cumprindo o preceito do Senhor, articula-se ministerialmente para celebrar o memorial da nova Aliança²⁵².

A fé cristã nunca cessou de definir a Eucaristia como o *sacramentum unitatis* e a designa, assim, com a Igreja, Corpo de Cristo. Pela sua natureza a Eucaristia é inerente a uma comunidade celebrante, a um lugar e a um tempo bem circunscritos; assim, a Igreja que nasce e se manifesta na Eucaristia é prioritariamente Igreja local. Da mesma maneira que a plenitude do mistério de Cristo nos é oferecida na celebração do mistério pascal, na comunidade eucarística local, sob a presidência do bispo, está presente a plenitude do mistério eclesial, a *Catholica* realizada *hic et nunc*²⁵³.

Esta Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas comunidades locais de fiéis, que, unidas com seus pastores, são também elas no Novo Testamento chamadas “igrejas”. [...] Em toda comunidade de altar unida para o sacrifício, sob o ministério sagrado do Bispo, manifesta-se o símbolo daquela caridade e unidade do Corpo Místico, sem a qual não pode haver salvação. Nestas comunidades, embora muitas vezes pequenas e pobres, ou vivendo na dispersão, está presente Cristo, por cuja virtude se consocia a Igreja una, santa, católica e apostólica.²⁵⁴

A comunidade eucarística local é **una** pelo único Espírito e único Corpo de Cristo, que a santifica; torna-se **santa** pela ação do mesmo Espírito; é **católica** por representar de maneira plena o mistério do Senhor, presente na história e realizador da reconciliação com o Pai; **apostólica** pela herança da tradição dos apóstolos em obedecer ao mandamento de Jesus: *Fazei isto em memória de mim*, e para bem realizar essa missão apostólica ela se estrutura ministerialmente. Na perspectiva da eclesiologia eucarística, a Igreja não pode ser dividida em partes ou porções, pois o único Corpo eclesial de Cristo está plenamente presente em cada uma das comunidades eucarísticas locais. Elas são a Igreja realizada naquele lugar e naquele tempo determinados²⁵⁵.

6.4 Antropologia da Igreja local

Bruno Forte nos lembra que a valorização da Igreja local também passa por uma consideração de ordem antropológica. Ora, não existem pessoas *in vitro*, mas pessoas

²⁵² FORTE, Bruno. op. cit., p. 70.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 26. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 70-71.

²⁵⁵ FORTE, Bruno. op. cit., p. 71.

concretas, situadas em relacionamentos concretos de interdependência, enraizadas em uma história e em uma cultura. A Palavra da salvação é dirigida a essas pessoas, e elas devem ter todas as condições de compreender essa Palavra. Assim, a mensagem cristã deve ser inculturada, apresentada nas categorias que são próprias da tradição histórica e cultural nas quais é anunciada. A própria Igreja, nascida da proclamação da Palavra inculturada, deve ser, ela mesma, na sua composição, inculturada. Deve se situar, precisa e originalmente, na história de seu povo; Igreja local por falar a linguagem de sua gente, pensar a partir das categorias das pessoas concretas que a compõem, viver as tensões e as contradições que elas vivem e fazer ressoar nelas a força vivificante do Evangelho. Ainda fazendo uma análise antropológica, a Igreja situa-se originariamente como comunidade local, onde se encontram a realidade da salvação oferecida por Cristo e uma situação concreta definida por características naturais, sociais e culturais. Por isso, desde os primórdios, a Igreja não existe a não ser concretamente como a Igreja de Deus que está em Corinto, em Roma, em Antioquia²⁵⁶.

Tendo sua fundação a partir da iniciativa trinitária, da Eucaristia e da antropologia, o primado da Igreja local tem uma consequência: nela deve-se reconhecer o **sujeito eclesial**, com todos os direitos. Isso implica não apenas a indispensável autonomia para manifestar e alimentar a própria vitalidade eclesial, mas também a convicção de que não existe dimensão eucarística da vida da Igreja que não seja colocada prioritariamente em nível local. Percebemos aqui o resgate que o Concílio Vaticano II faz da sacramentalidade do episcopado²⁵⁷:

Para desempenhar ofícios tão excelsos, os Apóstolos foram enriquecidos por Cristo com especial efusão do Espírito Santo descendo sobre eles. E eles mesmos transmitiram aos seus colaboradores mediante a imposição das mãos este dom espiritual, que chegou até nós pela sagração episcopal. O Santo Sinodo ensina, pois, que pela sagração episcopal se confere a plenitude do Sacramento da Ordem.²⁵⁸

A dignidade da Igreja local é fundamentada na dignidade própria do bispo. O Vaticano II desencadeou um processo de descentralização efetiva da Igreja, um exercício real do princípio de subsidiariedade através do qual, tudo aquilo que pode ser feito na esfera local não deve ser realizado em outro nível. Bruno Forte afirma que a ideia de um corpo confessional,

²⁵⁶ Ibidem, pp. 71-72.

²⁵⁷ Ibidem, p. 72.

²⁵⁸ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 21. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 63.

superestrutura histórica que sacrifica a múltipla e rica variedade das Igrejas locais, é teologicamente inconsistente²⁵⁹.

Em resumo, não há um ato verdadeiramente eclesial que não seja originariamente ato de uma Igreja local. Reverso negativo deste princípio: qualquer estrutura ou iniciativa – orientada para a comunhão e a missão – não é autenticamente eclesial se não se enraizar e se não se relacionar com a(s) Igreja(s) local(is). Não se trata de escolher entre Igreja local ou universal, mas entre a Igreja local e a inexistência da Igreja. Simplesmente.²⁶⁰

6.5 Igreja local como sujeito da missão

“A origem da Trindade fundamenta para a Igreja a exigência da missão: a *Ecclesia de Trinitate* é a Igreja em estado de missão”²⁶¹. Por sua natureza ela é missionária, pois é o lugar onde, na força do Espírito, Cristo se apresenta para cumprir sua missão salvífica. Sempre novamente recebe o Espírito para sempre doá-lo de maneira renovada e conduzir a história em direção ao tempo da glória no qual Deus será tudo em todos. A Igreja, gerada pelo Espírito de Cristo, deve doá-lo à humanidade; deve estender a toda criatura a potência de sua ressurreição, até a sua nova vinda. A graça que constitui a Igreja em sua comunhão não deve ser vista como privilégio, mas como obrigação; não como posse, mas como missão, pois esta é o fundamento da comunhão eclesial²⁶².

Como existe um primado da Igreja local no plano da comunhão, da mesma forma existe uma prioridade da Igreja local no plano da missão, da qual ela é o primeiro sujeito. Reunido no *hic et nunc* da Palavra e do Pão, o povo de Deus é enviado a propagar a reconciliação pascal nas realidades culturais nas quais é colocado. Anunciar o Evangelho a cada pessoa no contexto em que se encontra é missão de toda a Igreja local, para isso ela é enviada. Assim, à catolicidade própria da comunhão da Igreja local deve corresponder a catolicidade própria de sua missão. Por virtude do batismo e da Eucaristia, não há ninguém na comunidade eclesial que possa se isentar do compromisso missionário, pois toda a Igreja local é enviada. Na corresponsabilidade e na comunhão, todos são chamados a participar na missão da Igreja. Essa participação traz consigo a exigência do reconhecimento e valorização do carisma de cada um e o esforço conjunto para crescer em comunhão com todos, pois essa comunhão deve ser a primeira forma de missão²⁶³.

²⁵⁹ FORTE, Bruno. op. cit., pp. 72-73.

²⁶⁰ Idem. *La chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 1985. p. 53.

²⁶¹ Idem. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 75.

²⁶² Ibidem.

²⁶³ Ibidem, p. 76.

Cada membro da comunidade eclesial deve viver a missão na barca de Pedro, ou seja, em comunhão de vida e de ação com todos os demais membros, cada um de acordo com o seu próprio dom; a missão não é obra de navegadores solitários. O testemunho de cada um no exercício de seu ministério, não importa qual seja, não exaure a vocação eclesial para a missão, pois esta tem a exigência de uma práxis de comunhão também na ação evangelizadora. Com isso supera-se uma concepção que colocava a responsabilidade do compromisso missionário apenas na hierarquia; os fiéis leigos eram vistos simplesmente como colaboradores dos pastores ou como seus interinos. Na perspectiva de eclesiologia total, onde a Igreja local é protagonista da missão, recupera-se a responsabilidade própria de cada batizado em relação à missão. Todos e cada um, em conformidade com o próprio carisma e ministério, na unidade em torno do ministério ordenado, são chamados à missão evangelizadora, da maneira que o Espírito a comunicar a cada um²⁶⁴.

Outro aspecto da catolicidade da missão da Igreja local, inerente às exigências da catolicidade da mensagem, é que toda ela anuncia todo o Evangelho. A comunidade local anuncia não uma doutrina, mas uma pessoa: o Cristo, o objeto da fé e o conteúdo do anúncio. O Cristo evangelizado é, simultaneamente, o Cristo evangelizante em suas testemunhas; assim, a Igreja pertence somente a Ele, dEle é memória viva, por Ele é sempre novamente evangelizada e por sua Palavra é sempre regenerada. Torna-se, portanto, exigência da missão o testemunho integral do Cristo; nisso consiste a catolicidade da mensagem, sem tal exigência a mensagem cristã acaba sendo adulterada e desmoralizada²⁶⁵.

Bruno Forte nos alerta para o risco de comprometer tal catolicidade com a ameaça de dois reducionismos: o da redução secular e o do integrismo. A redução secular restringe o Evangelho a uma ideologia, como tantas outras que existem, esvaziando-o de sua força provocadora e escandalosa e saturando-o de cálculos e projetos incapazes de abrir-se ao absolutamente novo. Deve-se confirmar a subversão da Palavra de Deus para afastar esse risco. Sem testemunhar a novidade do Evangelho não se evangeliza; se não formos diferentes das demais pessoas por termos acreditado na Palavra da promessa, não poderemos amá-los verdadeiramente; por isso a Igreja local, na cultura onde é inserida, deve ser consciência crítica, sinal de contradição, levando em todas as situações concretas a força de sua reserva escatológica. A redução integrista, por sua vez, dá tamanha ênfase ao absoluto do Evangelho, que muitas vezes perde de vista a concretização por aqueles aos quais ele é anunciado. Tal

²⁶⁴ Ibidem, pp. 76-77.

²⁶⁵ Ibidem, p. 77.

reduccionismo possui respostas prontas para tudo, sem se importar com a realidade concreta das pessoas. Para que a Igreja local fique livre dessa tentação integrista, deve-se tornar companheira de jornada daqueles aos quais anuncia Cristo.

Toda a humanidade é destinatária do anúncio do Evangelho. A missão não é dirigida a um espaço profano, em contraposição ao espaço religioso. Seria um equívoco afirmar que a fronteira da evangelização seria a linha que divide aquilo que está no âmbito mundano e o que está no âmbito eclesiástico. A fronteira da evangelização deve ser o lugar da decisão salvífica no íntimo de cada ser humano; o momento concreto onde a totalidade de uma existência decide-se por Cristo ou se fecha a Ele. Tal decisão somente é possível no encontro entre a liberdade da pessoa e o anúncio evangélico. Assim, a fronteira da missão passa pelas escolhas que fazemos e que qualificam a nossa vida; passa pelo interior das comunidades eclesiais que necessitam decidir-se por Cristo, considerando-se sempre as situações sempre novas pelas quais passam. Portanto, podemos afirmar que, para que a Igreja local continue evangelizando, é necessário que ela, continuamente, evangelize-se. A Igreja em estado de missão é Igreja sempre reformável e sempre reformada. Essa atitude somente é possível com a abertura para a amplidão das necessidades humanas e da destinação do Evangelho. Aqui se encontra a responsabilidade de cada um dos fiéis em empenhar-se para que a mensagem atinja cada pessoa, para que não exista espaço no qual o anúncio não consiga chegar. A Palavra da salvação não deve ser limitada ao meio eclesiástico, mas deve, livre de preconceitos, ser gritada dos tetos, até o último espaço que possa ser atingido. Uma Igreja local sem urgência e paixão missionária é um campo de morte, não a comunidade dos ressuscitados no Ressuscitado²⁶⁶.

6.6 Igreja universal e Igrejas locais

Depois de afirmarmos o primado da Igreja local no plano da comunhão e da missão, não podemos deixar de tratar a questão da relação entre a *localidade* e a *universalidade* na eclesiologia de comunhão. Com o primado da Igreja local, a Igreja universal seria extinta? Como podemos compreender a ideia de universalidade da Igreja a partir daquele primado? Como se manifesta na história a universalidade? Henri de Lubac, no apêndice de sua obra *A Igreja na crise atual*, aprofunda esse tema.

Jamais existiu cristianismo sem Igreja. Jamais existiu Igreja universal sem Igrejas particulares. Onde quer que se celebre a Eucaristia, ali está toda inteira a Igreja

²⁶⁶ Ibidem, pp. 78-79.

católica. O bispo da mais minúscula aldeia é, a este respeito, como dizia São Jerônimo, igual ao bispo de Roma. Mas jamais existiram Igrejas particulares autônomas, que se confederariam depois em uma Igreja universal, também não mais que Doze discípulos que, em seguida, se confederariam eles mesmos. Na multiplicidade de suas realizações, a Igreja é fundamentalmente una. Na multiplicidade de seus membros, o colégio episcopal é fundamentalmente uno.²⁶⁷

O Vaticano II, com a *Lumen Gentium*, restaurou a dignidade das Igrejas locais, não só mostrando que as particularidades enriquecem o todo da catolicidade (Cf. *Lumen Gentium*, 13), mas também que nelas encontra-se presente a una, santa, católica e apostólica Igreja e que delas se forma a Igreja universal (Cf. *Lumen Gentium*, 23). Contudo, De Lubac afirma que a ideia de colegialidade “é deformada em muitos espíritos que a concebem de acordo com modelos já prontos, tomados da história das sociedades humanas ou dos ideais de nosso tempo”²⁶⁸. O próprio termo *colégio* precisa ser reinterpretado, pois o seu sentido eclesiológico é diferente do sentido do direito romano ou medieval que o definia como agrupamento de associados que poderiam agir somente em conjunto. O termo *colégio* deve ser compreendido no sentido que lhe é atribuído pela tradição eclesiástica, fundada nas realidades do cristianismo primitivo²⁶⁹.

O colégio episcopal sucede, em tudo o que havia de transmissível, ao colégio dos Doze, aquele pequeno grupo tomado à parte por Jesus e claramente distinto dos demais discípulos. Nos primórdios da Igreja aqueles que exerciam o cargo episcopal tinham consciência da origem apostólica de seu cargo, que comportava a presidência sobre a própria Igreja e o cuidado ativo dos outros. Nunca houve o menor traço de contestação a esse respeito. Aquilo que a teologia moderna compreende por magistério ordinário é o fato de cada bispo ensinar em sua própria Igreja a mesma fé e a mesma disciplina fundamental que os outros em suas respectivas comunidades eclesiais. Não cada um por si, mas todos os bispos juntos é que gozam do *charisma veritatis certum* herdado dos apóstolos. Se uma situação específica exigir o colégio pode agir de maneira extraordinária através do concílio ecumênico. Contudo, o mais habitual é o colégio episcopal reger a vida da comunidade cristã através do ensinamento de seus membros²⁷⁰.

Cada ação de um bispo, quando de alcance universal e exercida em comunhão, pode ser considerada colegial. Os bispos da antiguidade tinham plena consciência de sua responsabilidade para com a Igreja inteira.

²⁶⁷ DE LUBAC, Henri. *A Igreja na crise atual*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972. p. 55.

²⁶⁸ Ibidem, p. 56.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem, pp. 56-58.

A consciência de um dever universal foi viva em muitos bispos franceses do século passado, que diziam pela voz de Monsenhor Dupanloup: “Quem poderia ter uma opinião tão baixa e tão indigna do episcopado católico, que creia que todo cuidado, toda solicitude devam ser relegados nos estreitos limites de cada diocese?” Quando um Irineu interveio junto ao papa Victor em favor dos orientais e da paz da Igreja no conflito da Páscoa, ou quando um Cirilo de Alexandria tentava, como se exprime o papa Celestino, socorrer seu colega Nestório estendeu-lhe a mão de seu magistério, a fim de acudir, desta forma, a muitos outros, a ação destes dois bispos era eminentemente colegial, isto é, realizada em virtude do princípio da colegialidade.²⁷¹

As diversas reuniões de bispos que se fazem por regiões, nações ou províncias, são um precioso instrumento para o desenvolvimento do senso colegial, pois habitam os seus membros a ver além de sua Igreja local e a agir em comum. Atualmente, no Ocidente latino, as conferências episcopais exercem esse papel. Consagradas pelo Concílio Vaticano II (Cf. Decreto *Christus Dominus*, 37), essas conferências podem contribuir de várias maneiras na atividade do colégio episcopal; porém, podemos dizer que elas são uma das formas de colegialidade. Ora, um ato coletivo não é, por si só, colegial. De Lubac coloca os termos *colegial* e *coletivo* como duas noções distintas²⁷². A ideia da colegialidade episcopal foi assimilada, equivocadamente, à ideia das conferências episcopais, como de toda uma organização supradiocesana. Por conta disso muitos compreenderam as conferências como sendo uma diminuição do papel do bispo. O verdadeiro sentido colegial exige não uma aplicação da lei geral, segundo a qual o indivíduo cede ao coletivo, mas, pelo contrário, a atividade redobrada e universalizada da pessoa. O trabalho da conferência episcopal não constitui, de *per se*, um exercício da colegialidade. “O vínculo colegial é de cada Igreja local com todas as outras, de cada chefe de Igreja com todos os outros, ficando todos solidariamente responsáveis pela ‘tradição de Cristo’”²⁷³. No interior desta rede universal que compõe a única Igreja de Deus existe um ponto de referência: a Igreja local de Roma, que o sucessor de Pedro governa. O bispo de Roma é aquele que mantém a unanimidade no corpo dos bispos; é o elo vivo, não apenas entre todos os pastores que atualmente existem, mas também entre a Igreja atual e a Igreja dos Apóstolos. Sucedendo a primeira e principal testemunha de Jesus, garante a unidade da Igreja atual, velando por sua continuidade viva com a Igreja de todos os tempos²⁷⁴. A Igreja universal é compreendida como comunhão universal das Igrejas locais, que é expressa e promovida pelo ministério da unidade, do colégio episcopal, em torno daquele que, por sua vez, exerce nele o ministério de unidade, o

²⁷¹ Ibidem, p. 58. Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, bispo de Orléans de 1849 a 1878: ele e cerca de sessenta bispos não subscrevem no Concílio Vaticano I o dogma da infalibilidade

²⁷² Ibidem, p. 59.

²⁷³ Ibidem, p. 62.

²⁷⁴ Ibidem.

bispo de Roma. Assim, a Igreja local somente é plenamente sujeito eclesial na comunhão universal das Igrejas, sem ser ofuscada por ela, mas também sem jamais dela prescindir. Contradiria sua própria natureza eucarística e pneumatológica a Igreja local que ignorasse a comunhão com as outras Igrejas, pois não confessaria fielmente o único Senhor e o único Espírito que a gerou²⁷⁵.

6.7 Os Novos Movimentos na Igreja local

Predominou na teologia católica até o Vaticano II uma concepção da Igreja caracterizada pela expressão *eclesiologia hierarcológica*²⁷⁶, que valoriza o aspecto hierárquico, visível e piramidal da realidade eclesial. Para mostrar o quão valorizada era a mediação hierárquica, Forte cita o teólogo J. A. Möhler (†1838) que ironizava: “Deus criou a hierarquia e assim providenciou mais do que suficiente para as necessidades da Igreja até o fim do mundo”²⁷⁷. O Vaticano II recuperou a perspectiva de comunhão da Igreja antiga, caracterizada pelo primado da eclesiologia total, ou seja, a unidade precede a distinção; a riqueza pneumatológica e sacramental do mistério pascal funda e alimenta a variedade ministerial. A *Lumen Gentium*, colocando o capítulo sobre o povo de Deus antes daqueles sobre a hierarquia e o laicato provocou uma revolução copernicana. A vida segundo o Espírito, condição de todo cristão, tem a precedência sobre toda articulação e variedade interior da mesma e une os batizados entre si no mesmo ato que os faz diferentes do mundo. Assim, o Concílio redescobre a dimensão carismática de todo o povo de Deus, ou seja, a riqueza dos dons que o Espírito infunde nos batizados em virtude da utilidade comum²⁷⁸.

Consumada, pois, a obra que o Pai confiara ao Filho realizar na terra, foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes a fim de santificar perenemente a Igreja para que assim os crentes pudessem aproximar-se do Pai por Cristo num mesmo Espírito.[...] O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis como num templo. [...] Unifica-a na comunhão e no ministério. Dota-a e dirige-a mediante os diversos dons hierárquicos e carismáticos.²⁷⁹ [...] Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna com virtudes, mas, repartindo seus dons a cada um como lhe apraz, distribui entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais.²⁸⁰

²⁷⁵ FORTE, Bruno. op. cit., p. 74.

²⁷⁶ Expressão utilizada por Yves Congar e emprestada por Bruno Forte.

²⁷⁷ FORTE, Bruno. op. cit., p. 81.

²⁷⁸ Ibidem. pp. 81-82.

²⁷⁹ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 4. In: op. cit., p. 41.

²⁸⁰ CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 12. In: op. cit., p. 53.

Apesar dessa recuperação do primado da totalidade, o Vaticano II ainda visualiza a Igreja a partir do dualismo hierarquia-laicato. Na eclesiologia total esse binômio é totalmente impróprio porque não torna evidente de maneira suficiente a unidade batismal e eucarística que une leigos e ministros ordenados; também acentua a única articulação de ministério ordenado, pensando de maneira negativa as outras (clérigos – não-clérigos) e deixa completamente à sombra a grande variedade de dons infundidos pelo único Espírito. Portanto, para nos mantermos fiéis à revolução copernicana do Concílio, devemos superar o binômio hierarquia-laicato e o próprio conceito de laicato. A Igreja não se identifica com o ministério hierárquico, atitude que deixaria os demais batizados como totalidade indistinta, como rebanho passivo a ser guiado. Não há uma Igreja absolutamente docente e outra absolutamente discente; uma que só dá e outra que só recebe. Na Igreja todos recebem o Espírito e todos devem oferecê-lo conforme o dom que lhes é conferido, no serviço correspondente a esse dom. O binômio hierarquia-laicato deve ceder lugar ao binômio comunidade-carismas e ministérios; esse valoriza a unidade batismal, eucarística e pneumatológica de todo o povo de Deus, evidenciando a variedade carismática e ministerial no interior do mesmo²⁸¹.

As reflexões pós-conciliares acerca da Igreja toda carismática e ministerial provocaram a distinção das formas fundamentais de ministerialidade: o ministério ordenado, os ministérios instituídos, os ministérios de fato. Essas formas ministeriais são pessoais e indicam a variedade de dons que o Espírito infunde em cada um dos batizados; esses dons, colocados a serviço, configuram-se como ministérios. Estendendo essa ministerialidade da Igreja aos Movimentos, reconhecemos neles os mesmos elementos fundamentais que a teologia dos ministérios, desenvolvida no âmbito da eclesiologia total, individualiza nas formas pessoais de ministerialidade. Tais elementos são o *carisma* e o *serviço para a comunhão eclesial*. Os Movimentos possuem o seu fundamento primordialmente em um dom do Espírito sem o qual lhe faltaria todo caráter de eclesialidade reduzindo-os, assim, a estruturas vazias, incapazes de acolher e de comunicar o Espírito.

O dom divino é sempre contextualizado, assim, os Movimentos têm sentido até que o carisma que os caracteriza ajude no crescimento da comunidade; quando isso não mais acontecer, já não há mais sentido em sua existência²⁸². Torna-se prioridade para eles

²⁸¹ FORTE, Bruno. op. cit., p. 82.

²⁸² Ibidem, p. 83.

identificar o próprio carisma e verificar a sua fecundidade; para isso devem contar com a ajuda dos ministros ordenados na Igreja, que têm a tarefa do discernimento e da coordenação.

Visto que a Igreja é originária e prioritariamente Igreja local, é nela, e por conseguinte no relacionamento com o bispo local e com a situação concreta, que o processo de discernimento deve acontecer, o que explica como uma associação ou movimento, completamente atuais e fecundos numa Igreja local, possam não sê-lo em outra, onde as circunstâncias históricas e culturais, como as experiências eclesiais, poderiam não receber positivamente seu carisma.²⁸³

Vendo os Movimentos como formas da ministerialidade eclesial, devemos ainda considerar outro elemento fundamental: o serviço para a comunhão. Precisamente por serem portadores de um carisma infundido pela ação do Espírito, os Movimentos não têm sentido senão em uma Igreja e para a Igreja; têm o dever de exprimir e promover a comunhão. Isso implica o seu total relacionamento com a Igreja local, a *Catholica* realizada *hic et nunc*, em cuja vida eles devem inserir-se, a cujo serviço devem pôr-se, levando a ela o seu carisma específico. Portanto, a ministerialidade dos Movimentos deve ser **contextualizada**, na vida da Igreja em sua realização **local**, onde se realiza plenamente a **catolicidade** da Igreja. Cada Movimento, portanto, deve enriquecer com o seu carisma próprio a realidade da Igreja que se realiza em um “espaço humano”, a Igreja local.

Uma questão que surge é que vários Movimentos se definem como supralocais e supraterritoriais, vão além do território da diocese. Então como situá-los na Igreja local mantendo neles a dimensão supraterritorial? Dois aspectos devem ser considerados: de um lado a exigência prioritária da fidelidade às necessidades da Igreja local, pois não podemos conceber, na perspectiva da eclesiologia de comunhão, uma realidade agregativa presente na Igreja local que prescindia dela; de outro, devemos levar em consideração que muitas vezes Movimentos têm uma função em relação à comunhão das Igrejas, pois constituem-se instrumentos de unidade entre as várias Igrejas locais; com isso, vários Movimentos servem à comunhão da Igreja local justamente pelo fato de estimulá-la para a abertura a outras Igrejas. Contudo, o serviço à comunhão das Igrejas não pode ser subterfúgio para não empenhar-se na Igreja local, pois haveria aí uma contradição: colocar-se a serviço da comunhão das Igrejas contra a Igreja local²⁸⁴.

Por outro lado, a Igreja local deve sempre estar aberta à pluralidade dos dons do Espírito. Isso exige, conseqüentemente, uma abertura àquilo que é específico em cada

²⁸³ Ibidem, p. 84.

²⁸⁴ CALIMAN, Cleto. *Teologia dos Movimentos Eclesiais*. 1999. Mimeo p. 22.

Movimento, avaliando-o e conservando aquilo que for bom para o crescimento da comunidade eclesial. Para esse processo de discernimento e de recepção torna-se necessário um constante diálogo entre os Movimentos, a Igreja local em suas articulações ministeriais e a comunhão de Igrejas através de suas expressões colegiais. Esse colóquio evitará que, na inserção dos Movimentos nas Igrejas locais, seja sacrificada a riqueza carismática original de cada Movimento ou que essa originalidade seja afirmada com prejuízo do serviço da comunhão concreta dos fiéis, situada no tempo e no espaço, em que prioritariamente se realiza a Igreja²⁸⁵.

6.8 Igreja local, missão e Novos Movimentos

Bruno Forte propõe um aprofundamento da reflexão acerca dos três polos de relacionamento examinados até agora: a Igreja local, a missão e os Movimentos, que devem ser relacionados entre si a fim de se perceber quais as consequências para a práxis eclesial que tal relacionamento traz²⁸⁶.

A Igreja local possui a primazia tanto no plano da comunhão como no da missão; realizando nas coordenadas precisas de espaço e tempo a plenitude do mistério da Igreja ela é o sujeito eclesial concreto. Torna-se, portanto, a primeira responsável pela construção e desenvolvimento da comunhão, não apenas em seu interior, mas também com relação às outras Igrejas locais, elas próprias Igreja em plenitude. Levando em consideração que a comunhão e a missão são dois aspectos do mesmo movimento da iniciativa trinitária que fundamenta a Igreja, sendo assim inseparáveis, a Igreja local possui também a responsabilidade primeira no que diz respeito à missão²⁸⁷.

Torna-se evidente que uma Igreja local que não possua abertura missionária e não propicie formas concretas de realização de si mesma na cooperação com outras Igrejas, não vive em plenitude sequer a própria comunhão. Ao contrário, uma Igreja local que possua um grande empenho missionário, mesmo que às custas de muitos sacrifícios de recursos materiais e humanos, tem uma contagiante fecundidade no plano da comunhão. Para a autenticidade de qualquer envio missionário se requer que ele deva referir-se a uma Igreja local, que o revele, sustente e seja, por ele, continuamente estimulada e enriquecida. Partindo da Igreja local,

²⁸⁵ FORTE, Bruno. op. cit., p. 85.

²⁸⁶ Ibidem, pp. 85-86.

²⁸⁷ Ibidem, p. 86.

sujeito eclesial concreto, podemos afirmar que sem missão não há comunhão e, da mesma forma, sem comunhão não há verdadeira missão²⁸⁸.

A partir dessas considerações, Bruno Forte analisa a presença dos Novos Movimentos na realidade eclesial. Quando interpretados à luz da ministerialidade da Igreja, os Movimentos tornam-se lugares e instrumentos de comunhão na Igreja local, a cujo serviço estão consagrados. Por causa da relação entre comunhão e missão, os Movimentos não servem à comunhão, caso não sejam estímulo e sustento para as tensões missionárias da Igreja *hic et nunc* realizada. Por isso, a relação dos Movimentos com a Igreja local deve ser uma relação com a missão. Todos eles são convidados a viver a mesma dimensão missionária de toda a Igreja local; são exortados a realizar os próprios carismas e tarefas inserindo-se sempre mais na comunidade eclesial; a sentir e a agir na unidade com os bispos, que são os responsáveis por ela; a fazer com que cresça neles a abertura para a missão universal. Nessa perspectiva todo Movimento tem a obrigação ineludível de conscientizar os seus membros a respeito da Igreja local e da imprescindível dimensão missionária da existência cristã de coordenar o próprio empenho com a ação de comunhão e de missão da Igreja local²⁸⁹.

Por outro lado, torna-se imperativo que a ministerialidade da Igreja local crie espaço para a ministerialidade específica dos diversos Movimentos, principalmente para aqueles que possuem uma característica mais missionária. Para isso são necessárias estruturas de diálogo e de coordenação para propiciar o conhecimento mútuo entre aqueles que compõem a realidade eclesial, assim como para possibilitar uma cooperação efetiva na ação missionária para fazer crescer a comunhão. Faz-se necessário um processo de aceitação recíproca e fecunda dos Movimentos, com aquilo que é o seu específico, e da Igreja local, com toda a sua riqueza de expressões carismáticas e ministeriais²⁹⁰.

Anteriormente falamos do caráter de universalidade próprio de muitos Movimentos como um serviço para a comunhão entre as Igrejas locais. Tal caráter ilumina outro aspecto de suas relações com a missão na Igreja local: os Movimentos podem tornar-se veículos concretos de circulação de ideias e de experiências, como de permuta de meios e de pessoas; isso pode contribuir muito para que a cooperação missionária entre Igrejas locais torne-se realidade. Para isso não basta a inserção na Igreja local; é necessária a relação viva dos Movimentos com as estruturas de comunhão entre as Igrejas, em suas formas colegiais.

²⁸⁸ Ibidem, p. 86.

²⁸⁹ Ibidem, p. 87.

²⁹⁰ Ibidem, pp. 87-88.

Somente por meio desse contato os Movimentos se tornam lugar e instrumento efetivo de comunhão entre as Igrejas e promovem o conhecimento das reais necessidades da missão e das possibilidades concretas existentes de cooperação e de intervenção. Com essa atitude, enquanto é estimulada a tensão missionária em cada Igreja, os Movimentos crescem na conscientização de terem que colocar à disposição de todas as Igrejas, de maneira missionária, o próprio carisma. Tornam-se necessárias estruturas de diálogo e de cooperação regional, nacional e universal para promover e sustentar a ação missionária do sujeito primário eclesial: a Igreja local²⁹¹.

CONCLUSÃO

Encontramos na eclesiologia do Vaticano II a primazia da Igreja local, nela se concretiza a Igreja universal; no *hic et nunc* da comunidade eclesial age o Espírito. Na comunhão dos seres humanos, em sua realidade concreta, nas tensões e contradições vividas no seu dia-a-dia, aí o Evangelho é vivificado. Na comunhão regional e universal das Igrejas a Igreja local é o sujeito eclesial por excelência. Portanto, a comunhão da Igreja local é o sujeito concreto da vida eclesial e a sua autenticidade é verificada pela dimensão missionária. Os Movimentos, vistos como formas de ministerialidade eclesial, devem tornar-se verdadeiros lugares e instrumentos de comunhão vivendo e promovendo a tensão missionária de toda a Igreja na qual estão inseridos. Devem manifestar uma grande paixão pelo anúncio tornando-se sinal maior da presença do Espírito que constitui a Igreja, afinal, sem missão não existe Igreja, sem missionariedade não há eclesialidade de Movimentos, pois onde não há tensão missionária está ausente o Espírito enviado pelo Pai para recapitular todas as coisas em Cristo²⁹².

No capítulo seguinte veremos como essa realidade eclesial acontece no caso específico da Igreja de Belo Horizonte. Da mesma forma veremos como os Novos Movimentos são exortados a atuar e viver os seus carismas a serviço desta Igreja diocesana.

²⁹¹ Ibidem, pp. 88-89.

²⁹² Ibidem, p. 89.

III. NOVOS MOVIMENTOS NA IGREJA DE BELO HORIZONTE

INTRODUÇÃO

Neste capítulo analisaremos a realidade da Igreja de Belo Horizonte, primeiramente apresentando alguns dados históricos que mostram as origens da arquidiocese. A seguir mostraremos alguns dados estatísticos, tais como a extensão de seu território, o número aproximado de fiéis católicos e de ministros ordenados nela presentes e os municípios que a compõem. Para conhecermos as diretrizes da ação pastoral em Belo Horizonte, apresentaremos cada um dos programas do Projeto Pastoral da arquidiocese intitulado *Igreja Viva, sempre em Missão*. A partir da realidade da arquidiocese de Belo Horizonte e de seu Projeto Pastoral veremos como e com quais meios ela, sendo sujeito eclesial, acolhe os Novos Movimentos em seu meio.

1 A REALIDADE DA IGREJA DE BELO HORIZONTE

Pela bula *Pastoralis sollicitudo*, de 11 de fevereiro de 1921, o Papa Bento XV criou a diocese de Belo Horizonte. Em pouco tempo ela foi elevada à categoria de arquidiocese pelo Papa Pio XI através da bula *Amunus nobis ab Aeterno Pastorum Principe* de 1º de fevereiro de 1924. A ideia de tornar Belo Horizonte uma diocese teve início em 1914 com o rápido crescimento político e desenvolvimento econômico da cidade. Atualmente a arquidiocese de Belo Horizonte está entre as maiores do Brasil. O seu território abrange 7.218 km², possui uma população estimada em 4.804.662 habitantes, dos quais 3.603.496 são católicos, ou seja, aproximadamente 75% da população. Fazem parte de seu território os municípios de Belo Horizonte, Belo Vale, Betim, Bonfim, Brumadinho, Caeté, Confins, Contagem, Crucilândia, Esmeraldas, Ibituripe, Mário Campos, Nova União, Lagoa Santa, Moeda, Nova Lima, Pedro Leopoldo, Piedade dos Gerais, Raposos, Ribeirão das Neves, Rio Acima, Rio Manso, Sabará, Santa Luzia, São José da Lapa, Sarzedo, Taquaraçu de Minas e Vespasiano²⁹³.

O primeiro arcebispo de Belo Horizonte foi Dom Antônio dos Santos Cabral (1921-1967); seu sucessor foi Dom João Resende Costa (1967-1986); o terceiro arcebispo foi Dom Serafim Fernandes de Araújo (1986-2004); o atual arcebispo, Dom Walmor Oliveira de Azevedo, assumiu a arquidiocese em 26 de março de 2004²⁹⁴. O clero da arquidiocese de Belo

²⁹³ ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. *Catálogo 2007/2008*. Belo Horizonte: FUMARC, 2007. p. 19.

²⁹⁴ *Ibidem*.

Horizonte é bem numeroso, contando atualmente com aproximadamente 300 presbíteros, além de mais de 320 presbíteros membros de ordens e congregações religiosas²⁹⁵.

O trabalho de evangelização da arquidiocese de Belo Horizonte é realizado por meio de vários instrumentos institucionais que contam com o trabalho de leigos, religiosos e clérigos. O primeiro capítulo do Projeto de Evangelização da arquidiocese para o quadriênio 2009-2012 nos apresenta as principais instituições arquidiocesanas empenhadas na missão evangelizadora da Igreja de Belo Horizonte:

- a) 260 paróquias, organizadas pela Mitra Arquidiocesana, que desenvolvem o trabalho pastoral e de evangelização com crianças e jovens, adultos e idosos, que testemunham a sua fé e vivem em comunidades, fermentando a sociedade com o Reino de Deus, animadas pelos padres e incontáveis lideranças leigas.
- b) Sociedade Mineira de Cultura (SMC) que mantém a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e os Colégios Santa Maria, empenhados na evangelização através da educação, que envolve milhares de jovens, professores e colaboradores.
- c) Fundação Cultural João Paulo II, que mantém a Rede Catedral de Comunicação Católica evangelizando através das Rádios América e Cultura, do Jornal de Opinião, do site da Arquidiocese e da TV Horizonte, agora também educativa.
- d) Fundação Mariana Resende Costa (Fumarc), que evangeliza desenvolvendo trabalhos de soluções gráficas, concursos, divulgação de materiais religiosos e apoio a ações educacionais e sociais e recentemente, de comunicação, pela TV Educativa.
- e) Fundação Hospitalar Nossa Senhora de Lourdes, que mantém o Hospital de Nova Lima, que evangeliza através da assistência aos enfermos e do envolvimento de pessoas especializadas na área da saúde.
- f) Sociedade Civil Espírito Santo, que atua na área de formação de agentes de pastoral, no Cefap (Centro de Formação de Agentes de Pastoral) e a partir de agora através de um centro de idiomas.
- g) Providência Nossa Senhora da Conceição, que anima os trabalhos de evangelização no extenso campo social e político, através da Aspa, Ação Social e Política Arquidiocesana.
- h) A diversidade de carismas e serviços prestados pelos Religiosos e Religiosas em toda a extensão da Arquidiocese.²⁹⁶

Podemos afirmar que a Igreja de Belo Horizonte está muito bem estruturada, possuindo amplos meios organizacionais para atingir a todos os fiéis na sua missão primordial como Igreja local: o anúncio do Evangelho.

2 O PROJETO DE EVANGELIZAÇÃO DA IGREJA DE BELO HORIZONTE

Para melhor compreendermos como os Novos Movimentos devem inserir-se na Igreja de Belo Horizonte, torna-se necessário conhecermos o Projeto Arquidiocesano de Evangelização, definido pelo próprio arcebispo como “o Projeto de Vida Eclesial”²⁹⁷ da

²⁹⁵ Ibidem, pp. 113-211.

²⁹⁶ Idem. *Projeto de Evangelização Igreja Viva, sempre em Missão*. Belo Horizonte: FUMARC, 2009. pp. 10-11.

²⁹⁷ Ibidem, p. 5.

arquidiocese. Cada Movimento presente em Belo Horizonte, para manter-se fiel aos critérios que definem a sua eclesialidade, deverá aderir a esse projeto, pois, nas palavras de Dom Walmor: “nossa pertença e amor a esta Igreja local de Belo Horizonte serão fecundados e crescerão pela acolhida amorosa, adesão fiel e empenho missionário na concretização deste Projeto Arquidiocesano de Evangelização”²⁹⁸.

O Projeto de Evangelização da arquidiocese de Belo Horizonte é fruto da 3ª Assembléia do Povo de Deus. Na introdução do Projeto recorda-se que o que faz a Igreja ser viva é tudo aquilo que ela possui e a caracteriza como Igreja: Povo de Deus, em comunhão, organizado em uma rede de comunidades, colocar a Palavra de Deus, ter a liturgia como sua fonte e ápice, identificar-se pelo amor fraterno. Tanto a 3ª Assembléia quanto as que a precederam indicam qual desses aspectos deve ser destacado para que a Igreja viva se manifeste²⁹⁹.

A partir de agora a ênfase é a missão. Portanto, o nome do Projeto passou a ser “Igreja Viva, sempre em missão”, ficando implícitos os demais aspectos, como “Povo de Deus em comunhão”, “organizado em redes de comunidades” etc. Assim o nome do Projeto fica curto, mas mantém a tensão saudável da dinâmica da vida, expressa na continuidade/novidade, de acordo com as inspirações do Espírito, e marca cada etapa da caminhada histórico-teológica da Arquidiocese de Belo Horizonte.³⁰⁰

O Projeto “Igreja viva: sempre em missão” é desenvolvido em três capítulos:

Cap. 1: Evangelizar seguindo a história da Arquidiocese de Belo Horizonte;

Cap. 2: Evangelizar em sintonia com Aparecida e as Diretrizes da CNBB;

Cap. 3: Evangelizar nos passos da 3ª Assembléia do Povo de Deus.

Os dois primeiros capítulos trazem a história, a contextualização e a fundamentação teológico-pastoral do Projeto. O terceiro capítulo apresenta os Programas de Evangelização, com indicações para sua recepção e aplicação. A evangelização constitui o fio condutor de todos os capítulos, pois constitui a Igreja e expressa a sua razão de ser³⁰¹. A seguir faremos uma breve apresentação de cada um dos capítulos do projeto de evangelização da Igreja de Belo Horizonte.

2.1 Evangelizar seguindo a história da Arquidiocese de Belo Horizonte

²⁹⁸ Ibidem.

²⁹⁹ Ibidem, p. 7.

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem, p. 8.

Já vimos que a arquidiocese de Belo Horizonte possui vários instrumentos institucionais para a sua missão evangelizadora, sendo que já os enumeramos neste estudo. Contudo, no primeiro capítulo do Projeto de Evangelização *Igreja Viva, sempre em Missão*, são destacadas as Assembleias do Povo de Deus; elas merecem tal ênfase porque foram instrumentos de mobilização para vários segmentos da comunidade eclesial realizando um verdadeiro mutirão de reflexão e discernimento acerca dos caminhos da Igreja.

A 1ª Assembleia do Povo de Deus aconteceu em 1996 em um momento muito favorável propiciado pelo *Projeto Pastoral Construir a Esperança*, que foi o primeiro grande projeto de evangelização da Igreja de Belo Horizonte; este projeto estimulou a arquidiocese a realizar diversos programas de evangelização, articular as ações pastorais, promover momentos de formação, organizar conselhos e articular a missão dos ministros ordenados e leigos. Nesse clima a 1ª Assembleia tinha como objetivo:

- envolver a arquidiocese de Belo Horizonte na preparação para o início do novo milênio, que se aproximava;
- articular as forças vivas da Igreja;
- escolher novas urgências a serem trabalhadas³⁰².

As conclusões dos trabalhos realizados pela 1ª Assembleia foram traduzidas em três grandes eixos: “ser uma Igreja cada vez mais **participativa**, **missionária** e **misericordiosa**”³⁰³. Estas características passaram a iluminar o caminho de evangelização da Igreja de Belo Horizonte.

Em 2003 realizou-se a 2ª Assembleia do Povo de Deus a partir de assembleias paroquiais, forâneas e regionais. O fruto desse encontro foi o Projeto de Evangelização *Igreja Viva: Povo de Deus em comunhão*, do qual nasceram muitos programas e ações evangelizadoras. Três elementos se destacaram: a **espiritualidade**, a **vida comunitária** e a **inserção social**³⁰⁴; como exemplo, citaremos algumas iniciativas pastorais baseadas nessas três dimensões.

Para melhor desenvolver a *espiritualidade* foi criada a escola de formação Teologia Viva, vários retiros foram organizados e, finalmente, diversos programas foram desenvolvidos

³⁰² Ibidem, p. 11.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Ibidem.

pela Rede Catedral de Comunicação sob a coordenação do Vicariato Episcopal para a Comunicação e Cultura, a elaboração do Diretório Litúrgico Pastoral³⁰⁵.

A *vida comunitária* foi enriquecida com o Manual dos Conselheiros, revisto e atualizado para dar novo vigor aos Conselhos Pastorais em todos os níveis; os Movimentos foram articulados no Conselho Arquidiocesano de Movimentos e Novas Comunidades (CAMENC) – deste Conselho voltaremos a tratar, pois é um ponto fundamental para o nosso estudo³⁰⁶.

Para incrementar a *inserção social* foi criado o Vicariato para a Ação Social e Política, cuja missão é tornar mais intenso o serviço aos pobres e aprofundar o conhecimento das causas da desigualdade social; para a formação nessa área foi implementado o Núcleo de Estudos Sociopolíticos (NESP); também foi criado o Fundo Social³⁰⁷.

Todas essas iniciativas pastorais são coordenadas e articuladas pelo Vicariato Especial para a Pastoral.

Em 2008 foi convocada a *3ª Assembleia do Povo de Deus*, cujo grande objetivo foi a avaliação do Projeto de Evangelização *Igreja Viva: Povo de Deus em comunhão* para a elaboração do novo projeto arquidiocesano de evangelização, a partir da metodologia de três etapas missionárias: 1º: escutar e ver; 2º: refletir e discernir; 3º: escolher e celebrar. A primeira etapa percebeu a importância de atualizar o Projeto de Evangelização a partir da Conferência de Aparecida e das Diretrizes Gerais da CNBB; a segunda etapa, em suas diversas assembleias, foi favorável a essa continuidade; por fim, a terceira etapa organizou oficinas temáticas que trataram de vários aspectos da vida eclesial, levantando pistas para a ação evangelizadora e enriquecendo, assim, as reflexões realizadas nas etapas precedentes. O fruto de todo esse trabalho foi o documento *Orientações da III APD*, a base do Projeto de Evangelização para o quadriênio 2009-2012.

2.2 Evangelizar em sintonia com a Conferência de Aparecida e as Diretrizes da CNBB

O Projeto de Evangelização da Igreja de Belo Horizonte é iluminado pelo Documento de Aparecida, fruto da 5ª Conferência do Episcopado Latino-americano e Caribenho, e pelas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil. Para isso exorta a todos os fiéis – *discípulos-missionários* – a se deixarem interpelar pela realidade e colocar-se em estado

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ibidem.

permanente de missão. O Projeto convoca todos a melhorar a realidade em que vivem, conhecendo-a e permitindo que ela os toque, para que a compaixão, o senso de justiça, o amor à verdade e à dignidade humana sejam despertados em cada um. O Projeto enumera alguns campos da realidade nos quais os fiéis devem ouvir o seu clamor: o *campo sociocultural e ecológico*, o *campo econômico*, o *campo sociopolítico* e o *campo religioso*³⁰⁸.

A Igreja é comunidade missionária e sua missão é anunciar o Evangelho; para que a evangelização aconteça torna-se indispensável que todos se coloquem a serviço da libertação integral, da humanização, da reconciliação da pessoa humana, através da inserção social. Para isso é necessária uma postura respeitosa diante das pessoas, procurando conhecer as suas concepções de vida, seus problemas existenciais, anseios e frustrações, alegrias e tristezas. Para alcançar esse objetivo deve-se promover o diálogo com todas as pessoas em suas diversas culturas e convicções religiosas, pois em todas elas encontram-se as *sementes do Verbo*. Temos aí a importância do diálogo ecumênico e interreligioso e entre as diferentes culturas. Esse diálogo propiciará um esclarecimento acerca das razões de nossa esperança, assim se chegará ao anúncio do Evangelho; toda a dinâmica missionária da comunidade eclesial deverá alcançar o seu cume na proclamação de que a salvação, em Jesus Cristo, é oferecida a todos. Toda a comunidade é chamada a testemunhar a comunhão através do amor fraterno, pois nele todos os seus membros são reconhecidos como discípulos do Senhor. A comunidade alcançará a sua meta se conseguir alcançar os três espaços vitais da evangelização: a *pessoa*, a *comunidade* e a *sociedade*. A pastoral que apenas administra o que já existe nas comunidades não é suficiente, ela deve ir ao encontro das pessoas nas suas situações concretas de vida; por isso a comunidade deve buscar sempre uma permanente conversão pastoral³⁰⁹.

2.3 Evangelizar nos passos da 3ª Assembléia do Povo de Deus

Como já mencionamos em nosso estudo, a evangelização da arquidiocese de Belo Horizonte possui três dimensões:

- A espiritualidade encarnada e de comunhão;
- A renovação da vida comunitária;
- A inserção social da Igreja.

³⁰⁸ Ibidem, pp. 14-15.

³⁰⁹ Ibidem, p. 16.

As Orientações da 3ª Assembleia do Povo de Deus mostram o caminho a ser seguido pela Igreja de Belo Horizonte; elas se traduzem em 12 Programas de Evangelização, que seguem as três dimensões já citadas. Cada programa possui instruções práticas para a arquidiocese e suas instituições, as regiões episcopais, as foranias, as paróquias e os Movimentos. Como o foco de nosso estudo são os Movimentos, trataremos aqui apenas das instruções dirigidas especificamente a eles.

A dimensão da Espiritualidade encarnada e de comunhão possui quatro programas. Em vista disso, elencaremos aqui cada programa com o seu tema e as ações específicas propostas aos Movimentos; o mesmo faremos com as demais dimensões e seus respectivos programas.

Programa 1: “A Palavra de Deus em primeiro lugar”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Participar do seminário regional sobre “A Palavra de Deus na vida e na missão de nossa Igreja”.
- b) Rever a prática litúrgica dos Movimentos a partir do Diretório Pastoral Litúrgico-Sacramental, organizando cursos e momentos de conhecimento e aprofundamento do mesmo.
- c) Criar círculos bíblicos, a partir de uma nova configuração, em que entre a prática da Leitura Orante da Bíblia.
- d) Desenvolver a campanha “Uma Bíblia em cada família, uma Bíblia para cada discípulo missionário”, começando pelos grupos, pastorais, movimentos.³¹⁰

Programa 2: “Espiritualidade e Formação de mãos dadas”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Organizar em cada Movimento um programa de formação permanente, avaliando o que pode ser feito em âmbito local e o que deve ser realizado com o apoio de outros âmbitos.
- b) Destinar uma parcela do dízimo para custear atividades de formação.³¹¹

Programa 3: “A vida cristã como testemunho de comunhão”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Promover iniciativas que possam ajudar comunitariamente nessa dimensão, tais como: Leitura Orante da Bíblia; pastoral da escuta; tribunas do povo: nas comunidades, paróquias, santuários, Rede Catedral de Comunicação Católica; prática e revisão periódica dessa atitude em todos os Conselhos; retiros e momentos de espiritualidade (com divulgação dos retiros de carnaval e, periodicamente, de outras experiências).
- b) Avaliar a melhor maneira de praticar o acolhimento, o diálogo e a escuta, para nos aproximarmos das pessoas e assim evangelizá-las e sermos por elas evangelizados.

³¹⁰ Ibidem, p. 23.

³¹¹ Ibidem, p. 25.

A proximidade e confiança abrem caminho para um maior conhecimento da fé, das atividades da comunidade, despertando para a inserção e a missão.³¹²

Programa 4: “O rosto de nossa Igreja viva”. Ações propostas aos Movimentos:

Na Pastoral Familiar:

- a) Focalizar o olhar para as realidades da família no mundo de hoje, construindo uma Igreja missionária e misericordiosa.
- b) Proporcionar a acolhida e o encontro com as diversas realidades familiares, a partir de uma Pastoral Familiar inclusiva e transversal, que perpassa todas as pastorais, dando atenção particular aos “casos especiais”: separados, divorciados, recasados, casais livres mas sem o sacramento do matrimônio; famílias em situação de risco, famílias de encarcerados, de moradores de rua, famílias com diferentes religiões em seu meio, etc.
- c) Trabalhar a dimensão vocacional nas famílias e em todas as atividades evangelizadoras e pastorais.

No trabalho com os adolescentes:

- a) Rever os discursos e práticas utilizados com os adolescentes. Quem trabalha com o adolescente precisa resgatar e valorizar sua história de vida.
- b) Promover um fórum sobre os adolescentes no mundo de hoje, na sociedade e na Igreja, buscando pistas para um trabalho mais consistente.

No trabalho com os jovens:

- a) concretizar a opção preferencial pela juventude, promovendo um diálogo fecundo entre a Igreja e as juventudes, investindo na formação apropriada das lideranças jovens, dos presbíteros e do serviço de assessoria, adotando uma pedagogia de participação, protagonismo profético e integração das várias realidades.
- b) Integrar os meios de comunicação na ação pastoral para a juventude definindo e valorizando as várias ações juvenis e promovendo o intercâmbio.³¹³

Os programas 5 a 8 estão ligados à dimensão da Renovação da Vida Comunitária.

Programa 5: “Novas estruturas e dinâmicas pastorais”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Redescobrir o valor e a finalidade dos Conselhos. Que padres e leigos se escutem mutuamente e fraternalmente, buscando os melhores meios e caminhos para maior unidade na ação evangelizadora.
- b) Investir mais nas reuniões de Conselhos para que sejam, de fato, espaço de espiritualidade, formação, partilha e fraternidade e não apenas instância de programação de eventos e comunicações.
- c) Realizar nos Conselhos uma autêntica experiência de trabalho em equipe, de colegialidade, aprofundamento e corresponsabilidade pastoral entre padres e leigos.
- d) Retomar o tema da representatividade e papel dos conselheiros.³¹⁴

Programa 6: “Evangelização nas vilas e favelas”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Investir na melhoria dos espaços físicos nas vilas e possibilitando uma melhor acolhida das pessoas, e garantindo uma melhor formação humana e litúrgico-pastoral. Para este fim buscar o apoio e assessoria das comissões e organismos da arquidiocese.

³¹² Ibidem, p. 27.

³¹³ Ibidem, pp. 28-29.

³¹⁴ Ibidem, pp. 30-31.

b) Realizar um esforço de diálogo, aproximação e trabalhos em comum com os irmãos evangélicos pentecostais e neopentecostais, assim como de outras tradições religiosas. Os Movimentos poderão, para este fim, buscar um apoio junto ao Grupo de Reflexão sobre Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso (GREDIR).³¹⁵

Programa 7: “A nossa Igreja como ‘rede de comunidades’”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Fortalecer o programa de comunhão dos Movimentos e Novas Comunidades entre si e destes com a arquidiocese, através do CAMENC.
- b) Organizar o cadastro dos Movimentos e Comunidades presentes na arquidiocese.
- c) Integrar os Movimentos e Novas Comunidades nas paróquias onde se encontram.
- d) Desenvolver o sentido missionário dos Movimentos e Novas Comunidades.³¹⁶

Programa 8: “Uma Igreja toda ministerial”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Implementar novos ministérios de acordo com as necessidades específicas das paróquias onde se encontram.
- b) Acompanhar melhor a formação pastoral dos seminaristas que atuam nos Movimentos, valorizando a experiência de vida em comunidade, os ministérios leigos, o espírito de equipe, a dimensão missionária.³¹⁷

Os programas 9 a 12 estão ligados à dimensão da Inserção Social da Igreja.

Programa 9: “Nossa opção preferencial pelos pobres”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) [Seguindo os passos da arquidiocese] reafirmar como compromisso a opção preferencial pelos pobres, pois o serviço solidário e o compromisso com eles é expressão fundamental da espiritualidade de comunhão e sinal de renovação da vida comunitária.
- b) Assumir sempre as grandes causas da humanidade: a defesa da vida, a superação da miséria, a dignidade das pessoas, a não-violência, a solidariedade com os últimos. Em tudo isso, dar atenção especial às crianças, adolescentes e jovens das vilas e favelas, lutando por estudo, trabalho, lazer, cidadania.
- c) Apoiar e incrementar o ecumenismo e o diálogo inter-religioso a partir das lutas sociais. Descobrir caminhos novos nessa direção.
- d) Estabelecer parcerias nas áreas da formação e do compromisso social transformador.³¹⁸

Programa 10: “A articulação da ação social e política”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Promover a integração dos grupos e pastorais que trabalham com a dimensão social. O principal articulador é o Conselho Pastoral Paroquial.
- b) Interagir com o Vicariato Episcopal para a Ação Social e Política, procurando mantê-lo sempre informado sobre a inserção social do Movimento e buscando assessoria necessária.³¹⁹

³¹⁵ Ibidem, pp. 32-33.

³¹⁶ Ibidem, pp. 35-36.

³¹⁷ Ibidem, p. 37.

³¹⁸ Ibidem, p. 39.

Programa 11: “Igreja e Sociedade em Diálogo e Interação”. Ações propostas aos Movimentos:

Colaborar com a avaliação da necessidade e importância das relações da arquidiocese de Belo Horizonte com os governos, ONGs e outras instituições empresariais, políticas, judiciárias e culturais; incrementar o diálogo e favorecer interações, a fim de que os valores do Evangelho e os princípios da Igreja os orientem e inspirem.³²⁰

Programa 12: “A evangelização pela Rede Catedral de Comunicação Católica”. Ações propostas aos Movimentos:

- a) Valorizar a Rede Catedral de Comunicação Católica como instância importante na ação evangelizadora de nossa Igreja, acompanhando sua programação e publicações.
- b) Conscientizar acerca da responsabilidade de todos para o sustento da Rede Catedral através de um amplo apoio e adesão à campanha “Faço Parte”.
- c) Dar visibilidade à unidade da Igreja local de Belo Horizonte, evitando as contradições entre orientações e práticas.³²¹

Por fim, o Projeto enumera estratégias para a recepção e aplicação de suas diretrizes. O pároco e o Conselho Pastoral Paroquial são os principais animadores do Projeto de Evangelização; é prerrogativa deles decidir, animar, acompanhar e avaliar as ações específicas com as quais as comunidades, paróquias e Movimentos devem se comprometer³²². Assim, cada Movimento deverá buscar, junto ao pároco da paróquia onde se encontra presente, orientações para que a sua atuação esteja em sintonia com o Projeto Pastoral da arquidiocese; da mesma maneira deverá, a partir do carisma que lhe é próprio, propor sugestões que enriqueçam a ação pastoral. Evidentemente algumas diretrizes serão mais privilegiadas que outras, dependendo de cada Movimento e mesmo de cada paróquia, isso irá variar de acordo com o carisma de cada Movimento e com a realidade da paróquia onde ele se encontra.

Podemos afirmar que a Igreja de Belo Horizonte possui um projeto pastoral consistente e aberto à diversidade de carismas nela presentes, incluídos aí os Novos Movimentos; estes encontram no Projeto “Igreja viva: sempre em missão” um bom suporte para a sua inserção na vida eclesial e na ação pastoral da arquidiocese.

³¹⁹ Ibidem, p. 40.

³²⁰ Ibidem, p. 41.

³²¹ Ibidem, pp. 41-42.

³²² Ibidem, p. 43.

3 A RELAÇÃO DOS NOVOS MOVIMENTOS E A IGREJA DE BELO HORIZONTE

O teólogo Cleto Caliman, no *Seminario di Studio nello spirito dello scambio tra le Chiese Italiana e Latino-americana*³²³, apresentou um texto que tratava justamente da relação entre a Igreja local de Belo Horizonte e os Movimentos eclesiais. Em seu trabalho, Caliman já afirmava que a arquidiocese de Belo Horizonte possuía um projeto pastoral que direcionava as forças da Igreja local, tais como as pastorais sociais, as CEBs e os próprios Movimentos³²⁴.

As lideranças dos Movimentos presentes em Belo Horizonte planejavam, ainda sob o impulso do Congresso dos Movimentos Eclesiais de 1998 em Roma, um processo de aproximação entre elas tendo como objetivos principais o revigoramento do próprio carisma e uma inserção respeitosa e criativa na Igreja local. A partir de então os dirigentes dos principais Movimentos (na época cerca de 20) passaram a se reunir quase que mensalmente com o então arcebispo de Belo Horizonte, Dom Serafim Fernandes de Araújo, para um diálogo³²⁵.

O atual arcebispo de Belo Horizonte, Dom Walmor Oliveira de Azevedo, deu continuidade a esse trabalho de aproximação entre os Movimentos e a Igreja local. No 2º Encontro Nacional de Dirigentes dos Movimentos Eclesiais e Associações Laicais, Dom Walmor ressaltava a “grande importância de uma lúcida elaboração e compreensão teológicas a respeito dos Movimentos Eclesiais e de sua adequada localização na Igreja local, de modo a ser nesta uma força evangelizadora pelo impulso do carisma”³²⁶. Neste mesmo evento o arcebispo propunha algumas reflexões acerca da inserção dos Movimentos na Igreja local; ele afirmava que “o Espírito tende para o corpo, a pessoa humana, a comunidade, a instituição e também para a realidade”³²⁷, ou seja, o Espírito não aliena a pessoa de sua realidade, mas a realocaliza na realidade de sua comunidade eclesial.

Ninguém detém o monopólio dos carismas, pois estes são dados gratuitamente para serem colocados a serviço do ser humano, da Igreja e do mundo. Os carismas

³²³ Evento realizado entre os dias 25 e 28 de abril do ano 2000 na Abbazia di Maguzzano, província de Brescia, na Itália.

³²⁴ CALIMAN, Cleto. Chiesa particolare e movimenti ecclesiali: l'esperienza della Chiesa particolare di Belo Horizonte. In: VV. AA. *Le Chiese Particolari e i Movimenti Ecclesiali: Incontro tra ricchezze e rischi*. Seminario di studio nello spirito dello scambio tra le Chiese Italiana e Latino-americana. Abbazia di Maguzzano. 2000. p. 38.

³²⁵ Ibidem, pp. 38-39.

³²⁶ AZEVEDO, Walmor Oliveira de. Movimentos Eclesiais, Novas Comunidades e Igreja Particular: Reflexões teológico-pastorais. In: *Carismas em Comunhão na Igreja Evangelizadora: Caderno de Estudos do 2º Encontro Nacional de Dirigentes dos Movimentos Eclesiais e Associações Laicais*. Vargem Grande Paulista/SP, 23 a 25 setembro de 2005. p. 17.

³²⁷ Ibidem, p. 22.

verdadeiramente autênticos constroem a comunhão, proporcionam um enriquecimento da Igreja, geram unidade inclusiva, enviam à missão. Por isso devem ser seriamente questionados aqueles Movimentos que, voltados para si mesmos e preocupados apenas em aumentar os seus quadros de seguidores, alienam-se às urgências e necessidades da comunidade eclesial. Assim, não há justificativa para qualquer escape dos problemas concretos e reais da Igreja local quando algum Movimento, em nome de realidades supra-históricas ou transnacionais, distancia seus membros do próprio cotidiano eclesial. Do mesmo modo, os carismas não podem justificar uma atitude obsessiva no que diz respeito à identidade de cada Movimento e um *modus operandi* tão *ad intra* que torne inviável a realização e o fortalecimento de notas particularmente importantes para a Igreja local e para a vida de fé. Portanto, os carismas devem supor uma estrutura dialogal que seja dinâmica e aberta às diferenças, assim como uma busca daquilo que, de fato, edifica a comunidade eclesial. Assim, deve-se privilegiar o diálogo de fé com todas as culturas a fim de não se criar uma cultura cristã que esteja à margem das questões, angústias, alegrias e esperanças da humanidade hoje. Justamente neste sentido é que Dom Walmor propõe que os Movimentos, nas suas diversas instâncias, devem colocar o carisma que lhes é peculiar a serviço da ação evangelizadora da Igreja local, ajudando-a a enfrentar os grandes desafios da atualidade³²⁸.

Os carismas na vida dos leigos poderão contribuir muito para a comunidade eclesial enquanto falam ao coração do homem e da mulher de hoje. Será uma realidade, Movimentos Eclesiais: resposta providencial para a maturidade da Igreja local.³²⁹

Cabe aos bispos a grande responsabilidade de garantir a todos os fiéis a santificação pessoal; por isso a pertença a cada Movimento deverá ser considerada como um modo peculiar de participação na natureza sacramental do Povo de Deus, sempre a partir do discernimento dos carismas. Assim, cada membro de cada Movimento deverá tomar consciência de sua missão de ser testemunha visível do insondável mistério de Cristo. O carisma de cada Movimento, se autêntico, deve trazer algo de novo à vida espiritual da Igreja, sendo sempre fiel ao Senhor e dócil à ação do Espírito Santo. Outro sinal de autenticidade é a vontade de inserção na Igreja local, assim como a obediência aos pastores que têm a missão de conduzi-la; estes possuem a tarefa de inserir a todos na missão e atividades da comunidade

³²⁸ Ibidem.

³²⁹ Ibidem, pp. 22-23.

eclesial. Ao final, o que deve prevalecer é a unidade da missão que deve responder às exigências que provêm das diversas situações culturais e sociais³³⁰.

4 A CRIAÇÃO DO CAMENC

Ainda no início de seu trabalho à frente da Igreja de Belo Horizonte, Dom Walmor, em um encontro com os líderes dos diversos Movimentos presentes na arquidiocese, sugeriu a criação de um conselho que reunisse todos eles. Em 1º de julho de 2005, numa missa presidida por Dom Walmor no Palácio Cristo Rei, residência do arcebispo, tomava posse uma equipe de coordenação e um assistente eclesialístico para esse conselho³³¹. Nascia, assim, o Conselho Arquidiocesano de Movimentos, Associações e Novas Comunidades Eclesiais (CAMENC), um fórum das diversas formas de agregações de fiéis em Associações, Novas Comunidades e Movimentos de espiritualidade, caritativos, assistenciais e de promoção humana e social, de inserção e de Ação Apostólica, presentes na arquidiocese de Belo Horizonte.

A finalidade do CAMENC é a promoção de encontros para o diálogo e a colaboração entre os diversos Movimentos para um trabalho conjunto com o objetivo de sintonizar as diretrizes e prioridades da ação evangelizadora da arquidiocese com a autêntica vivência dos carismas próprios de cada Movimento³³².

Em entrevista ao Jornal de Opinião, o coordenador do CAMENC, Antônio Claret Chaves Martins, afirma que importantes passos foram dados desde a criação do conselho:

Foi estabelecida uma agenda mínima de atividades, com reuniões mensais, intercalando reuniões da coordenação, reuniões gerais com representantes de 41 destes grupos eclesiais; momentos de formação e aprofundamento; celebrações eucarísticas, vigílias de oração, momentos de confraternização; cadastro das Associações, Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades; visitas e acompanhamento das Novas Comunidades; participação nos Conselhos Arquidiocesanos.³³³

Ponto alto da caminhada do CAMENC seguramente foi o encontro, realizado em Belo Horizonte em novembro de 2006, com o Cardeal Stanislaw Rylko, presidente do Pontifício Conselho para os Leigos, dicastério romano que tem entre as suas atribuições o acompanhamento dos Novos Movimentos pelo mundo. Nesse encontro, que contou com a

³³⁰ Ibidem, p. 23.

³³¹ CAMENC. *Boletim Informativo* n° 1. Ago. 2006.

³³² Cf. Art. 1º e 2º do Regimento do CAMENC.

³³³ MARTINS, Antônio Claret Chaves. Um Conselho a serviço da comunhão. *Jornal de Opinião*, Belo Horizonte, 17 a 23 maio 2007. n. 937. p. 7.

participação de aproximadamente 2.000 fiéis³³⁴, o Cardeal Rylko confirmou o apoio dado aos Novos Movimentos pela Santa Sé repetindo as palavras do Papa Bento XVI no encerramento da Jornada Mundial da Juventude, na Alemanha: “a Igreja deve valorizar estas novas realidades e deve guiá-las com sabedoria pastoral”³³⁵.

Em agosto de 2008 o número de Movimentos inscritos no CAMENC já chegava a 61. Existe um assistente eclesial, que é o delegado do arcebispo na assistência e assessoria ao CAMENC naquilo que diz respeito à sua identidade e cumprimento de sua missão na Igreja local de Belo Horizonte³³⁶.

Podemos afirmar que a iniciativa de criação do CAMENC é um gesto profético, pois abre um espaço para que, tanto a Igreja de Belo Horizonte quanto os Movimentos, abram-se a uma mútua cooperação. Desta maneira, a Igreja local confirma a sua primazia como sujeito eclesial³³⁷ e os Movimentos legitimam-se por radicar-se na realidade da Igreja local³³⁸.

Um dos frutos concretos do trabalho do CAMENC é o documento intitulado *Crerios para a aprovação dos Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades na Arquidiocese de Belo Horizonte*, o Ato 09/2006, no qual o arcebispo apresenta normas para a aprovação de Movimentos na Igreja de Belo Horizonte. Já no preâmbulo o documento afirma que os Movimentos devem ser fonte de frutos de verdadeira comunhão eclesial, em benefício do povo de Deus, além de promoverem a vida missionária e a ação evangelizadora na Igreja; exorta, ainda, os Movimentos a cultivarem o convívio e a complementaridade entre si e com o todo eclesial³³⁹.

O texto também recorda que os dons e carismas na Igreja precisam de orientação, apoio e acompanhamento, por isso a necessidade do discernimento da Igreja local. Os Movimentos são considerados uma nova e atual maneira de se viver os conselhos evangélicos desde que possuam um espírito de desprendimento, vivam a castidade no próprio estado de vida e estejam sempre em harmonia com a Igreja no seu magistério, principalmente em nível local³⁴⁰. Afinal, para que os Movimentos sejam realmente inseridos na Igreja local, devem ter abertura, respeito e obediência ao próprio bispo – fundamento de unidade em cada Igreja

³³⁴ Cf. BH: Comunidades Novas acolhem Dom Rylko. *O Lutador*, Belo Horizonte, 21 a 30 nov. 2006. p. 16.

³³⁵ MARTINS, Antônio Claret Chaves. art. cit., p. 7.

³³⁶ Cf. Art. 6º do Regimento do CAMENC.

³³⁷ Cf. FORTE, Bruno. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 74.

³³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 73.

³³⁹ Cf. Ato nº 09/2006 da Arquidiocese de Belo Horizonte, 05 nov. 2006. p. 1.

³⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

local³⁴¹ –, acolhendo suas orientações e correções. “Não são permitidos formas de pastorais, Movimentos, etc., que estejam em contraposição e/ou concorrência com a caminhada de cada paróquia”³⁴². O documento ainda reforça que os Movimentos na arquidiocese devem estar em comunhão com o CAMENC, que é o orientador e coordenador geral, garantindo assim a unidade com a Igreja local³⁴³.

A arquidiocese, por esse Ato, apresenta alguns requisitos, divididos em três etapas, para que um Movimento seja por ela aprovado. Além dos sentimentos evangélicos e eclesiais acima referidos, os Movimentos devem preencher as seguintes condições:

1 – Primeira Etapa

- a) A Nova Comunidade deverá apresentar-se à autoridade arquidiocesana para uma identificação preliminar, apresentação dos objetivos, especificação clara do carisma e plano de ação para que recebam a benção do início da caminhada.
- b) Que o pároco local seja notificado e ouvido.
- c) Nesta oportunidade será concedida a licença para o funcionamento da mesma por um triênio.³⁴⁴

2 – Segunda Etapa

- a) Concessão de aprovação a título de experiência por três anos.
- b) Renovação desta aprovação por mais um triênio, perfazendo o total de nove anos da primeira e segunda etapas.
- c) Durante os nove primeiros anos é necessário que:
 - o funcionamento seja ininterrupto.
 - haja o registro civil da entidade.
 - sede com endereço e outros detalhes.
- d) Pelo menos 30 participantes e, entre eles, pelo menos um presbítero, de preferência secular incardinado e residente na arquidiocese, portanto com vínculo permanente na arquidiocese e que será o seu assistente natural.
- e) Estatuto vivido e experimentado para ser reconhecido no ato da aprovação definitiva da Nova Comunidade.³⁴⁵

3 – Terceira Etapa

- a) Parecer favorável dos vigários episcopais, forâneos e párocos dos lugares onde existam as comunidades.
- b) Havendo Comunidade de Vida, especificar no estatuto a norma própria de vida e o mesmo se diga sobre a consagração pessoal.
- c) Para que haja candidatos ao presbiterato em uma Nova Comunidade, somente depois de essa ser aprovada pela arquidiocese, que deverá acompanhá-los no período de formação. Eles serão incardinados na arquidiocese necessariamente.
- d) No campo financeiro deverá haver um acompanhamento e mesmo uma prestação de conta periódica à arquidiocese.
- e) A arquidiocese acompanhará mais de perto a caminhada, que poderá estar sujeita a algum tipo de espiritualismo e/ou sentimentalismo.
- f) Durante toda a caminhada há a necessidade de um moderador, que poderá ser o próprio assistente natural ou outro presbítero da arquidiocese ou outra pessoa

³⁴¹ Cf. CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 23. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65.

³⁴² Ato n° 09/2006 da Arquidiocese de Belo Horizonte, 05 nov. 2006. p. 1.

³⁴³ *Ibidem*, p. 2.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibidem*.

nomeada para esta finalidade. Esta pessoa poderá ser apresentada pela Comunidade para ser nomeada.

g) Avaliação com voto favorável por escrito por parte do vigário episcopal próprio.³⁴⁶

O documento ainda constitui um vigário episcopal para religiosos, religiosas e os vários tipos de vida consagrada, que ajudará os Movimentos na busca de uma Igreja-Comunhão, orientando-os no relacionamento com as paróquias, outros Movimentos e a arquidiocese, na promoção de uma mútua colaboração. Este vigário episcopal é o orientador do CAMENC³⁴⁷.

Esse Ato da arquidiocese torna-se necessário por causa da carência de uma formulação canônica completa para os Novos Movimentos, por serem experiências relativamente novas: “não se trata do enquadramento dos mesmos nas normas antigas e nem eles deverão caminhar sem rumo, pois isto poderia acarretar problemas mais e/ou menos sérios no presente e no futuro”³⁴⁸. A falta de uma definição jurídica para os Novos Movimentos é um grande problema para os bispos, principalmente no que diz respeito àqueles Movimentos que já chegam prontos e estruturados nas dioceses, muitas vezes até com aprovação e reconhecimento pontifício. No caso específico da arquidiocese de Belo Horizonte, o Ato 09/2006 funciona muito bem para as Novas Comunidades, muitas delas nascidas no seio da própria arquidiocese. Porém, no caso dos Movimentos oriundos de outras partes do País e até do mundo, deve-se contar que eles estejam realmente imbuídos de verdadeiro espírito eclesial, pois, por já terem o reconhecimento de uma Igreja e até mesmo da Santa Sé, podem sentir-se isentos da autoridade do arcebispo de Belo Horizonte.

CONCLUSÃO

A arquidiocese de Belo Horizonte reconhece nos Novos Movimentos uma grande riqueza para toda a Igreja quando os seus diferentes carismas estão em sintonia com ela e com o seu projeto pastoral. A arquidiocese possui uma postura de abertura e acolhida a cada Movimento nela presente. Em cada programa do Projeto Pastoral de Belo Horizonte há espaço e propostas de ações para que os Movimentos possam colaborar com a caminhada da

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ Ibidem, p. 3. Neste ponto consideramos inapropriado o vigário episcopal encarregado de acompanhar os Movimentos ser o mesmo que acompanha os religiosos. Os Movimentos, como já visto em nosso estudo, são formados primordialmente por leigos, inclusive o dicastério romano que se ocupa de tudo aquilo que é relativo aos Novos Movimentos é o Pontifício Conselho para os Leigos. Portanto, o ideal seria nomear um vigário episcopal exclusivamente para os Novos Movimentos.

³⁴⁸ Ibidem.

Igreja local. Dentre as tantas iniciativas da arquidiocese em prol dos Novos Movimentos destaca-se a criação do CAMENC, uma importante ferramenta que permite que a Igreja de Belo Horizonte acompanhe e apóie o desenvolvimento de cada um dos Movimentos nela presentes, facilitando, assim, a inserção de cada um deles na realidade da Igreja local. Nas palavras do atual assistente eclesialístico do CAMENC, Pe. Philippe Berger, “ele [o CAMENC] não tem nenhum poder, senão aquele que nasce do diálogo fraterno, do respeito atento de todos e do desejo da unidade entre nós”³⁴⁹.

Por parte dos Novos Movimentos, torna-se necessário que cada um deles tenha uma atitude recíproca frente à Igreja de Belo Horizonte, ou seja, que tenham também eles uma atitude de acolhida em relação às diretrizes da arquidiocese, contextualizando o seu carisma à realidade nela encontrada. Que eles reconheçam na Igreja local o sujeito eclesial por excelência, para que todos os seus trabalhos, aspirações, anseios e iniciativas sejam verdadeiramente eclesiais³⁵⁰. Desta maneira, cada Movimento, deixando de lado todo e qualquer paralelismo pastoral em relação à comunidade local, poderá encontrar o seu lugar na Igreja e, com isso, confirmar a autenticidade de seu próprio carisma.

³⁴⁹ BERGER, Philippe. Por que a existência do CAMENC?. *Jornal de Opinião*. Belo Horizonte, 15 a 21 nov. 2007. n. 962. p. 7.

³⁵⁰ Cf. CALIMAN, Cleto. *Teologia dos Movimentos Eclesiais*. Belo Horizonte, 2000. Mimeo. p. 7.

CONCLUSÃO

Hoje é inquestionável a força dos Novos Movimentos na vida da Igreja, apesar de toda a polêmica que os cerca. Torna-se evidente que ainda crescerão muito mais, principalmente através das novas comunidades que quase diariamente surgem em várias Igrejas. A postura conservadora e subserviente da grande maioria deles faz com que contem com o apoio incondicional da alta hierarquia eclesial. Com isso, os bispos que estão à frente de uma Igreja local são praticamente obrigados a acolher, sem muitos questionamentos, os Movimentos que chegam a suas dioceses ou que nelas nascem.

Há um grande paradoxo na estrutura da maioria dos Novos Movimentos: eles são compostos por leigos e para leigos; deveriam ser lugares onde se privilegia o protagonismo do leigo na comunidade eclesial já que, quase sempre, ele é visto simplesmente como uma dócil ovelha. No entanto, os Movimentos, apesar de sua natureza laical, são clericalistas; mais ainda: são extremamente romanistas, o seu proceder é baseado unicamente nas orientações que procedem do papa ou da cúria romana; pouco espaço há para as diretrizes e orientações da Igreja local, sujeito eclesial por excelência. Como ainda falta aos Movimentos uma formulação canônica completa, pois são experiências relativamente novas³⁵¹ (o que é natural, afinal, a vida precede o direito), fica mais fácil eximir-se da autoridade do bispo local.

Vivemos um momento eclesial em que, em todos os âmbitos, há uma forte tendência à clericalização e à romanização. As Conferências Episcopais estão cada vez mais enfraquecidas; as Igrejas locais, apesar da abertura proposta pelo Concílio Vaticano II, ainda não recuperaram a sua identidade como sujeito eclesial e permanecem apenas como “filiais” da Igreja de Roma e os bispos ainda são vigários do Papa em suas Igrejas. A comunhão está dando lugar à uniformização, para termos um exemplo basta analisarmos as nossas liturgias, elas estão perdendo aquela espontaneidade típica do povo latino-americano e estão mergulhando em um frio ritualismo. A estrutura dos Novos Movimentos encaixa-se perfeitamente nesse contexto eclesial, exatamente por isso fortalecem-se cada vez mais.

Em si, os Movimentos são uma grande riqueza para toda a Igreja. Como já foi dito acima, eles podem se tornar lugares onde os fiéis leigos tomam consciência de seu lugar numa Igreja ministerial, ou seja, percebem que também eles, pelo seu batismo, podem exercer um sacerdócio quando “todos os seus trabalhos, orações, iniciativas apostólicas, vida conjugal e

³⁵¹ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. Subsídios Doutrinários da CNBB n° 3. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 43.

familiar, se praticados no Espírito, e mesmo os incômodos da vida pacientemente suportados, tornam-se hóstias espirituais agradáveis a Deus, por Jesus Cristo³⁵². Consequentemente podemos afirmar que todo ministério leigo é também ministério sacerdotal, pois se converte em sacrifícios agradáveis oferecidos a Deus³⁵³.

Numa comunidade compreendida a partir da eclesiologia de comunhão, todos são convidados a participar da missão da Igreja, na corresponsabilidade e na comunhão. No caso da relação entre os Novos Movimentos e a Igreja local há exigências para ambos os lados. De cada Igreja local exige-se o reconhecimento e a valorização do carisma próprio de cada Movimento. De cada um dos Movimentos exige-se o esforço de colaboração e inserção na realidade de cada Igreja local³⁵⁴.

Sempre encontraremos problemas. A relação entre os Novos Movimentos e a Igreja local ainda é marcada por inúmeras tensões. Encontramos Igrejas locais que criam grandes obstáculos para os Novos Movimentos; da mesma forma, encontramos Movimentos que insistem em seguir por um caminho paralelo ao da Igreja local criando uma verdadeira concorrência eclesial.

Utilizando uma expressão do Pe. Cleto Caliman, podemos concluir o nosso estudo afirmando que a relação entre a Igreja de Belo Horizonte e os Novos Movimentos caminha para uma “maturidade eclesial”³⁵⁵. Da parte da arquidiocese há um sincero desejo de abertura e de diálogo, o seu projeto pastoral abre espaço para que os Movimentos participem ativamente da sua ação evangelizadora; prova dessa abertura são os diversos programas do Projeto de Evangelização *Igreja Viva, sempre em Missão*, que enumeram ações específicas com as quais os Movimentos devem se comprometer e a criação do CAMENC, cuja missão é fundamental para que, de maneira justa e equilibrada, haja uma interação entre a Igreja local e cada um dos Novos Movimentos. Da parte destes espera-se sincera disposição para acolher o projeto pastoral arquidiocesano e empenho para colaborar, a partir da pluralidade e complementaridade de seus carismas, com a ação evangelizadora da Igreja de Belo Horizonte. Se realmente houver acolhida e abertura recíprocas, todos contribuirão para a edificação de

³⁵² CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 34. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 80.

³⁵³ Cf. Rm 12

³⁵⁴ FORTE, Bruno. *Laicato e laicità: saggi ecclesiológicos*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986. p. 76.

³⁵⁵ Cf. CALIMAN, Cleto. Chiesa particolare e movimenti ecclesiali: l'esperienza della Chiesa particolare di Belo Horizonte. In: VV. AA. *Le Chiese Particolari e i Movimenti Ecclesiali: Incontro tra ricchezze e rischi*. Seminario di studio nello spirito dello scambio tra le Chiese Italiana e Latino-americana. Abbazia di Maguzzano. p. 39.

uma Igreja mais fervorosa, entusiasmada e, principalmente, missionária, onde cada batizado poderá empenhar o seu dom no serviço da missão eclesial.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia de referência:

FORTE, Bruno. *Laicato e laicità: Saggi ecclesiologicali*. Genova: Marietti, 1986. 96 p.

_____. *La chiesa icona della Trinità: breve ecclesiologia*. Brescia: Editrice Queriniana, 1985. 80 p.

_____. *Para onde vai o cristianismo?*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2003. 146 p.

_____. *L'eternità nel tempo: Saggio di antropologia ed etica sacramentale*. Milano: Edizioni Paoline, 1993. 334 p.

_____. *La teologia come compagnia, memoria e profezia: introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*. Milano: Edizioni Paoline, 1987. 214 p.

_____. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. Tradução de Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulinas, 1987. 212 p.

_____. *A essência do cristianismo*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, 2003. 212 p.

_____. *Maria, la donna icona del Mistero: saggio di mariologia simbolico-narrativa*. Milano: Edizioni Paoline, 1989. 271 p.

_____. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia: saggio di una cristologia come storia*. Roma: Edizioni Paoline. 287 p.

Bibliografia principal:

ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Teologia Hoje). 274 p.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. *Catálogo 2007/2008*. Belo Horizonte: FUMARC, 2007. 297 p.

_____. *Projeto de Evangelização Igreja Viva, sempre em Missão*. Belo Horizonte: FUMARC, 2009. 54 p.

AZEVEDO, Walmor Oliveira de. Movimentos Eclesiais, Novas Comunidades e Igreja Particular: Reflexões teológico-pastorais. In: *Carismas em Comunhão na Igreja Evangelizadora*: Caderno de Estudos do 2º Encontro Nacional de Dirigentes dos Movimentos Eclesiais e Associações Laicais. Vargem Grande Paulista/SP, 23 a 25 setembro de 2005. pp. 17-23.

BARAÚNA, Guilherme (Org.). *A Igreja do Vaticano II*. Tradução de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 1965. 1331 p.

BLANK, Renold J. *Ovelha ou protagonista?*: A Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21. São Paulo: Paulus, 2006. 168 p.

CALIMAN, Cleto. *Igreja, Povo de Deus: sujeito da comunhão e da missão*. Belo Horizonte: CES, 2002. 101 p. (Tese de doutorado em Teologia, Faculdade de Teologia, CES, 2001).

_____. *Teologia dos Movimentos Eclesiais*. Belo Horizonte, 2000. Mimeo. 30 p.

CASTELLANO CERVERA, Jesús. *Carismi per il terzo millennio*: I movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Roma: Edizioni OCD, 2001. 253 p.

Código de Derecho Canónico y Legislación Complementaria. Madri: La Editorial Católica, 1952. BAC. 1102 p.

Código de Direito Canônico. São Paulo: Loyola, 2001. 503 p.

CODINA, Víctor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993. 223 p.

COMBLIN, José. Os “Movimentos” e a Pastoral Latino-americana. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 43, n. 170, pp. 227-262, jun. 1983.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (21-11-1964). In: KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 37-113.

_____. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia (04-12-1963). In: KLOPPENBURG, Boaventura; VIER, Frederico (Org.). *Compêndio do Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. pp. 257-306.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Igreja particular, movimentos eclesiais e novas comunidades*. Subsídios Doutrinários da CNBB 3. São Paulo: Paulinas, 2005. 47 p.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja I: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1966. 527 p.

DE LUBAC, Henri. *A Igreja na crise atual*. São Paulo: Edições Paulinas, 1972. 80 p.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino e Johan Konings. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2007. 1467 p.

DIANICH, Severino; NOCETI, Serena. *Tratado sobre a Igreja*. Trad. Ubenai Fleuri. Aparecida: Santuário, 2007. 735 p.

FAVALE, Agostino (Org.). *Movimenti Ecclesiali Contemporanei: Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*. Roma: LAS, 1991. 601 p.

FRANÇA MIRANDA, Mário de. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. Escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006. 332 p.

GODOY, Manoel José de. *O projeto de evangelização rumo ao novo milênio na organização pastoral da Igreja particular*. Belo Horizonte: FAJE, 2005. 200 p. (Dissertação de mestrado em teologia).

JOÃO PAULO II, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal "Christifidelis Laici" sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo (30-12-1988)*. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. 187 p.

LIBÂNIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção Theologica, 18). 285 p.

MARIANO, Denilson. *Os novos movimentos eclesiais: uma abordagem a partir da eclesiologia de comunhão de Jean Rigal*. Belo Horizonte: CES, 2003. (Dissertação de mestrado em teologia. Faculdade de Teologia, CES, 2003).

MUÑANA, Manuel González. *Nuevos Movimientos Eclesiales*. Madrid: San Pablo, 2001. 189 p.

PERLASCA, Alberto. *Il concetto di bene ecclesiastico*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. Tesi Gregoriana 24. 428 p.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI. *Associazioni Internazionali di Fedeli: Repertorio*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. 300 p.

RATZINGER, Joseph. *Movimenti Ecclesiali e Loro Collocazione Teologica. Rassegna di Teologia*, Napoli, v. 40, n. 6, pp. 805-826, nov-dez. 1999.

REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro: a política e a organização da Igreja Católica*. Bauru: EDUSC, 1999. 416 p.

SECONDIN, Bruno. *I Nuovi Protagonisti: Movimenti associazioni gruppi nella Chiesa*. Milano: Edizione Paoline, 1991. 253 p.

SUNG, Jung Mo. *Sementes de Esperança: a fé em um mundo em crise*. Petrópolis: Vozes, 2005. 118 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger. *O Bispo de Roma*. São Paulo: Loyola, 1985. 218 p.

URQUHART, Gordon. *A Armada do Papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja Católica*. Tradução de Irineu Guimarães. Rio de Janeiro: Record, 2002. 530 p.

VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: Processo histórico da consciência eclesial*. Tradução de Nancy B. Faria e Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis: Vozes, 1996. 484 p.

VV. AA. *Le Chiese Particolari e i Movimenti Ecclesiali: Incontro tra ricchezze e rischi*. Seminario di Studio nello spirito dello scambio tra Le Chiese Italiana e Latino-americana. Abbazia di Maguzzano, 25-28 de abril de 2000. 90 p.

Bibliografia secundária:

ALMEIDA, Antonio José de. *Igrejas locais e colegialidade episcopal*. São Paulo: Paulus, 2001. 101 p.

_____. *Leigos em que?: uma abordagem histórica*. São Paulo: Paulinas, 2006. 371 p.

_____. *Os ministérios não-ordenados na Igreja latino-americana*. São Paulo: Loyola, 1989. (Teologia e Evangelização, 5). 227 p.

BAUM, Gregory. *Religión y alienación: lectura teologica de la sociologia*. Tradução do inglês de J. Valiente Malla. Madrid: Cristandad, 1980. (Academia Christiana, 8). 318 p.

BAZELAIRE, Louis Marie de. *Os leigos também são Igreja: a Igreja na sua organização*. Tradução de Maria Luiza Toselli. São Paulo: Flamboyant, 1960. (Je Sais – Je Crois, 86). 165 p.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Novos Rumos do Catolicismo*. In: CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo (org.). *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009. (Coleção Sujeitos e Sociedade). 288 p.

BIITTLINGER, Arnold. *Dons e ministérios*. São Paulo: Paulinas, 1977. (A Palavra Viva, 16). 135 p.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003. 260 p.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e instituição no cristianismo primitivo*. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003. 297 p.

BOROBIO, Dionísio. *Misión y ministerios laicales: mirando al futuro*. Salamanca: Sigueme, 2001. (Verdad e Imagen, 151). 379 p.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja Perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004. 148 p.

BRU ALONSO, Manuel Maria. *Testigos Del Espiritu: los nuevos lideres catolicos: movimientos y comunidades*. 2. ed. Madrid: EDIBESA, 1998. (Grandes firmas EDIBESA, 25). 361 p.

BRUGNOLI, Pietro. *Il coraggio di una Chiesa libera: nuova coscienza, nuova pastorale*. Brescia: Morcelliana, 1971. 336 p.

CASTRO, Daniel de. *O padre e as decisões da Igreja local*. Petrópolis: Vozes, 1983. 76 p.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002. 410 p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Missão dos ministérios dos cristãos leigos e leigas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. (Documentos da CNBB, 62). 131 p.

_____. *Os leigos na Igreja e no mundo: vinte anos depois do Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 1987. (Estudos da CNBB, 47). 100 p.

CONGAR, Yves. *Ensaio sobre el misterio de la Iglesia*. Tradução do francês de Montserrat Serra Cantarel. 3. ed. Barcelona: Estela, 1966. (Ecclesia, 2). 168 p.

CONSELHO NACIONAL DE LEIGOS. *Leigos, presença, compromisso, participação: Igreja e mundo*. São Paulo: Loyola, 1987. 79 p.

CORDES, Paul Josef. *Segni di speranza: movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del giubileo*. Torino: San Paolo, 1998. 250 p.

DELORME, Jean (Dir.). *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*. Tradução do francês para o espanhol de T. Muñoz Schiaffino. Madrid: Cristiandad, 1975. 484 p.

DREHER, Martin N. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (Coleção História da Igreja, 4). 244 p.

FELICIANI, Giorgio. *Il popolo di Dio*. 3. ed. Bologna: Il Mulino, 2003. 171 p.

FIGARI, Luis Fernando. *El laico y la nueva evangelización*. Lima: Fondo Editorial, 1986. 43 p.

GOLDIE, Rosemary. *Laici, Laicato, Laicità: bilancio di trent'anni di bibliografia*. Roma: Ave, 1986. 75 p.

GUERREIRO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Temas do ensino religioso. Tradições religiosas, 6). 135 p.

KOMONCHAK, Joseph. *Igreja universal como comunhão das Igrejas locais*. *Concilium*, Petrópolis, v. 166, p. 44-52, 1981.

La costituzione dogmatica sulla Chiesa: introduzione storico-dottrinale. 4. ed. Torino: Elle di Ci, 1967. (Magistero Conciliare, 1). 1085 p.

LEPARGNEUR, Hubert. *Os leigos na Igreja particular*. Petrópolis: Vozes, 1976. (Cadernos de Teologia e Pastoral, 3). 114 p.

MARINS, José. *Igreja local*. São Paulo: [s.n.], 1968. 75 p.

MILITELLO, Cettina. *La Chiesa "il corpo crismato"*. Bologna: EDB, 2003. (Curso di teologia sistematica, 7). 783 p.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antigüidade*. São Paulo: Loyola, 2001. (Coleção CES). 173 p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. (Sociologia Religiosa, 8). 357 p.

PARRA, Alberto. *Os ministerios na Igreja dos pobres: A Igreja sacramento da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Teologia e Libertação, 4). 191 p.

PERETTO, Elio. *Movimenti spirituali laicali del medioevo: tra ortodossia ed eresia*. Roma: Studium, 1985. (La Spiritualità Cristiana, 8). 290 p.

PINHEIRO, José Ernane (Org.). *O sínodo e os leigos*. São Paulo: Loyola, 1988. 144p.

_____. *A missão dos leigos rumo ao novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 1997. 183 p.

RAHNER, Karl. *Missão e graça: funções e estados de vida na Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1965. 238 p.

_____. *Saggi sulla Chiesa*. 2. ed. Roma: Paoline, 1969. 592 p.

RATZINGER, Joseph. *Compreender a Igreja hoje: vocação para a comunhão*. Petrópolis: Vozes, 1992. 93 p.

RIUDOR, Ignacio. *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres: pluralidad de ministerios y carismas em la Iglesia*. Madrid: Eapsa, 1974. 296 p.

SARTORI, Luigi. *La "Lumen Gentium": traccia di studio*. Padova: Messagero Padova, 1994. 203 p.

SESBOÛE, Bernard. *Não tenham medo!: os ministérios na Igreja de hoje*. Tradução do francês de Benoni Lemos. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. 188 p.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo*. Tradução do alemão de Jose Antonio Jauregui. Santander: Sal Terrae, 1979. (Presencia teologica, 1). 111 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger. *La Iglesia Local: Ecclesiología de Comunión y Catolicidad*. Salamanca: Sigueme, 1999. 626 p.

VIEIRA, Maria de Sampaio. *A missionariedade da Igreja particular à luz do magistério recente*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2003. (Tesi Gregoriana, missiologia, 3). 191 p.

ZILLES, Urbano. *Igreja em realização*. Petrópolis: Vozes, 1972. 141 p.

VV. AA. *Ministérios e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Teologia em diálogo). 92 p.